

تاسوعات أفلاطون

نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني
الدكتور فريد جابر

مراجعة
الدكتور جيار جهامي
الدكتور سميح دغيم

مكتبة لسانك ناشرون

تاسو ځان - افلاطون



مرکز تحقیقات کلام و تفسیر علوم اسلامی

ثالثون كتاب الفلوطيين

نقله الى العربية عن الأصل اليوناني
الدكتور فريد جابر

..

مراجعة

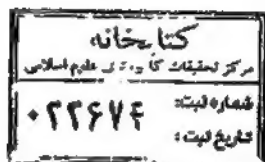
الدكتور سميح دغيم

الدكتور جيار جهامي

كتاب
ثالثون
كتاب الفلوطيين



mohamed khatab



مكتبة الاستنات شالون

زقانی السلاط - من، به ١٢٢٢-١١

بکیروت - لبنان

وكتلاه ومؤرخون في جميع أنحاء العالم

© للمؤلف، الكاتبة محفوظة

مكتبة الاستنات شالون

الطبعة الأولى ١٩٩٧

رقم الكتاب 012160167

طبع في لبنان

كَلِمَةُ شُكْرٍ وَتَقْدِيرٍ

يُشَرُّونَ عَائِلًا أَمْضِيَّتُهَا فِي تَرْجُمَةِ «تَاسُوعَاتِ أَفْلُوطين» مَصْحُورًا فِي عَمَلِي بِأَهْزِ الْأَصْدِقَاءِ
وَالزُّمَلَاءِ .

وَلَا بَدَّ لِي مِنَ الثَّنَوِيهِ بِتَوْعِ خَاصَّةٍ بِعَمَلِ الزَّمِيلِ الْجَلِيلِ الشَّيْخِ صَبَاحِي الصَّالِحِ ، رَحِمَاتِ
اللَّهِ عَلَيْهِ ، إِكْبَارًا وَتَقْدِيرًا لِلْمَسَاتِ الْيَانِبَةِ الَّتِي أَنْحَفَ بِهَا نَحْوُ أَفْلُوطينِ الْمُعْرَبِ .

كَذَلِكَ أَتَذَمُّ شُكْرِي لِلأَبِيحِ فَنَسَانِ حَلَوْنِ ، أَمَكْتَهُ اللّهُ فَسِيحَ جَنَّتِهِ ، الَّذِي أَسْهَمَ بِدَوْرِهِ وَعَلَى
طَرِيقَتِهِ فِي إِخْرَاجِ هَذَا الْعَمَلِ عَلَى أَلْتِهِ الْكَاتِبَةِ .

وَأَخِيرًا كَلِمَةً عَرَفَانِ بِالْجَمِيلِ لِلأَسْتَاذَيْنِ جِيرَارِ جِهَامِي وَصَمِيحِ دَغِيمِ اللَّذَيْنِ أَمْضَيَا
السَّاعَاتِ الطُّوَالِ فِي مُرَاجَعَةِ تَرْجُمَةِ التَّاسُوعَاتِ هَذِهِ وَتَقْصِيحَهَا .



مرکز تحقیقات کامپیوتر در علوم آموزشی

فهرس المحتويات

ط	سيرة أفلوطين
١	كتاب لرفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته
٤٩	التاسع الأول
١١٣	التاسع الثاني
١٨٩	التاسع الثالث
٢٩٩	التاسع الرابع
٤٢٣	التاسع الخامس
٥٠٧	التاسع السادس



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

سيرة أفلوطين

وُلِدَ أفلوطين على وجه التقريب بين عامي ٢٠٢ - ٢٠٤م في مدينة ليكوبوليس في مصر. وعندما بلغ الثامنة والعشرين من العمر عكف على دراسة الفلسفة في الإسكندرية حيث خاب أمه من هذه الدراسة.

وفي الفترة الواقعة ما بين ٢٣١ - ٢٤٢ تابع أفلوطين مع أحد أصدقائه دراسة الفلسفة مع الأستاذ أمونيوس مدة ١١ عامًا، حيث كان زميلًا لهزنيوس وأوريجين الوثني الذي ذكره لرفوريوس مؤلف عديدة في كتابه «فرغوريوس تلميذ أفلوطين». غير أنه علينا أن نُميز بين أوريجين الوثني هذا وأوريجين المسيحي أحد آباء الكنيسة آنذاك والذي كان تلميذًا لأمونيوس. هذا الأخير يتقدم في العمر ما يقارب العشرين عامًا على أفلوطين، وهو، وإن زامله في الدراسة على يد أمونيوس، إلا أنه كان قد ترك الإسكندرية إلى قيصريّة في العام ٢٣١. ولهذا ما يُرجّح بأنه لم يكن مُطلِّعًا على آراء أفلوطين. وفي عام ٢٣٢ - ٢٣٣ على وجه التقريب وُلِدَ فرغوريوس تلميذ أفلوطين. أمّا اتصال أفلوطين بالجيش الروماني فكان في عام ٢٤٢، حيث التحق بالإمبراطور «غوردن» في بلاد ما بين النهرين أثناء حملته العسكرية عليها. وبقي هناك أملًا في أن يتعرف بذاته على حكماء الفرس والهند. وعندما اغتيل الإمبراطور على يد عسكريه في العام نفسه واختصب السلطة فيليب العربي، تمكن أفلوطين من الهرب إلى إنطاكية. وفي عام ٢٤٤ وبعد مُخافته في بلاد ما بين النهرين، عاد أفلوطين إلى روما حيث بدأ يعطي دروسًا لمجموعة صغيرة من التلاميذ دون أن يُدَوّن أي شيء. وفي عام ٢٤٦ أصبح أمليوس تلميذًا لأفلوطين وأخذ يُدَوّن ملاحظات من اللّحوس المعطاة. وفي السنة الأولى من غلبه مملكة غالبا عام ٢٥٣ بدأ أفلوطين بوضع بعض المُؤَلَّفات. أما عام ٢٦٣ فكان انتقال فرغوريوس من أثينا إلى روما. وفي عظة الصَّيف التي أفلوطين بفرغوريوس الذي لم يُقبل في المدرسة مباشرة. وبعد طول نقاش مع أمليوس حول بعض النقاط في تعاليم أفلوطين الضعبة، قُبِلَ فرغوريوس وسُكِّت إليه مُؤَلَّفات أفلوطين بأكملها. وكان الشَّيخ سابيوس

تتصلًا في العام (٢٦٦)، ومستعمًا لأفلوطين، وصديقًا للإمبراطور غاليلان الذي كانت زوجته سالونين تكثر إحترامًا قويًا لأفلوطين.

وكان أفلوطين يُفكر في إعادة إعمار مدينة مدرّة في كيبانيا لإشادة جمهورية أفلاطون عليها. لكن هذا المشروع أُجِبله بعض من مستشاري الإمبراطور. وفي عام ٢٦٨ أُصيب فرفوروس بيازيل إلى حدّ الانتحار ونصحته أفلوطين بالسفر، فانتقل إلى صقلية وأقام في مدينة ليليه بصحبة زوجته وبنجل اسمه بريسوس. وفي صيف ٢٦٨ اغتيل الإمبراطور غاليلان وبدأ حكم كلود الثاني؛ حينها ظهرَ مَرَضُ أفلوطين الأخير. وفي عام ٢٦٨ - ٢٦٩ غادر أفلوطين روما مع أفلوطين للفله لورنجين في بلاط زونييا في تدمر. وفي العام التالي انتقل إلى أباما في سوريا. وفي العام نفسه غادرها إلى روما وانسحب إلى مزار زيتوس في كيبانيا حيث كانت وفاته عام ٢٧٠ م.

- في عام ٣٠٠ بدأ فرفوروس بكتابة حياة أفلوطين وتساوياته وكان له من العمر ٦٨ عامًا.

تحليلات المراجع

كيف نقرأ أفلوطين؟

١- قراءة جزئية

أ- أقل ما يمكن يجب أن يقرأ في المقالات ١ - ٦ (في الحُسن) وفي VI - ٩ (في الخير).

ب- دراسة مخصصة للتصوف واللاهوت الأفلوطيني، نجد المهم في VI - ٧ (في المثل والخير) و VI - ٨ (في إرادة الواحد).

ج- في الفصوصية وهي المنصر الأساسي لفهم الأفلوطينية، نقرأ المقالات III - ٨ (في التأمل) - المقالة ٧ - ٨ (في الحُسن الروحي). المقالة ٧ - ٥ (في أن الروحانيات ليست خارجة عن الزواج). المقالة II - ٩ (خدمة الأخسعتين).

٢- قراءة كاملة ومعقّدة تتطلب ترتيبًا تاريخيًا.

في طبعه للمقالات استأنف، إثني فرفوروس نسقًا تنظيميًا حرًا دون الأخذ بعين الاعتبار التدرج التاريخي الذي وضعت فيه هذه المقالات، فجاءت بطريقة اعتباطية. كان يريد أن يحصل على ٥٤ مقالة، وهذا يعني مجموع ضرب الأعداد ٦ × ٩. التساويعات هي إذًا ٦

مجموعات لتسع مقالات. كل مجموعة بالنسبة إلى فرغوريوس مؤلفة من مقالات تنتمي إلى موضوعات مشتركة.

التسوع الأول يتضمن موضوعات في الأخلاق. الثاني موضوعات في الطبيعيات. والثالث موضوعات تتناول العالم الكلي. والرابع يختص بالنفس. والخامس بالروح الإنساني. والسادس بالخير والواحد (حياة أفلوطين ٢٤، ١٦). كل هذا يبين لنا نوايا فرغوريوس الخاصة. هذا الترتيب النسقي، والذي أدخله إسطنهايا أفلوطين صم نظام يقسمها حسب التدرج الفلسفي الذي يميز ثلاث مراحل في الارتفاع الروحي. الأخلاق أو الأخلاقيات وُضعت في البداية للتأكيد على التَطَهُّر الجَنَدِيَّ للنفس في عملية الارتفاع. الطبيعيات تأتي فيما بعد لتتَّوَجَّع التَطَهُّر الَّذِي يطال المحسوسات. وبعد ذلك تأتي الميتافيزيقا الألوذية التي تنبع للنفس كالمظهرة كل النجليات الالهية المناقضة. هذا التقسيم للفلسفة أتبعه «بلوتارك»، و«ثيون السميري»، و«كليمانس الاسكندري»، و«أوريجين»، وقد لعب هذا العلم دورًا مؤثرًا في التصوف المسيحي.

هذا التنظيم الَّذِي أدخله فرغوريوس إنما هو تعسفي، ذلك أن أفلوطين كان يُعالج كل الموضوعات بعضها مع بعض من الأخلاقيات والطبيعيات إلى الميتافيزيقا، ولا يتبع بذلك التنظيمات المدروسة. إنها كتابات طرقت تناسب مع الموضوعات المطروحة والمناسبة، كما يقول فرغوريوس ذاته. ولحسن الحظ فإن فرغوريوس حَفِظَ، في حياة أفلوطين، لائحة تُصَبِّح التدرج التاريخي لمقالات المؤلف ونمطينا فكرة مناسبة عنها، بحيث نستطيع عبر هذا التدرج أن نقارنه مع التدرج التمسقي الَّذِي قام به فرغوريوس.

١١ ٦	١١ ٢٧	٢٢ ٤٧١	٣٠ ٨١١١	٢٩ ٨٧١	١٤٦ ٤١٤
٢ ٧١٧	١٢ ٤١١	٢٣ ٥٧١	٣١ ٨٧٣	٤ ١١١	١٧ ٢١١١
٣ ١١١٣	١٣ ٩١١١	٢٤ ٦٧٢	٣٢ ٥٧٣	١١ ٦١٧	٨ ٢١١١
٤ ٢١٧	١٤ ٢١١	٢٥ ٥١١	٣٣ ٩١١	١٢ ٦١٧	٩ ٢١٧
٥ ٩٧	١٥ ٤١١	٢٦ ٦١١	٣٤ ٦١٧	١٣ ٢٧١	١٥ ٥١١
٦ ٨١٧	١٦ ٩١١	٢٧ ٣١٧	٣٥ ٨١١	١٤ ٢٧١	١٦ ٨١١
٧ ٤٧٧	١٧ ٦١١	٢٨ ٤١٧	٣٦ ٥١١	١٥ ٧١١	١٧ ٢١١
٨ ٩١٧	١٨ ٨٧١	٢٩ ٥١٧	٣٧ ٧١١	١٦ ٧١١	١٨ ٩١١
٩ ٩٧١	١٩ ٢١١	٣٠ ٨٧١	٣٨ ٧٧١	١٧ ٧١١	١٩ ٧١١
١٠ ١٧١٠	٢٠ ٣١٢				
٢١ ١١٧١					

عندما نقرأ مقالات أفلاطون بهذا الترتيب لا تقع على تطوّر في تفكيره الفلسفي، بل نجد أنه بقي أميناً مع ذاته حتى في تغييره عن ذاته. ولكننا نرى أيضاً بوضوح مختلف الموضوعات التي شغلته في مختلف مراحل حياته، وكيف أنّ مجموعة المقالات تستجيب لموضوع مُحدّد ودقيق. وسنعرض للقرّاء عدداً من هذه المجموعة.

- المرحلة الأولى من النشاط الأدبي لأفلاطون (مقالة ١ - ٢١)

١- نجد مجموعة أبحاث تناول النفس، وخلودها، وماقيتها، وحضورها في الجسد. هذه الأبحاث تنبع من مقالة إلى أخرى، وهي تتأقش بعض نصوص أفلاطون وتُستمدّ الصحيح الكلاسيكية للأفلاطونية الزائفة لمادّة الزرائين. وهذا ما يظهر في المقالات: ٢ (٧ IV)، ٤ (٢ IV)، ٦ (٨ IV)، ٨ (٩ IV)، ١٤ (٢ II). وفي الحركة الذاتية لأنّني تُعالج الحركة النفسية و٢١ (١ IV).

٢- بعض الموضوعات التي طرحتها نظرية المُثل عند أفلاطون ونظرية العقل عند أرسطو نجدُها في ٥ (٩ V) و١٨ (٧ IV).

٣- بعد هذه المرحلة أخذ أفلاطون يخصص مُطوّلاً مسائل ما وراء الفكر أي تلك المتعلقة بالوحد وبمسألة المصنوع (يجب الذهاب إلى ما وراء الفعل الإلهي الأرسطي) وبمسألة الإنحراف (كيف ينحدرو ما هو بعد الأول من الأول): ٧ (٤ V)، ٩ (٩ VI)، ١٠ (١ V)، ١١ (٢ V).

٤- مقالة مهمّة تناول المادّة ولكنها معزولة في هذه المرحلة ١٢ (٤ II).

٥- بعض المقالات التي تناول مسألة التظاهر بالفضيلة ومكانة الحكم في ترتيب الكائنات: هل هو إله، هل هو جِنّ. هذه المقالات هي ١ (٦ I) و١٥ (٤ III) و١٦ (٩ I) و١٩ (٢ II) و٢٠ (٣ I).

٦- يبقى أخيراً بعض المكتابات والتي يصعب غالباً أن نقول أنّها لا تُشكّل جزءاً من مجموعة أكبر: ٣ (١ III) أصليّة ١٣ (٤ III). مجموعة ملاحظات ١٧ (٦ II).

- المرحلة الثانية من النشاط الأدبي لأفلاطون (مقالات ٢٢ - ٤٥).

١- مسألة حضور الروحانيّ في المحسوس: مقالات ٢٢ - ٢٣ (٤ VI - ٥).
٢- مسائل تتعلّق بالنفس: مقالات ٢٧ - ٢٩ (٣ IV - ٥) حيث تُصنّف أيضاً ٢٦ (٦ III) و٤١ (٢ IV) وهي تتعلّق بمسألة سلوكيّة النفس.
٣- مُناقشة الأغسطيّة. ومجموعة هذه المقالات تولّف كتاباً واحداً صدّ الأغسطيّة

مختصة لإظهار أن العالم الجسدي ليس هو المراد، والمعقول مناجني، ولكنه هو أثر للعالم الروحي والذي يحتوي بذاته سبب كونه: ٣٠ (A III)، ٣١ (A V)، ٣٢ (٥ V)، ٣٣ (١ II).

٤- قد تكون أيضاً المقالات ٣٨، ٣٩ (٧ VII و ٨ VI) تنتمي إلى المجموعة التي هي ضد الأغسبلية. هذه المقالات تتناول معلومة للعالم الروحي الذي يتكثف في ذاته سبب كونه، ويركز على فكرة الخير والحرية المطلقة.

٥- إن التفكير بهنسة العالم الروحاني وخصائصه ترتد إلى المقالات التالية: ٣٤ (VI)، ٤٢ - ٤٤ (١ VI - ٢ - ٣)، ٤٥ (٧ III) وهي تدرس العدد الروحاني والأجناس الأولى والخلود.

٦- يبنى بعض المقالات القصيرة. وهي كما في المرحلة الأولى مُتطلبات مُنظمة مُستفاداً وتُرد إلى المقالات: ٧٥ (٥ II)، ٣٥ (٨ II)، ٣٦ (٥ I)، ٣٧ (٥ II)، ٤٠ (١ II).

- المرحلة الثالثة من النشاط الأدبي لأفلوطين (٤٦ - ٥٤).

١- يهتم أفلوطين هنا بالمسألة المتعلقة بأصل الشر. ما هي علّة الشرور، هل يمكن أن ننسبها إلى العناية أو إلى النفس أو الكواكب أو المادة. المقالات: ٤٧ - ٤٨ (٣ - ٢ III)، ٥١ (٨ I)، ٥٢ (٣ II).

٢- وتربط مسألة الشر مع مسألة السعادة. كيف نتحمل الألم ونبقى سعداء. التحكيم سعيه لأنه يعرف كيف يميز بين نفسه في صفاتها الروحية، وبين مركب النفس والجسد حيث الشعور بالألم: ٤٦ (٤ I)، ٥٣ (١ I)، ٥٤ (٧ D).

٣- مقالة معزولة ومكرسة لثلاثة الأصول الإلهية، وهي تتدرج ضمن المقالات ٧ - ٩ - ١١ - ١٢. إنها المقالة ٤٩ (٣٧).

٤- وأخيراً المقالة ٥٠ (٥٠ III) والتي تتناول شرحاً لأمثولة بوروس وبانيا من زليمة أفلوطين. وهي تؤلف ظاهرة معزولة من مجموعة مؤلفات أفلوطين.

- القراءات التي يمكن مطالعتها حول أفلوطين.

١- فيما يختص بالقرنسية تبقى كتابات إميل برحيه هي الأسهل. كل مقالة يتقدمها ملخص صغير يورد فيها التصميم ويضعه في سياق تاريخه الفلسفي. المقدمة العامة (م) - ص ١ - ٣٩) وهي تتناول الأسلوب الأدبي والانشائي. لكن النص اليوناني والمترجمة يتراكان أشياء كثيرة ويطلب بينهما أكثر. أما الأمر المزعج فهو أن المقالات عُرضت ضمن نظام وترتيب تعسفي من قبل فروفويوس.

٢ - يستطيع الهنسيون أن يعودوا إلى الطبيعة الكبيرة والأساسية (I) والتي أنجزت الآن (الأثار الأفلوطينية - طبعة ب - هنري. و- ر - شفيتر - ٣ مجلدات - بولس - بروكسل ١٩٥١ - ١٩٧٣: Plotini opera) ولاسيباب فيلولوجية، تفرغ لنا هذه الطبعة الكتابات ضمن ترتيب نظامي لتاسوعات القرونسيون. ثم إنَّ المجلد الثاني يحتوي على الترجمة الإنكليزية لأفلوطين العربي أي لأثرولوجيا لرسطو التي تحتوي كثيرًا من الاستشهادات والمقاطع من مؤلفات أفلوطين. في المجلد الثالث، تقع على ملاحظات من ص ٣٣٢ إلى ٤٠١ حول الحالة التي وصلت إليها مؤلفات أفلوطين. وعُظُر، في السنوات الأخيرة، فهرست يوناني عام كمجلد رابع.

٣- هناك الكثير من أدوات العمل الدقيقة موضوعة بتصريف قُرْب أفلوطين. [٢] - كتابات أفلوطين I: ر - هرود، ر - بيتر، ف - تيلر، هيمبورغ، ميتر، ١٩٥٦ - ١٩٧٧. هذه الطبعة (٦ مجلدات حيث الخمس الأول، كل واحد مقسمة إلى فصول)، النص اليوناني جيد والترجمة الألمانية ممتازة: Plotinschriften.

إنَّ مؤلفات أفلوطين عُرِفَت ضمن ترتيب تاريخي. ملزمة (٧٢) الواردة عند ر - هاردر فيها نص وترجمة حياة أفلوطين لفرغوريوس. المجلد VII يحتوي على جدول عُددة ص ١١٣ - ١٧٥ وعلى نظرة إلى فلسفة أفلوطين.

أما مؤلف ف - تيلر مع مقالة د - ر - شفيتر فكان من كل القديسات للفكر الأفلوطيني هو الأصح والأكمل والأعمق. لذا لا يمكن تجاهله في دراستنا لأفلوطين.

[٣] - أما النص الإنكليزي عن أفلوطين I - أ - د - لوسترونغ، لوب كلاسيكال ليبراري رقم ٤٤٠ - ٤٤٢ - لندن، هايمان، ١٩٦٦ - ١٩٦٧، ظهر فقط منه المجلدات I - III ضمن الطبعة المُرَبَّبة في تنظيم مُنسَق وهي ذات أهمية بالغة: Plotinus.

[٤] - أما في الترجمة الإيطالية وهي من شرح وتقد ف - جيليو مع مصادر ب - ماربان، هناك ٣ مجلدات، بارلي، لانزا ١٩٤٧ - ١٩٤٩. هذا المؤلف هو نافع اليوم. فالمؤلف رَاصِلَ كتاباته بالعديد من التفالات والطبقات المُشجَّرة، فجلة بأشياء جديدة تتناول دراسة أفلوطين: Plotino Enneadi.

[٥] - Plotino, Paidcia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5 II q.

مقدمة، نص يوناني مع شرح من قِبَل ف - جيليو فرنز، وف - لومانيه ١٩٧١. [٦] - Plotin aber Ewigkeit und Zeit (Ennead III 7) حول الأبدية والزمن. التاسوعات (V III). الترجمة الألمانية في نص هنري شفيتر مع تقديم وتفسير من ف

- بيرثلنس، فرنكفورت في ألين، كلوستشرمان، ١٩٦٧. هذه الدراسة عن مقالة أفلوطين المخصصة لمسألة الأبدية والزمن هي مهمة يقدروا ما كان صاحبها مهتمًا بدراسة الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. (بروكوس - فرنكفورت ١٩٦٦)، وتحليله مدى تأثير هذه الفلسفة في الفكر الحديث.

ماذا نقرأ عن أفلوطين؟

يوجد الفاربي مصادر كايلا حتى عام ١٩٤٩ في الكتاب رقم IV المذكور في المقطع السابق. وبعض المصادر المتفرقة المذكورة في المقطع السابق أيضا تحت رقم [١]، [٣]، [٦]، [١٢]، [١٣]، [١٦].

١ - فلسفة أفلوطين

لمجد القائمة نضع أمام الفاربي الكتب التي ظهر لنا أنها أفضل دليل لترجيح فكرة أولية لأفلوطين. ومن جهة ثانية هناك الأعمال التي نعتينا ترجيحًا أوليًا أو نظرة عامة لفلسفته.

H. Ch. Puech, Position spirituelle et signification de Plotin, - [٧]

dans Bulletin de l'association Guillaume Budé, oct. 1938.

M. de Gandillac, La sagesse de Plotin, Paris 2e éd., 1966. - [٨]

E. Bréhier, la philosophie de Plotin, Paris 1928. - [٩]

H.R. Schwyzer, Plotinos dans Pauly's Realencyclopädie der - [١٠]

Klassischen Altertumswissenschaft T. XXI, 1951.

A.H. Armstrong, Plotinus in the Cambridge History of Later - [١١]

Greek and Early Medieval philosophy, Cambridge. 1967. P. 195 - 271.

J.M. Rist, Plotinus. The Road to Reality, Cambridge. 1967. - [١٢]

H-J. Blumenthal, Plotinus Psychology, la Haye 1971. - [١٣]

٢ - أفلوطين في التاريخ

Les sources de Plotin, dix exposés et discussions, Vandœuvre - [١٤]

Genève, fondation Hardt 1960.

Le néoplatonisme: Colloques internationaux du Centre national - [١٥]

de la recherche scientifique, Royaumont 1969, Paris, Édition du C.N.R.S.

1971.

Etudes néoplatonicennes, six exposés. Éditions de la Baconnière, - [١٦]

2017, Boudry, Suisse 1973.

F. Koch, Goethe und Plotin, Leipzig. 1925. - [17]

R.M. Mossé - Bastide, Bergson et Plotin, Paris 1959. - [18]

G. Huber, Das Sein und das Absolute, Bâle 1955. - [19]

P.Hadot, Heidegger et Plotin, dans critique No.145 Juin 1959, - [20]
p.539-556.

P. Hadot, l'apport du néoplatonisme à la philosophie de la
nature en occident, dans Eranos-jahrbuch T.37, 1968. p. 91 - 132.

Plotin, Numéro Spécial de la revue internationale de philosophie, - [22]
T.24, 1970.

H-J Kramer, Der Ursprung der Geistmetaphysik. - [23]

Untersuchungen zur Geschichte des platonismus, Zwischen Platon und
Plotin, Amsterdam, Grüner 1ère éd. 1964, 2ème éd. 1967.

K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963. - [24]

R. Ferwerda, la signification des images et des métaphores
dans la pensée de Plotin, Groningen 1965. - [25]

كتاب فرفوروس

في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته

١ كان أفلوطين، الفيلسوف الذي أدركته حياة^(١)، كمستحي من كونه في جسد. وبذلك حالة نفسية كانت تجعله على ألا يذكر شيئاً عن أسلافه أو أبويه أو وطنه^(٢). بل ونجعل له لا يطيق صبراً على رسم يصوره أو تلمحات مخطته^(٣) حتى إنه، لما استأذنه أوليوس^(٤) وألح عليه في رسم صورة له وذه قائلًا: «أليس يكافئ أن نحول هذه الصورة التي خلقتها علينا

(١) لقد وضع فرفوروس، تلميذ أفلوطين وتأثير تلميذه، كتابه في حياة أسنثد، بعد سنة ٢٩٨ م، وهو على الأقل في سنة الثامنة والخمسين، و٢٨ سنة بعد وفاة أفلوطين (راجع القسم هنا ٢٣، ١٢ - ١٣). لعاش فرفوروس مع أفلوطين ٥ سنوات، منذ السنة ٢٦٣ م التي فيها كان قد أدرك أفلوطين سنة الثامنة والخمسين. ولذلك ترجمنا هنا بالعبرية «الذي أدركناه حياة الجملة اليونانية التي ترجمها أنفسهم بالقول «الذي عاش في ألبانيا» أو «الذي عاش هناك» ومن الذين أن عاتين المترجمين لا تليان الفرض المتصور. ونضيف أيضًا أن فرفوروس يستعمل هنا صيغة المتكلم الجمع الذي كسبه اليوم «جمع المؤلف» (pharid d'auteur). فيها يتلمن فترة حياة أفلوطين السابقة لثغومه روما (٢٤٥ م) نرى أن فرفوروس عاد إلى معلومات أخضا مباشرة من أسنثد. أما فيما يتعلق بفترة ما بين ٢٤٥ و ٢٦٣ فقد أكمل فرفوروس معلوماته عنها بروايات أخضا عن أقدم تلاميذ أفلوطين ولا سيما أمليوس.

(٢) السلف والأبوان والوطن، تلك هي الأصول الثلاثة التي فرج المورخون القدماء على أن يردوا إليها مراحل حياة الرجل الذي يترجمون له. ولم يستطيع فرفوروس أن يستبعد من هذا السلف لامتناع أفلوطين من ذكر شيء من تلك الأصول. فكان فرفوروس يتكلم من هذا الامتناع الذي يصرح به هنا من النفس الذي طرأ على ترجمته من هذا القليل. على أن نعرف من مجمع schwyzer أن افلوطين ولد في بلدة ليكوبوليس (Lykopolis) من أصقال مصر يومذاك. لكن هذا المصدر البيزنطي الأصل ظهر في القرن العاشر الميلادي، وكان متأخرًا. ولذلك كان يجب لنا للشك عند بعض الاختصاصيين. راجع في هذا الصدد R. Plotinus, Schwyzer ص ٤٧، ص ٣٩ و ١٤ والرأي المخالف عند Plotin et l'Occident H. Schwyzer ص ٢٤٥ تا.

(٣) لم يكن أفلوطين الرجل الوحيد بين القدماء، الذي رفض أن ترسم له صورة أو يبحث له نبتال، فليد ورد من أحد ملوك سبوتا، إجنيلوس، شيء من هذا القليل. ولربما كان هذا الرضا من قبل الملك احتيازيًا لطلب الشهرة أو للثقل. فلما عد أفلوطين فهو مستقر أفلاطوني للمجسد ورعد في المعتقدات الفنية. راجع القسم هنا IV ٣، ١٠، ١٥ تا.

(٤) أوليوس، أحد تلاميذ أفلوطين، كما يظهر في ما يلي.

الطبيعة، حتى تريد على ذلك رضانا بأن نُخَلِّفَ عنها صورة أخرى لها تبقى بشدها، كأنها من الآثار التي تستحق المشاهدة^(٥) / قائل ورفض أن يجلس للأمر. فلأخذ أبلؤيس صاحباً له، كان غير رسامي زمانه، يمدى كزيرئوس إلى حيث كان أفلوطين يلقى مُحاضراته، إذ كان الحُضور مُبلعاً بغير يشاء. فقوته بذلك أن يركز انتباهه على الرجل بامعان، فيتمثله في مُحصلته برسالة المشاهدة وحدها أشد ما يكون دقة ووضوحاً. ثم رسم بعد ذلك رسماً مطابقاً لما أطلع في ذاكرته، وأخذ أبلؤيس يُمْلِص ذلك للرسم حتى يزداد قُرْباً من الأصل. وهكذا جادت علينا في حجة كزيرئوس بصورة شديدة الشبوه بأفلوطين دون أن تعلم هذا الفيلسوف من الأمر شيئاً.

٢ كان يشكر ألفتا في مودته، فما يطيق حَقِّقَةَ شَرَحِيَّةٍ إذ إن مثل هذا اللؤم، فيما كان يقول، لا يليق برجل مَقَرٍّ في السَّن. كما أنه كان يرفض أن يُعالج نفسه بالثرثري، ما دام، كان يقول، لا يتناول شيئاً قط حتى من لحوم الحيوانات الذائجة. كان يقطع الحَتَامات العامة^(٦)، فيؤثر التذلل بزيوت في سُرله. قلنا انتشر الطاعون وتفاقم ومات به بالكوك، فعمل ذلك العلاج، فأدَّى هذا الإهمال شيئاً شنيعاً إلى إصابته بذبَّاح شديد. ولم يظهر شيء من ذلك ما دُمْتُ أنا حاضراً، بيد أن الله اشتدَّ به بعد غيابه، حتى فقد صوته صفاءه وجَرت رَأْخُذُهُ البهية، ثم شُخَّ بصره وانتشرت الشروح في يده وبجلته. لهذا ما أخبرت به، جلد رجوعي، صاحبه أستيكيوس^(٧)

(٥) «الصورة التي خلقتها علينا الطبيعة، هي الجسد الذي هو ليس النفس، وهو تشبه كثيراً ما يرد في التصوُّف الأفلاطوني. واضح فلو، سائل في مِيز الفكرين، ٤، ٥٣.

(٦) «الحَتَامات العامة. فهو هذه الترجمة للمقابل اليوناني أنسل مما جاءت عليه ترجمة برهيه (Bréhier). فإن الكلمة اليونانية كثيراً ما تُلغ على الحَتَام للشمسية، في مقابل الحَتَام في البيت كما ورد في النص، إذ أن التملك يُرضى مثلما يحتمل.

(٧) كان استكيوس (Eustachios) هذا، من بين المخطئين إلى حَقِّقَةِ أفلوطين، الظهيد الوحيد الذي لُغ، لفروربوس (Porphyrios) بعد موت شيخنا. ولربما بالغ الموقف عصفاً في ذكر إخلاص الرجل للأستاذ بأنه «لازم» هذا الأخير حتى موته (تقريباً مع ٢، ٣٤). على حين ذاك نجد، بعد قليل (منا)، ٢٤ أن استكيوس كان في مكان جيد على الأقل مسافة يوم من الذي كان أفلوطين يُذاع به، ولم يحضر إلا ساعات قبل موت هذا الأخير. وبما كان هو الحال، فلا ظن هنا لا يتبع لنا أن نتصور بوضوح سياق الحوادث وترايل بعضها بعض. كما إنه لا يسلنا بالتفاصيل اللازمة التي تمكنا من أن نتشخص بوضوح المرض الذي مات به أفلوطين، وهو أمر ما يزال الباحثون مُحْتَاجين حوله. راجع في الموضوع R.E. Schwyzzer، أفلوطين ٤٧٤، ٦٦٥. فقد ذهب لويرمان oppermans إلى أن ذلك المرض كان البرص، في حين أن جيليه (Gillet) Plotin au point de vue médical et psychologique (باريس ١٩٢٤، ٦٢٤) يرى أنه «مثل». لكن التلميح أنه لم يكن مرضاً ذا عدوى. ولا يعود ابتعاد تلاميذ أفلاطين عنه إلى الخوف منها، بل إلى شيء من الحُزْز والاعتزاز لأن الرجل كان قد تمرد على =

١٥ الذي لازمه حتى موته. فأخذ أصحابه يتجنبون الالتقاء به لأنه توجع - كلما لقي أحدهم - على أن يحبه بقلبه فخرج من المدينة وأطلق إلى «كمبانيا»^(٨) وأقام في أملاك صديقه القديم زئوس، الذي كان قد توفى. وكان يكفي نفسه مؤونة الحياة من أرزاق زئوس لهذا ومن أرزاق كستريكوس في ميترونا^(٩). وبعد ذلك أجلسه كان أستريكوس مقيماً في بيتول^(١٠) فأبطلوا في قلوبهم إليه، كما أخبرنا كستريكوس هو نفسه. فقال له أفلوطين: «لا تزال أنتظره». ثم أردب: «وأحاول أن أؤد ما هو إلهي فينا إلى ما هو إلهي في الوجود»^(١١) وكانت أنبي تمر

على «بيتول» على أخذ أصحابه مما وأهم (انظر هنا، ١٦، ٢٤ - ١٧).

وهي عادة كانت مأرورة عند الزمان وجارية بهامس بين الأستاذ وتلاميذه، تشير إلى اعتراف هؤلاء بواجب إكرامهم لشيوخهم. (راجع R. E. W. Kahl، Supplement، V، ١٩٣١)، ص ١١٠، ١١٤، و ٣١).

(٨) «المدينة» أي روما و«كمبانيا» منطقة ريفية ساحلية تقع في جنوبي روما، كان يطلب لأشراف روما أن يبنوا فيها دورهم الأنيقة للزينة لنفسه أوقات الاستراحة والاسترخاء، ولا سيما في الصيف، ويذهبون فيها كل أنواع الكرم والخضر.

(٩) أما عن زئوس فقد وجد معلومات كرد ليسا بعد (٧: ٢١٧). أما مشرنا (Minibornes) فقد ورد ذكرها في أصح المخطوطات اليونانية باسم «مترونة» لكن الاسم اللاتيني هو «ميترونا». وقد عثروا فيها على أثر نقشي عليه اسم «زئوس» (راجع، هنري، *Studi classica orientali* (Pisa) ١٩٥٣، ٢، ص ١١٣، حاشية ١). ساحلية تقع على مصب نهر الليريس، وفيها أول غلتم ميلتي للعرب كانت تطلق منها. هذا ويرى فروغويوس أن بعض الرزق كان يصل أفلوطين من ميترونا، أرض كستريكوس. أما كان يكنى الفيلسوف، ما يرد من لوس زئوس الذي كان قد اعتاد، قبل موته، أن يتركه عند صبيها في أتيام الصيف؟ (٧: ٢٧). وقد أمدته بكتابه في «الأنفلة الثانية» و«لربما كان برك يومئذ على قيد الحياة». فلا مناس من أن يذكره فروغويوس لدى كل ولود غير. على أنه لا يرجع هو أن كستريكوس هذا كان يكنى بإعطاه لأواير بأن تحمل الموا إلى أفلوطين أو بأن يجعل تحت تصرفه بعض الخدم، إذ الظاهر أنه، مثل غيره من المثريين إلى أفلوطين، لم يمد قط يومئذ الفيلسوف الشائع في بيت زئوس.

(١٠) بيتول، كانت أرض تبعد مئة أميال عن ميترونا (٧: ٢٣)، تقع بيتول، حيث كان أستريكوس يقيم، على مسافة يوم سفر تقريباً إلى تلك الأرض.

(١١) لقد قام حول مبعلة قول أفلوطين هنا وتوابعها جدل طويلاً بين الباحثين لا نرى نقلاً من إيراده بخاصة. فحسبنا أن نذكر من ذلك الجدل أنه يبدو حوله ما إن كان القول «أحاول أن أؤد ما هو إلهي فينا إلى ما هو إلهي في الوجود»، أم كان: «أحاول أن ترو الألهي فكيف إلى ما هو إلهي في الوجود؟» على أن تقول الصيغة الثانية بأنها كلام لا يتوله أفلوطين بل أستريكوس. وأياً كان الأمر فإن الحق في شروحه المدينة كلها، بما فيها نشره هنري، قد فيه الصلابة الأولى دائماً فيكون قصد أفلوطين من استخدامه صيغة الجمع «فيها» الإشارة إلى الفلاسفة إجمالاً، وهو بينهم. فيخرج من الأمر الزتاني، أي القس، بصورة أفس «تسلب في شب من الجدول». حكماً، على الأقل، يصور الواقع صاحب الفيلسوف أستريكوس، متأثراً في ذلك بأصوله الخفية الإسكندنافية برع حاصر على أن هذا التصور كان واسع الانتشار في أتيام الزجل، بل كان أن يصبح أصلاً من أصول الاعتقادات الشعبية أتت. فلا حاجة إلى إثباته وتعليقه. (راجع في ذلك كاه: P. Henry، *Studi classica*

نحت الشير الذي كان مملوفاً عليه، فَنَسَبَ في نَقَب من الجبل. وَلَقَّظَ روحه وإنْ له من
 ٢٠ المهر، على حدِّ قول أُنِسْتَكْيُوس /، برهاً وبشينة سنة. وكان ذلك في أواخر السنة الثانية من مُلْك
 كَلُودِيُوس. عندما ماتت كنت، أنا فَرُوزِيُوس، متيماً في أُنِسْتَكْيُوس في «أفانيه» في سوريا،
 وكُنْتُ كَرِيْس في روما، فكان أُنِسْتَكْيُوس وَخْده حاضراً^(١٢). وإذا عُدنا في حسابنا برهاً وبشينة
 ٢٥ سنة إلى الوراء انطلاقاً من أواخر السنة الثانية من مُلْك كَلُودِيُوس /، أَلَقْنَا تاريخ ولادة أفولطين
 وإيمّا في السنة الثالثة عشرة من مُلْك ميثريزوس^(١٣)، أمّا المَشر واليوم اللذان وُلِدَ فيهما وإنْ
 أحداً لم يُنْقَلْ عليهما، إذ لَمْ يَكُنْ يوافق على أن تُذَبِّح ذبيحة أو نولم وليمة احتفالاً بتلك
 الذكري. مع أنه كان يُذَبِّح لأصحابه الذبايح ويربم لهم الزلازم إحياء الذكرى ولادة أفلاطون
 ٣٠ وُسُقراط /، على ما فَضَّضَ به التقاليد^(١٤). وكان من المُستحسن حينذاك أن يُخَطَّب من يستطيع
 من أصحابه في المدعوين الحاضرين.

٣ أمّا ما أَخْبَرنا به عن نُصْبِهِ في أثناء أحاديثنا المتديدة فكان ما يلي: إنّه في القائمة من
 عُمره، وهي السنّ التي ابتدأ فيها الذهاب إلى المدرسة لِتَعَلُّم القواعد، كان ما يُزال يُطَلَّب
 مُزَيَّعت، ليُكشِف عن صدرها لِتُزْضِع. إلى أن سمع يوماً عن قال له/ إنّه صبي زدي، فكُفَّ

Plotin, La dernière parole de Plotin (Paris), =
 Bréhier, ج ١، ص ٢، حاشية ١. وأيضاً الملاحظة الطويلة من نُشْره هرود، ١٩٥٨، ج ٢٥، المُلحق،
 ص ٨٠ - ٨٢.

(١٢) لِأُنِسْتَكْيُوس، إحدى مُدن جزيرة صقلية، واسمها اللاتيني الأصلي Liliboeum مُستعمرة قرطاجية في
 الأصل، سمّتها القرطاجيون وانطلقوا منها لِمُسيطرته على صقلية كلها. انتزعها منهم الرومان في
 سنة ٢٤١ ق. م. إسم المدينة الآن (Marsala). أما أَلُباباء فقد أحسن فرموريوس بقبول موعظها في
 سوريا. كان في زمانه مدينتان معروفتان بهذا الاسم: إحداهما في نيسيا الصغرى إسمها أَلُبابا -
 كيبوتوس، وهي اليوم Aydin في تركيا؛ والأخرى هي المدينة السورية التي ما تزال آثارها في جوار
 حماة. هذا وبالإضافة هنا، أنّ فرموريوس يُذكر لمراد حلقه الأقرين إلى أفولطين، فرموريوس وأميلوس
 وكسبروكوس، وكلهم هالبيون عند موته. أمّا فيما يتعلق ببنياه هو مراجع الفكر الذي يقدِّسه عنه في
 الزمن هنا § ١١ : ٦١٥. ونضيف إلى ذلك كله أنّ أحداً لم يُطْلَعنا مُدَّ عن المكان الذي بُرِّه فيه
 أفولطين!

(١٣) نقول إنّ، إن عُدنا إلى تاريخ اليوم، أنّ أفولطين تروني في السنة ٢٧٠ م وولّد في سنة ٢٠٥/٢٠٤ م.
 (١٤) كان مُلْك الإحيه معروفًا بِالأفلاطونية. ولقد اشترك فرموريوس في مثله، غير مرّة قبل اتّصاله
 بأفولطين، إذ كان يدرس بِشرفه لجنينوس في أثينا. ويروي لنا لوسيوس أسقف القيصرية (ت ٣٤٠)
 رصفاً لهذه الإحيه أخذه عن كتاب فرموريوس عنونه «السماعيات اللغوية» (راجع Bidez، حياة
 فرموريوس، ص ٣٠ - ٣١). أمّا الخطبة التي كتبت نُقِيت، في تلك الحفلات، فكان يجب فيها أن
 تُكتب أولاً لِتقرأ بعددق. فيما يتعلق بِتأثير فنّ القواعد، حتّى على الأسلوب للكتّاب، راجع برهيه،
 أفولطين، المَفسوعات، ج ١، المَقْدِمة ص ٢٩ (بالترقيم الزماني).

حياته. ولما أدرك الثامنة والعشرين انصرف إلى الفلسفة فمقرّفوه بمشاهيرها في الاسكندرية؛
 ١٠ ولكنه كان يُخرج من حلقاتهم قاتر الوهمة كئيباً. فشكا أمره إلى أحد أصحابه وأدرك هذا حاجة
 نفسه، فاسلّق به إلى أمثيوس وكان أفلوطين لا يتعرفه. فلما دخل وسّحه قال لصاحبه: «هذا هو
 الرجل الذي كنت أطلبه». ومنذ ذلك الحين ذلّب يتّردّد على أمثيوس وأصبح عظيم الأطلاع على
 ١٥ الفلسفة، بحيث إنّه أنشأ يختبر فلسفة الفرس وفلسفة اليهود اختياراً مُباشراً^(١٥) وكان
 الامبراطور عُمرديانوس يُعجّب حينذاك حملة على بلاد فارس، فقطعُ أفلوطين في الجيش
 ورافقه وهو في التاسعة والثلاثين من عمره، بعد أن تابع ثوروس أمثيوس إحدى عشرة سنة
 ٢٠ كاملاً^(١٦)، ولكن عُمرديانوس انهزم في بلاد ما بين النهرين. ولم يقر أفلوطين إلّا بشقّ النفس

(١٥) كذلك كانت الحالة عند كلّ طالب للفلسفة في ذلك الحين: كان يطمح، بعد الأطلاع على الفلسفة
 اليونانية، إلى أن يكتشف ما كان يُصوّره فيّته الفلسفة. ولذلك يصف فرغوريوس هنا إتصال
 أفلوطين بامثيوس (المعروف خطأً بـ «سكس»: راجع: Schwyzler في Plotin R E، ص ١٧٧ - ١٨١)
 على أنّه دراسة المواقف الفلسفية المألوفة سمّاً من لسان ليس أكثر. لكنّ ذلك الاتصال هو الذي شكّل
 أفلوطين من أن «يحرز المكنة في الفلسفة». وهي عبارة يملّ مُقلّبوها في اليونانية على ضرب من
 الانكشاف يقع وُلد انقلاب حاسم في النفس تحت تأثير حادث ما. لكنّ ذلك لا يعني أن أفلوطين كان
 قد أُعيد الاسكندرية طلباً للفلسفة: فإنّ هذا لم يكن الأمر المألوف يومذاك، وما كان أحد يقصد تلك
 المدينة أنقذ لذلك الغرض، بل يتوجّه إلى أثينا. فكلّ ما يمكن أن يُستحصل من الذي يرويه
 فرغوريوس في هذا المجال هو أنّ أفلوطين أنشأ تعلّم الفلسفة في الاسكندرية لا لشيء إلّا لأنّه كان
 مُقيماً فيها. أمّا في ما يتعلق بالمدرّس الفلسفي في الاسكندرية فراجع Histoire de l'Éducation
 dans l'Antiquité, H. J. Marrou، طبعة ٣، ١٩٥٥، ص ٢٦٦).

هذا وإنّ كلّ ما سبق ذكره من (٢: ٣: ٥) حتى (١٨: ٣: ٥) وإنّما يورده فرغوريوس بصيغة الرواية من
 أفلوطين إلى أنه يُشير هو ذاته سره المصادف إطلاقاً من (١٧: ٣: ٥). على أنّه كان يستند، في الكثير
 الذي يرويه سبتيو، على ما كان أفليبيوس قد أمّ به من ذكريات. ولذا بلّغ هذا الأخير كان إنشداً يحضر
 حلقات أفلوطين قبل فرغوريوس بزمان.

ولذا في هنا، أخيراً، ما سبق فرغوريوس إلى الإشارة إليه من إسكاف أفلوطين من كل قول من شأنه أن
 يكشف شيئاً من حياته الخاصة. وهو أمر يعود إليه المؤرّخ فيصنّف به في آخر الفقرة السابقة. ممّا
 يندسه إلى استهلاك الفقرة الثالثة (٣: ٥) التي نحن فيها بأداة الفصل الفاصلة التي تُقابلها الأداة «أنا» في
 اللغة العربية، ونلما نره في الترجمة هنا.

(١٦) لا يلمنّ الاختصاصيون إلى السبب الذي يعلّيه هنا فرغوريوس والذي من أجله يُنادر أفلوطين
 الاسكندرية، بل إنهم يرون من شهود اختلاف المؤرّخين لئِنْ لَمَّية الشرق من حيث كونه تمين إلهم
 للفلسفة. فكانه يصرّو المتكبرين غير جديرين بأن يكونوا فلاسفة بتمام المعنى إلّا إذا تجوّلوا في
 الشرق بعد إنهاء تحصيل دروسهم في الفلسفة اليونانية المألوفة المكرّسة. كذلك يصف أفلوطين بعد
 قضائه إحدى عشرة سنة تحت رعاية أمثيوس الفلسفة. الواقع أنّ لا تُصلح أن تُجزم في السبب الذي
 دفع أفلوطين إلى أن يُتّاد الاسكندرية. حلّ فعل ذلك بعد موت أمثيوس لم في حين كان أستاذ ما
 يزال على قيد الحياة بل تُجد من الاختصاصيين، يتل يومه، من يذهب إلى أن أفلوطين التحق شكلاً
 بجيش عُمرديانوس لأنّه كان يمز يومئذ بلزومة قصية. لكنّ برهيه يُذكر هذه الأزمة دون أن يملأها ويردّها=

ولجأ إلى إيطاكية^(١٧). وعندما استولى فيليبس على الحكم، جاء أفلاطون إلى روما وكان له من العمر أربعون سنة^(١٨). ولما كان قد وقّع تعاهدين هيرتيوس وأوربينيوس على ألا يكتنفوا شيئاً

إلى ستوما (راجع برهيه، أفلاطون، التسمعات، ج ١، المقدمة ص ٥ - ٦ بالترقيم الروماني). وأما كان الحال فاذ فلسفة القروس، التي كان أفلاطون يرغب في الاطلاع عليها لم تكن فقط شجيرة التعليم الفرونتيني وأقائه الفكرية التيبة، كما يذهب إليه دون تليل (راجع Hermès, Dörrie, ٨٣، ١٩٥٥، ص ٤٤٢). إنما كانت، فيما يبدو، رغبة عالم تخافني يكامله لم يستطع فقط اهتمام الفيلسوفين ومن يترع إليهم، بل كل حكم يوناني من أمثال ديموقريطس وأفلاطون وأرذكسوس ونيزيدايوس المنفتحين على كل أمر ذي بال حتى ولو كان خارج بلادهم. ومن ثم التفتون عندهم إلى الرحلات لاكتشاف الجديد الذي من شأنه أن يثلي نظرهم إلى الحياة وبنيته. أما الفلسفة الهندية، فلربما كان أفلاطون، وفرغوريوس من خلاله، يقرنها بالثقافة الفارسية على أساس كون الثنائيين مُحدثين بأنفسهم غير يونانيين. فيصوّر الله سوف يكتشف عنها في بلاد فارس، جانباً أوفر من الذي كان من شأنه أن يأخذ من الأجانب المتوكلين أنيق إلى حواضن مرنا الاسكتدية، وهو مرنا، كما نعرف، كان يقع على طريق البحر من روما إلى الهند. فلا حاجة هنا إلى أن تنصّر فرديانوس ثنائياً بالإسكندر ذي القرنين ومُستعناً حملة على بلاد الهند محفوظاً بالثبات والطلاقة، فإن الرجل ومستشاره الشاسني بخاصة، تيموثيوس (Timosthenes) لم يثلا من الحداثة والجهل بالسياسة العالمية إلى هذه القروية. والواقع أن الرومان كانوا يستعملون إسماعلهم للحرب على أمدانهم بانتاج حبل جانارس. ولدينا نقوش تدل على أن فرديانوس أنقذ بانتاج هذا الحبل في سنة ٢١٢ إسماعلاً بفسر الجيش الروماني إلى ما وراء الأهرين ليجوز على القروس. فذا وإن نجاح أفلاطون، في طلبه أن يراق الجيش الروماني يرمذلك، إنما يدل على أنه كان للرجل علاقات طيبة مع أفراد من مجلس الشيوخ الروماني مثقلين إلى الإمبراطور فرديانوس.

(١٧) الواقع أن فرديانوس لم يتهزم أمام القروس كما يُتهم من ترجمة برهيه (ج ١، ٣٩، ٢١) بل اغتاله القائد الروماني فيليبس المعروف بالمرين ليعزج الحكم به. لا شك أن القنلة اليونانية قابلة للمتين بهذا ذاتها. لكن الوجه الذي ذهب إليه هو الأصح إن ودنا النص إلى قرأته الفكرية. إلا أن لفرديانوس لم يُمن بكل ذلك منا خرقاً عليه من سوء العاقبة، فيروي الوقائع دون وهب ولا تعليل قط. ولم يكن إذا الفرار الذي لجأ إليه أفلاطون وكان مُحدثاً بالأخطار، مُرتباً بأسباب تعود إلى السياسة الخارجية بل الذخيلة وهو الخوف من نفسة فيليبس عليه وعلى حسنة من الثغرين إلى فرديانوس. فإن لهذا الأخير كان قد نجح مع ثملونه تيميزيت (Timosthenes)، في حيلة على القروس. لكن فيليبس اغتاله وهو الذي أبرم إتفاقية الصلح مع شامور الأول ملك القروس يرمذلك. نستطلع هذا الأخير أن ينفذ من القروس لصالحه (راجع في هذا كله Regesta dei Sapotis, G. Pugliese, La parola del passato 2, ١٩٤٧، ص ٢١١، ٦٩ - ٩٠ ثم H. K. Phil. S. II. München W. Bartsch, ١٩١٧، رقم ١٥، ص ٩٩). لقد فر إذاً أفلاطون وحسنه من وجه فيليبس الذي أصبح إمبراطوراً في سنة ٢١٤ م، ولهذا ما يقرّج ترجيح اتصاله بفرد ذي قود من مجلس الشيوخ الروماني.

(١٨) لسنا ندرى ما هي اللوائح التي حبلت أفلاطون على الإقامة في روما (راجع في ذلك Glaube der Vie de Porphyre، ١٩٢٢، ٢، Hellenen U. V. Wilamowitz، ص ٥٢٤). أما ما يذهب إليه بيديز (Bidez، ١٩٦٤، ص ٢٧) من أن الرجل قصد هذه المدينة لكونها مركزاً مهماً للفكر والفلسفة، فليس هوذا مُتغنياً. إن الفلسفة في روما لم تكن أعلى شأنًا مما كانت عليه في الاسكتدية يرمذلك. كما إنه ليس من المقبول ما يزعمه Hermès, Dörrie، ٨٣، ١٩٥٥، ص ٤٤٥) من أن أفلاطون أقام هناك مُختفياً =

- ٢٥ من تعاليم أئتيوس، /، ذلك التي كانت قد تَوَضَّعتْ لهم بالاستماع منه، بقيَ أفلوطين، على اتصالِهِ بِمَعْصِيهِمْ مَعْنٍ كانوا يُضْطَرُّونَ إليه، مُحْتَظَةً بِتِلْكَ التَّعَالِيمِ سِرًّا لِتَحْصِهِ. فَتَبَيَّنَ هِرِّيُوسُ ٣٠ أَوَّلَ مَنْ أَخْلَفَ بِالْهَيْدِ، ثُمَّ تَبِعَهُ أَلُوِينِجِيئِسُ، لَكِنَّهُ لَمْ يَكْتُبْ إِلَّا /المقالة (في الجزء)، ثم في أيام جَالِيئُوسِ، مَنَّاخَةُ فِي أَنَّ الْمَلِكَ وَحْدَهُ هُوَ الْمُبْدِعُ^(١٧). أَمَّا أَفْلُوطين فقد قَضَى مَدَّةً لَمْ يَكْتُبْ

«من وجه الأفلوطينين». هذا ولقد آتت ابتداء بعضهم التوافق بين تروك أفلوطين في روما وإن يكون عمره ٤٠ سنة، فقولوا أن يرقوا هذا التوافق إلى كون سن الأرجين سن التضج والاكتمال. ومن ثم زعم لوبرمان أن فرغوريوس هو الذي كان واضع هذا التوافق وشيئله. لكن الزجل ينقل ما سمعه من استوكبوس، وليس من الوجه أن يتأجل تلك بالثبوت. راجع: Heideberg, Plotinus leben H. Oppermann ١٩٢٩، ص ١٥٥ ثم تالون مع Plotin, R.E., Schwyzner (ص ٤٧٤).

(١٩) إن هرنوس هو قتل الثلاثة شهرة وذكرا في التاريخ إذ تكاد لا تعرف عنه شيئا. أما أوريجينيس ليس بالعالم المسيحي المشهور كما ظن بعضهم. انظر مثلاً: La jeunesse d'Origène, R. Cadou, باريس ١٩٣٥. قولن، في رد هذا الظن، بما ورد عند Plotin, R.E., Schwyzner ٤٨٠ تا وأيضاً Hermès ١٩٥٥، ٤٦٨ ~ ٤٧٢. أما اتفاق الرجال الثلاثة على ألا يهوسوا بشيء منا فخلوه من جلم بإشراف أئتيوس، فيجب ألا يبلغ في تصورنا تلميذا سرياً يحظر إتيادُهُ إلى غير خواصه. لأن العبارة اليونانية، إن رُدَّتْ إلى قراءتها، إنما دلَّتْ على ما كان آمون من ذلك قدراً ومُزْمِن. ولا يجادل الأمر، فيما يبدو، اتفاقاً وقع بين اختصاصيين على ألا يفرد كل منهم بما افتركوا ممَّا في اكتشافه وإبرازه أثناء مُباحثاتهم مع أئتيوس. فإن التصريح ضللتنا على أن المُتَكَلِّمين أخذوا يُظهِرون، في عصر الهلنستية، شيئاً من الاحتكام بتجاهل الخاص. فيسمى كل منهم إلى أن تُسَرَّ آثاره، ولو شذوية كالت، من آثار غيره. انظر مثلاً هنا (١٤، ٢٠ تابع) فاضطرب أفلوطين عندما رأى أوريجينيس، رفيقه القديم، دافعاً يوماً لخصوم حلفائه. لكن الرجل لم يكت أن يصل كلامه إذ أن صاحبه كان قد سبقه إلى الاختلاق بما كان قد تَمَّاعدا عليه. أما فيما يتعلق بمقتضى أوريجينيس المذكورين هنا، لأن الثاني منهما قد أثار بعض التردد في فهم حوثاته. فلنأري هنا أن هذا التهم مرتبطاً بالوجه الذي تُؤخذ عليه اللفظة اليونانية التي تُرجمت هنا «بالشبه»، ولقد تُرجمه الكثيرون، وبهم برهيه وحتى وُزُر «بالشاعر». على أن اللفظة اليونانية إنما تعني أصلاً «الصانع» أو «المُبدِع»، كما يدل عليه حوثان كتاب أرسطر المشهور الذي تُرجم «في الشعر» في أنه كان يجب أن يُترجم «أصلاً في الابداع». فسطيع، بعد هذا التوضيح، أن نذكر اللوجيين الأسمين اللذين وردا ثانوياً لثوفاً مُقابلة أوريجينيس. نبالوجه الأول يكون «المالك» المقصود هو الأميراطور جاليئوس، بمعنى أن المقالة كانت قد وُضعتَ ترفلاً له. لكن الواقع أن أفلوطين ذاته، فيما يتروك فرغوريوس (٤، ١٠)، إنما ياتر تدوين تلميذه في السنة الأولى من حكم جاليئوس. ومعروف أن أوريجينيس كان السابق إلى هذا التدوين: فكيف يكون قد وُضعتَ مدانته في «الملك» ولما يكن جاليئوس متوكلاً؟ فلذلك انقلب الباحثون إلى القول بالوجه الثاني وهو الأقرب إلى الاحتمال، فيما يبدو. وإليه يذهب برهيه إذ يرد صيغة حوثاناً إلى أصل تاريخي هو مثل مُرسَل روائي ورد فيأن الحكيم هو التوافق وهو المُبدِع (برهيه) م. ٤، ١، حاشية (٤). لهذا مع العلم بأن ترجمة «المُبدِع» هي المُنْبِئة هنا بدلاً من «الشاعر» والتي يعني برهيه عليها. والحاصل أن يكون أوريجينيس قد استلهم في مثلنا لفظة «توكلاً» بلفظة «حكم». على أن لا تدل لفظة «توكلاً» على شخص الأميراطور جاليئوس بل على «الإله الأعظم». فيصبح حوثان على المُنْبِئة التالية. «إن الإله الأعظم وحده هو المُبدِع» ويكون له حثيته معنى مقبول.

فيها شيئا ولو كان يجري مظاهرات مطلقا من مجالس أمونيوس. فقصى هكذا عشر سنوات
 ٢٥ كايلا، يجالس عددا من المستوعين ولا يكتب شيئا. / أما مظاهراته، نظرا إلى أنه كان يحث
 جلسائه إلى أن يلتقوا هم سواهم، فكانت تحفل بالخلل ويكثر فيها الحشر، فيما أحبرنا
 أبليوس. لقد قدم هذا الأخير إليه في السنة الثالثة من إقامته في روما، أي الثالثة من حكم
 ١٠ فليبس، وبقي معه حتى السنة الأولى من حكم / كلديوس. فيكون قد عاش معه حتى أربعا
 وعشرين سنة تماما. ولما قدم إلى أفولطين كان أبليوس على مذبح لوزيانوس الذي حضر
 مجالسه. وكان يقرئ أترابه جميعا باحتفائه. ثم نسخ فاليوس لوزيانوس كلها تقريرا وجمعها،
 ١٥ وكذا يحفظ مخطوطها غيتا. / بعدها دون شروحا من جلسات أفولطين فكتبها في نحو ستة مقالة
 أعدها لأستيليانوس من فيزيوس الأمامي الذي كان قد تبنى^(٢١).

٤ / وفي السنة الأخيرة من حكم جاليوس، حيث أتت فرغوزيس من بلاد اليونان^(٢٢) بصحبة
 أنطونيوس الرودي. والتفت بأبليوس الذي كان لا يزال يسمع إلى محاضرات أفولطين منذ
 (٢٠) إن لنا، في هذا المنهج الذي يتبع من «أنا أفولطين» ونسبي بداية الفترة، جملة من الإشارات
 والقياسات:

- ١- لقد رأينا أنه القلة مجالس وما يبتذل منها مثل مجالس وجلسه وغيرها، غير ترجمة لما يقابلها
 في اليونانية، ويكفي على نوع من الاجتماع يقع بين أفولطين ومن ألت حولها لباحث مهم في الأمور
 الفلسفية. فلم تكن غاية ذلك الاجتماع تدرسا أو تعليميا بالمعنى الذي نفهم عليه هاتين اللغتين
 اليوم. وكذلك نلوك في «المطالعة» أو «المطالعات». ولا نخفي ألا تأثروا، في اختيار هذين
 المصطلحين وما إليهما بمؤلفات أبي حيان الفريدي من تاحية والسورودي من الأخرى.
- ٢- أما فيما يتعلق بمطالعات أفولطين «المائلة بالخلل» والتي «يكثر فيها الحشر»، فلأن هذا هو، على
 الأقل، رأي أبليوس في مجالس أفولطين أو حلقاته الفلسفية. وهو رأي ينقله فرغوزيس وكأنه لا
 يعلق عليه كبير أهمية إذ أنه صغر عن رجل يريد نقل ما يسمعه وهو يجهل لسط غزء والجوارح وطرقه
 مأخوذا عن أفلاطون، وبالوجه الذي كان مألوكا عليه لدى كبار الفلاسفة يومئذ. وأما كان الأمر
 للظاهر أن فرغوزيس إنما يتصور أبليوس بشيء من الاستحقاق غير كفوء لإبداء حكم فلسفي ما،
 فذكره في لائحة طلبة أفولطين (٧: ١ - ٥) ثم في (٢١: ١٥ - ٢٠) على أنه رجل لا شأن له على
 صعيد الفكر. (ولما يدخل مع لشكروس أيضا (٧: ٢٨)). فلم يبق أثره إلا بلسخ ناليهم تومسيوس
 وجميعا فريدوين شروحات لأفولطين (٤: ٥). لهذا ولا يذ من القتيه هنا إلى خصوصي طرا على قول
 فرغوزيس. فهو يذكر الجلسات التي دون أبليوس شروحاتها وكأنها لتومسيوس، في حين أنها،
 في الواقع، لأفولطين (راجع هنا ٤: ٣ - ٤). ولا تقرو إلا تومسيوس كان قد ترقى بجلين قبل
 أبليوس، فكان من المستحيل أن يحضر هذا الأخير مجالسه.
- ٣- أما ما يتعلق بالتواريخ المذكورة هنا، فلأن السنة الثالثة من حكم فليبس تقع في سنة ٢٤٥/٢٤٦م
 والسنة الأولى من حكم كلوديوس تقع في السنة ٢٦٨ / ٢٦٩م.
 (٢١) أي من ألبيا، حيث كان يحضر حركات لتيجيوس، كما سوف نرى فيما بعد. فيكون فرغوزيس قد
 وصل إلى روما قبل في السنة ٢٧٣م.

٥. ثَماني عَشْرَةَ سَنَةً، وَلَا يَجْرُؤُ عَلَى أَنْ يَكْتُبَ فِيهَا شَيْئًا مَا عَدَا الشُّرُوحَ، الَّتِي / لَمْ يَسْجُرْ فِيهَا مَثَلًا وَاحِدَةً. وَكَانَ أَفْلُوطينَ فِي تِلْكَ السَّنَةِ الْعَاشِرَةِ مِنْ حُكْمِ جَالِيئُوسَ فِي نَحْوِ الثَّاسِعَةِ وَالْخَمْسِينَ. أَمَّا أَنَا فَرُفْرُؤُيُوسَ، فَكُنْتُ فِي الثَّلَاثِينَ مِنْ عُمْرِي عِنْدَمَا اجْتَمَعْتُ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ. وَكَانَ قَدْ ابْتَدَأَ مِنْذُ السَّنَةِ الْأُولَى مِنْ حُكْمِ جَالِيئُوسَ /، يُكُونُ كِتَابَةً مَا يَطْلُوفُ فِيهِهِ مِنَ التَّوَضُّعَاتِ (٢٢). وَفِي السَّنَةِ الْعَاشِرَةِ، عِنْدَمَا تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِ أَنَا فَرُفْرُؤُيُوسَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، كَانَ قَدْ كَتَبَ إِحْدَى وَعِشْرِينَ مَقَالَةً لَمْ يَبِيعْ مِنْهَا إِلَّا إِلَى الْقَلِيلِ مِنَ النَّاسِ. فَمَا كَانَ الْأَطْلَاعُ عَلَيْهَا بِالْأَمْرِ السَّيَرِ، إِذْ كَانُوا / يَتَبَيَّرُونَ مِنْ نَسْلَمَ إِلَيْهِمْ تَمَيِّزًا دَقِيقًا (٢٣). فَهَلْ هِيَ مَكْتُوبَاتُهُ، مَعَ الْوَلَامِ بِأَنَّهُ لَمْ يُعْتَوْنَهَا هُوَ بِنَفْسِهِ، بَلْ رَضَعَ لِكُلِّ مِنْهَا عُنْوَانًا يَخْتَلِفُ عَنِ الَّذِي رَضَعَهُ خِيَرَهُ. أَمَّا اللَّفْظَانِ الَّتِي غَلَبَتْ فِيهِ الثَّالِثَةُ، وَالْمَا أَذْكَرُ مِنْ كُلِّ مَقَالَةٍ مَطْلَعُهَا تَسْهِيلًا لِيَسِيرَ عَنْ غَيْرِهَا بِالرُّجُوعِ إِلَى الْفَافَظِ الْأُولَى (٢٤) /.

(٢٢) إِنَّ فَرُفْرُؤُيُوسَ يَذْكُرُ هُنَا كِتَابَاتِ أَفْلُوطينَ وَقَدْ افترقت وجوده المختلفة مع هذا الأخير. ولهذا يكتفل لنا صيغة تاريخ وضْعها وتاريخها إذ أنَّ فَرُفْرُؤُيُوسَ يَرَوِي هُنَا بَعْضَ شَاهِدٍ مِنْ. فَضْلًا عَنْ أَنْ نَأْتِرْنَا بِطَلْعَانَا، بِمَدِّ قَلِيلٍ، عَلَى تَمْلِيهِ لَصِحَّةِ مَصَادِرِ الْمَخْطُوطَاتِ الَّتِي يَتَعَدَّدُهَا، وَالَّتِي كَانَ يَسْتَلْطِهَا بِمِشْرًا مِنْ أَفْلُوطينَ ذَاكَ، لَا مِنْ أَمَلُوسَ الَّذِي لَمْ يَحْصُلْ عَلَيْهَا فَطَّ فِيهَا يَتَلَقَّ (انظر § ٦ : ١ - ٢٥). وَكُلُّ هَذَا يَرْكَدُ لَنَا الْفَائِزَ الْبَالِغَ الَّذِي كَانَ لِلْمَدِّ فَرُفْرُؤُيُوسَ عَلَى كِتَابَاتِ أَسْتَاذِهِ فِي إِطْرَاجِهَا وَلَصْنِيفِهَا بِالرَّوَجِ الَّذِي جَاءَتْهَا عَلَيْهِ كَمَا سَوْفَ نَرَى فِي الْحَافِيَةِ (٢٤). أَمَّا السَّنَةُ الْعَاشِرَةُ الْمَذْكُورَةُ هُنَا، فَهِيَ أَنْ نَزَلَ فِي سَنَةِ ٢٥٠٤م، حَيْثُ كَانَ جَالِيئُوسَ يَحْكُمُ مَعَ قَالِيْبَانُوسَ، وَلَا فِي سَنَةِ ٢٥٠٧، حَيْثُ أَصْبَحَ جَالِيئُوسَ يَحْكُمُ وَحْدَهُ. كَذَلِكَ أَيْضًا فِي § ٦ : ١ أ.

(٢٣) يَجِبُ الْأَنْتِصَرُ، هُنَا أَيْضًا، تَمْلِيًا بِرَجِيٍّ مُصْطَفَاً بِالْإِبْطَاغُورَةِ لَوْ غَيْرِهَا، وَنَحْطَرُ إِشْشَارَهُ لِنَبْرِ لَعْلِهِ. بَلْ تِلْكَ كَانَتْ الْحَالَةُ عَادَةً فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَوْقِفَاتِ كُلِّهَا. كَانَ أَصْحَابُهَا يَجْهَظُونَ نُشْرَهَا بَيْنَ أَفْرَادٍ مِنَ الْمُتَقَرِّبِينَ إِلَيْهِمْ، بَلْ كَثُرُوا بِمُحَدِّثِينَ، هُمْ أَنْفُسُهُمْ، دَائِرَةً دَوْلًا الْأَفْرَادِ. وَرَاجِعٌ، مَثَلًا، فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِتَدْوِيلِ الْقُدِّيسِ إِيْسَاطِيُوسَ فِي بَنَلِ هَذَا الْأَمْرِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى كِتَابِهِ «فِي مَدِينَةِ الدَّهْرِ» وَرَاجِعٌ فِي الْمَوْضُوعِ إِجْمَالًا Revue Stella della tradizione, G. / ١٠٩ - ١٢١، C. Leandrot ١٩٣٩، ص ١٠٩ - ١٢١، Pasquali (١٩٣٤، ١٩٣٧)، ثم في I. Möller) Glabro über die eigene Bücher (١٨٩١) ص ٩٢ (Köhne XIX ص ١٠). هَذَا وَيَجِدُورُ التَّيْبَةَ هُنَا إِلَى الْخَطِّ الْوَرْدِيِّ فِي تَرْجُمَةِ بَرْمِيهِ (ج ١، ص ٥)، (٢) حَيْثُ نَقَرْنَا مَا يَمْنَى وَهَلْ قَدْ حَصَلَتْ عَلَيْهَا. فِي حِينِ أَنَّ الْمَعْنَى فِي النَّصِّ الْبِرْتَانِيِّ هُوَ أَنَّ الْعَمُورَةَ، فِي نَقْلِ فَرُفْرُؤُيُوسَ، لَمْ تَكُنْ فَطَّ فِي الْمَسْئُولِ عَلَى كِتَابَاتِ أَفْلُوطينَ، بَلْ أَيْضًا فِي الْأَطْلَاعِ عَلَيْهَا وَنَهْضَهَا عَلَى وَجْهِهَا الصَّحِيحِ.

(٢٤) إِنَّ فَرُفْرُؤُيُوسَ يَمْعَلُ هُنَا بِحُكْمِ الْمَادَّةِ الْعَالِفَةِ الَّتِي كَانَ قَدْ تَرَوَّضَ عَلَيْهَا، وَالَّتِي كَانَتْ جَارِيَةً فِي نَصْنِيفِ كُتُبِ الصِّكَايَاتِ الْإِسْكَطَرِيَّةِ بِخَاصَّةٍ، فَاتَّهَمَ كَثُرًا يَتَوَدَّدُونَ إِلَى الْمَطْلَعِ لَدَى الشَّكِّ فِي صِحَّةِ الْعَبَارِيزِ. عَلَى أَنَّ الْمَوْقِفِينَ أَنْفُسَهُمْ كَثُرُوا يَمْعَلُونَ وَكُفَرًا أَحْيَانًا. وَرَاجِعٌ فِي ذَلِكَ نُشْرَةُ Möller الْوَرْدِ وَكُفَرًا فِي الْحَافِيَةِ السَّابِقَةِ (٢٣) فِي ص ٩٢، ص ١٣. وَتَجِدُ فِي هَذَا الْمَرْجِعِ النَّسْبَ الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ كَانَتْ تِلْكَ الْكِتَابَاتُ تُنْفَعُ إِلَى الْأَصْحَابِ وَالْعُلَمَاءِ؛ وَهِيَ لَقَدْ كَثُرُوا يَتَوَدَّدُونَ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ فَتَرْجُمُهَا تَقْسِيمًا لِمَا كَانُوا قَدْ سَمِعُوهُ. وَإِنَّمَا كَانَ الْحَالُ، فَإِنَّ مَقْلَعَتَنَا هُنَا هُوَ مِنَ الْمَوْضُوعِ الْمَكْرُزَةِ الدَّالَّةِ عَلَى عِلْمِ صِحَّةِ الْعَامِلِينَ فِي تَلْسُوعَاتِ أَفْلُوطينَ كُلِّهَا. إِنَّ الْحَيْلَةَ الَّتِي يَأْخُذُ بِهَا هُنَا فِي ذِكْرِ سُسْتَهْلَاتِ الْمَقَالَاتِ تَدُلُّ عَلَى مَدَى الشَّكِّ الَّذِي كَانَ مَا يَزَالُ يَسْجُرُ عَنَّا لَهَا: وَذَلِكَ حَتَّى فِي الْفَتْرَةِ الَّتِي عِنْدَمَا أُتْبِلَ =

- ١ (١، ٦) مقال «في الحُسن»، مَطلعه «إِنَّ الحُسْنَ فِي حَيَرِ البَصَرِ» (٢٥).
- ٢ (٤، ٧) مقال «في خلود النفس»، ومَطلعه «تَرَى أَيْسَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَّا بِخَالِدٍ» /
- ٣ (٣، ١) مقال «في القَفَر المَحْتَرَم»، ومَطلعه «فِيمَا يَتَمَلَّنُ بِالْحَادِثِ...».
- ٤ (٤، ٢) مقال «في حَقِيقَةِ النَّفْسِ وَمَا هِيَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا»، ومَطلعه «عِنْدَمَا بَحْثْنَا مِنْ النَّفْسِ فِي ذَاتِهَا...».
- ٥ (٥، ٩) مقال «في الزَّوْجِ والمُثَلِّ والأَيْسَ»، ومَطلعه «إِنَّ النَّاسَ مُسَلِّ بِدَابَةِ أَمْرِهِمْ...» /
- ٦ (٤، ٨) مقال «في قُبُوطِ النَّفْسِ إِلَى الأَجْسَامِ»، ومَطلعه «مَا أَكْثَرَ مَا اسْتَقْبَلْتُ إِلَى نَفْسِي...».
- ٧ (٥، ٤) مقال «في كَيْفِ يَكُونُ مِنَ الأَوَّلِ مَا كَانَ بَعْدَ الأَوَّلِ»، وفي الفِرَاحَةِ، ومَطلعه
- ٢٥ «إِنَّ كَانَ بَعْدَ الأَوَّلِ شَيْءٌ...» /
- ٨ (٤، ٩) مقال «في قُلِّ لِلنَّفْسِ كَلِّهَا نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»، ومَطلعه «إِنَّا نَقُولُ فِي كُلِّ نَفْسٍ...».

«لوفرديوس على وَضْعِ التَّاسِعَاتِ أَيْ ٢٨ سَنَةً بَعْدَ ثَوْتِ أَسْطَنْدِ».

وَيُزِيدُ مِنْ أَمْتِيَّةِ تِلْكَ التَّسْهِلَاتِ أَنَّهُ، حَتَّى نُفَصِّلَ المَقَالَاتِ بِبَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ، لَمْ يَكُنْ دَائِمًا مِنَ المُلُوطِينَ ذَلِكَ كَمَا سَوْفَ نَرَى (وَالْمَجْمُوعُ بِرُوحِيَّةِ م. م. المُقَدِّمَةِ، ١٤ - ١٨ بِالتَّرْجُمِ الزُّوْمَانِي (لَارِنْ أَيْضًا مَعَ § ٢٠: ١٢٧). وَاجْعِ فِي ذَلِكَ التَّسَدُّدَ إِسْبَاطًا: Bruchschreibung, C. Wendel، ١٩٤٩، ص ٦٢١. أَمَّا صِغَةُ تَرْجُمَةِ تِلْكَ المَطَالَعِ بِالدَّلَّةِ اللَّازِمَةِ فَهِيَ أَشَارُ إِلَيْهَا Cicerio فِي تَرْجُمَتِهِ لِتَّاسِعَاتِ أَفْلُوطِينِ (وَالْمَجْمُوعُ فِهْرِسْتِ المَصَادِرِ) ج ١، ٢٨٧، حَاشِيَةً؛ أَمَّا نَحْنُ فَهِيَ أَجْتَمَعْنَا فِي تَرْجُمَتِنَا المَرْيَمَةَ وَهَذَا لِلنَّصْنِ اليُونَانِيِّ.

(٢٥) لَيْتَهُ هَذَا إِلَى أَنَّ الزَّمَنَ الرَّافِعَ خَارِجَ النُّفُوسِ يَمُكُّ عَلَى التَّرْجِيمِ التَّارِيخِيَّ لِلْمَقَالِ. أَمَّا المَرْفُوعَانِ الوَالِدَانِ دَاخِلِ النُّفُوسِ يَجِدُ أَزْوَاجًا عَلَى التَّاسِعِ وَتَنْتَهِيَا عَلَى التَّفَصُّلِ أَوْ المَقَالِ مِنْ هَذَا التَّاسِعِ، فَيَكُونُ مَعْنَى التَّرْجِيمِ، كَمَا، مَثَلًا: أَوَّلَ مَقَالٍ كَتَبَهُ أَفْلُوطِينُ وَهُوَ، فِي تَقْسِيمِ فِرغُورِيوسِ، السِّبَالُ أَوْ الفَصَلُ السَّامِسُ مِنَ التَّاسِعِ لِالأَوَّلِ. وَيَكُونُ مَعْنَى ؟ (٤، ٧) المَقَالِ الثَّانِي مِنَ المَقَالَاتِ الَّتِي وَضَعَهَا أَفْلُوطِينُ بِنْتَاءً، وَهُوَ، فِي تَقْسِيمِ فِرغُورِيوسِ، السِّبَالُ أَوْ التَّفَصُّلُ السَّامِسُ مِنَ التَّاسِعِ الرَّافِعِ. وَلَا يَدُّ مِنَ التَّجَبُّهِ هَذَا إِلَى أَنَّ تَقْسِيمَ التَّاسِعَاتِ بِالْوَضْعِ المَكْرُوسِ، إِذَا مَا مِنْ فِرغُورِيوسِ، فَهِيَ وَجَدَ الرُّجُلَ أَنَّ عِدَدَ المَقَالَاتِ الَّتِي وَضَعَهُ مَكْرُوسٌ مِنَ أَفْلُوطِينِ هُوَ ٥٤. فَتَقَسَّمَ هَذَا العِدَدُ بِالعِدَدِ سِتَّةً، حَتَّى أَنَّهُ عِدَدُ التَّاسِعَاتِ أَوْ التَّاسِعِ، بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ تَاسِعٍ يَشْتَمِلُ عَلَى ثَمَةِ مَقَالَاتٍ أَوْ عَصُولٍ. وَنُسَمِّدُ فِيمَا بَعْدَ إِلَى هَذَا التَّقْسِيمِ وَاسْمِيَّاهُ. وَفِيهِ هَذَا (٦، ٢٧ - ٢٨).

وَعَلَيْنَا أَنْ نُضِيفَ آخِرًا التَّكْبِيرَ التَّالِيَّ، وَهُوَ أَنَّ اعْتِدَادَنَا لِنَقْطَةِ «أَيْسَ» لِتَرْجُمَةِ «النَّقْطَةِ» اليُونَانِيَّةِ الَّتِي قَبْلَهَا فِي اللُّغَاتِ الْغَرِبِيَّةِ لِنَقْطَةِ «Etes» فِي صِيغَةِ المَوْصُوفِ وَلَا فِي صِيغَةِ المَفَاعِلِ. كَمَا أَنَّ اعْتِدَادَنَا لِنَقْطَةِ «سَبِيحَةٍ» لِلدَّلَالَةِ عَلَى المَعْنَى المَقْصُودِ بِالنَّقْطَةِ اليُونَانِيَّةِ «Ousia (ou)» الَّتِي تُرْجِمَتْ فِي الْفَرَنَسِيَّةِ بِاللُّغَتَيْنِ Substance أو essence.

٩ (٦، ٩) مقال «في الخير والواجد»، ومطلعه «إِنَّمَا كَانَتْ الْأَيْسَات...»
 ١٠ (٥، ١) «في الأصول الثلاثة القديمة»، ومطلعه «مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الَّذِي جَعَلَ

٤٠ النفوس...»/

١١ (٥، ٢) مقال «في كَوْنِ الْأُمُورِ الْمُتَأَخِّرَةِ عَنِ الْأَوَّلِ وَتَرْتِيبِهَا»، ومطلعه «إِنَّ الْوَاجِدَ
 إِنَّمَا هُوَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا».

١٢ (٢، ٤) مقال «في القِيُولَيْنِ»، ومطلعه «إِنَّ مَا يُسَمَّى الْقِيُولِي...»/ ٤٠

١٣ (٣، ٩) مقال «في أَيْحَادٍ مُتَفَرِّقَةٍ»، ومطلعه «إِنَّ الزَّوْجَ قَيْنَا، يَقُولُ أَفْلَاطُونُ، يَرَى
 الْمَثَلُ الْقَائِمَةَ فِي مَا هُوَ الْحَيَوَانُ بِالذَّاتِ».

١٤ (٢، ٢) مقال «في الْحَرَكَةِ الدَّوْرِيَّةِ»، ومطلعه «إِنْ قِيلَ: لِمَاذَا تُسَيَّرُ السَّمَاءُ بِحَرَكَةٍ
 ٥٠ دَوْرِيَّةٍ...»/

١٥ (٣، ٤) مقال «في الْجَنِيِّ الَّذِي قُدِّرَ لَنَا قَرِينٌ»، ومطلعه «إِنَّ الْأَصُولَ تَتَوَلَّدُ مِنْ ذَلِكَ
 الْبَاقِيَاتِ الْخَالِدَاتِ».

١٦ (١، ٩) مقال «في الْإِتِحَادِ الْمَقْبُولِ»، ومطلعه «لَا تُطْلَقُ النَّفْسُ قَهْرًا حَتَّى لَا تُتَصَرَّفَ...».

١٧ (٢، ٦) مقال «في الْكَيْفِ»، ومطلعه «هَلِ الْأَيْسُ/ وَالْحَقِيقَةُ...» ٥٥

١٨ (٥، ٧) مقال «في هَلِ كُلِّ شَيْءٍ جُزْئِيٌّ بِنَالِهِ»، ومطلعه «قُلْ لِكُلِّ الْمَثَلِ جُزْءٌ...».

١٩ (١، ٢) مقال «في التَّفْصِيلِ»، ومطلعه «مَا دَامَ الشَّرُّ هَهُنَا...»/ ١١

٢٠ (٢، ٣) مقال «في الْجَذَلِ»، ومطلعه «أَيَّةُ صِنَاعَةٍ أَوْ أَيْ مِنْهَجٍ...».

٢١ (٤، ١) مقال «بِأَيِّ مَعْنَى يُمْكِنُ فِي النَّفْسِ إِذَا وَاسَطَ بَيْنَ الْمُقَسَّمِ وَالْمَقْسَمِ»،

٦٥ ومطلعه «في الْعَالَمِ الْمَرْوَحَاتِي...»/

تلك هي المتفالات الإحدى والعشرون التي وجدت مكتوبة عندما اجتمعنا به، أنا
 فرنوديرس لأول مرة، وكان أفلوطين حينئذ في التاسعة والخمسين من عمره.

٥ في أثناء إقامتي معه أي تلك السنة والسنوات الخمس التي تلتها - إذ أنني، أنا
 فرنوديرس، قد وصلت إلى روما قبل السنة العاشرة من حكم جالينوس، وكان أفلوطين
 يقضي غطلة الصيف، لكنه يَمُودُ مع ذلك مجالس الحديث - في تلك السنوات الست إذاً،
 ٥ كُنَّا نَعْمِدُ الْمَجَالِسَ وَنَبَاحِثُ فِي الْكَثِيرِ مِنَ الْمَسَائِلِ/ فَطَلَبْنَا مِنْهُ، أَنَا وَأَمْلِيُوسُ، أَنْ يَكْتُبَ؛
 فكتب حينئذ^(٢٢):

(٢٢) «وصلت إلى روما قبل السنة العاشرة من حكم جالينوس»، أي في شهر أبولوك (سبتمبر) ٢٦٦ م. أنا
 في ما يتعلق بسلسلة الصيغة فلا شك أن أفلوطين كان يقصدها في الأرياف الساحلية الواقعة جوبيي =

«في أن الأيس هو كله في ناحية، وهو واحد في ذاته». وذلك في مقالين.

٢٢ (٦، ٤) «أنا الأول منهما، فمطلعه عقل تُجد النفس في كل ناحية...»

٢٣ (٦، ٥) «وأنا الثاني، فمطلعه «إن تكون الأمر الواحد/ الباقي على ذاته...»
ثم كتبت مقالين آخرين:

٢٤ (٥، ٦) أحدهما «في أن ما وراء الأيس لا يُدرك بالثرفان، وفي العارف أولاً

١٥ «والمعارف ثانياً»، ومطلعه «قد يعرف العارف غيره».

٢٥ (٢، ٥) «والآخر «في معنى القول بالثروة وبالفعل»، ومطلعه «وَزِد القول بالثروة».

ثم يأتي على الفور ما يلي^(٢٧):

٢٦ (٣، ٦) مقال «في أن اللاجسميات ميراث من الانتمال»، ومطلعه «لقد ذكرنا أن

الاحساس ليس انتمالاً...».

٢٧ (٤، ٣) مقال لقول «في النفس»، ومطلعه «أن للبحث في النفس جدب بالاهتمام».

٢٨ (٤، ٤) مقال ثانٍ «في النفس»، ومطلعه «لعمري، ما عساه أن يقول...».

٢٩ (٤، ٥) مقال ثالث «في النفس» أو مقال «في خيف تُبصر»، ومطلعه «مُكا قد أرجأنا...».

٣٠ (٣، ٨) مقال «في المُشاهدة»، ومطلعه «علّا أحفظنا قبل أن...».

٣١ (٥، ٨) مقال «في الحُسن للروحاني»، ومطلعه «إنّا نقول...».

٣٢ (٥، ٥) مقال «في أن الزوجانيات ليست خارجة عن الزوج»، وفي الزوج والخير،

ومطلعه «إن الروح الذي هو روح حُطّا...».

هروما. وكانوا يصرفون، أنه تلك الشظي، إلى أصل خاصة مثل مُراجعات الأعداء وإعادة النظر في المسائل، مثلما يُشير إليه لفرودينوس. راجع، فيما يخص المصير الذي يلي ضمير انطونين من هذه الناحية: *Baden Baden-Studien zu Libanius*, Von Schulwesen der Spätantike, Peter Wolf, ١٩٥٢، ص ٢٦، وقارن مع *Die griechische Romane*, E. Rohde، ص ١٢٢. وأيضاً *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, H. I. Martou، ١٩٥٥، ص ٢٦٢. لهذا ولذا نجد هنا ما يلفت انتباهنا في تاريخ وضع الكتب في عهد المسيحية الأولى، وهو أن المؤلفين الكبار لا يهتمون كتبهم إلا بعد إلحاح من تلاميذهم أو من اصدقائهم. وكذلك كان الأمر على الأقل من أوريجينيس المشهور ومن هيرودينوس. راجع *La technique du livre d'après st. Jérôme*, E. Arca، ١٩٥٣، ص ١٣٨.

(٢٧) لقد أُنيت مراراً ومراراً بهذه الجملة في نصّه اليونانيّ، وهو إثبات صحيح يستند إلى المنطرحات. ثلاث جملتنا نُقل بين المنطق السابق الذي يُشكّل وحدة إنشائية تشتمل على المتارين الأربعة من أعداد ٢٢ إلى ٢٥، وبين ما يلي المنطق من العدد ٢٦ وهو مُجرد سرد للماترين القائمة لا تُربط أحدهما بالآخر صلةً قط.

٢٠ ٣٣ (٢، ٩) مقال «في الرّدة على الاغسطين»، ومطلعه «ما دام قد ظهر لنا...».

٣٤ (٦، ٦) مقال «في الأعداد»، ومطلعه «مَلْ تكونُ الكثرة...».

٣٥ (٢، ٨) مقال «في لماذا تظهر الأشياء صغيرة إذا بُعِثَتْ»، ومطلعه «مَلْ تظهر الأشياء...».

٣٦ (١، ٥) مقال «في مَلْ المساعدة في امتداد الزّمان»، ومطلعه «هل تزداد

المساعدة...».

٣٧ (٢، ٧) مقال «في الاحتجاج الكلّي»، ومطلعه «إنّ المطلوب الآن هو البحث في امتزاج الأجسام بعضها ببعض امتزاجاً كلياً...».

٣٨ (٦، ٧) مقال «في كيف نشأت كثرة المثل وفي الخير»، ومطلعه «إنّ الإله الذي أرسل القوس إلى عالم الصّيرورة...».

٣٩ (٦، ٨) مقال «في العمل المُختار»، ومطلعه «مَلْ يجوز أن تُبْعَثَ إذا كان للأرباب

عمل مُباشر...».

٤٠ (٢، ١) مقال «في المتكالم»، ومطلعه «إذا قلنا إنّ العالم قديم...».

٤١ (٤، ٦) مقال «في الاحساس والذاكرة»، ومطلعه «ليس الاحساس في النفس

انطباقاً...».

٤٢ (٦، ١) مقال «في أجناس الأيس»، المقال الأوّل، ومطلعه «لقد سبقَ القدماء أسلافهم وَبَحَثُوا في الأيسات ما هو عقدها وما هي عليه في ذاتها...».

٤٣ (٦، ٢) مقال «في أجناس الأيس»، المقال الثاني، ومطلعه «لقد أمعنا النظر في الأجناس المعروفة بالأجناس المُشتركة...».

٤٤ (٦، ٣) مقال «في أجناس الأيس»، المقال الثالث، ومطلعه/ «ذلك هو رأينا في الذات إذا...».

٤٥ (٣، ٧) مقال «في الضرر والزّمان»، ومطلعه «نقول في الضرر والزّمان...».

٤٦ لقد كتبت أفلوطين هذه المنقالات الأربع والخمسين كما هي أثناء السّنوات التي قضيتها، أنا فرفوريوس، في صحبته. وكان يستمد موضوعاتها من المسائل المُطروحة، على نحو ما ذكرنا عند تلخيص كلّ مقالة^(٢٨)، وإذا أضفنا الاحدى والخمسين مقالة التي سبقَ وضعها

(٢٨) الرّاقع في مقالات أفلوطين كثيراً ما تُرد بالصفة المألوفة المُكرّسة في العرض «المسائل». إنّها تستهل عادة بسؤال خاص ومحدود. وقد استخدم هذه الطّريقة في الإبانة الفلسفيّة شرّاح أرسطو المُحدثون، مثل الاسكتلو الأفروديسي. أمّا في ما يتعلّق بالفتلة «تلخيص» هنا فقد قابلنا بها اللفظة البرمائية التي يُمكن أن تُترجم أيضاً بالفتلة العربية «مُتراف» أو فصل. لكنّ اللفظة «تلخيص» تُرد بهذا =

إقامتنا في روما، أصبح المجموع خمساً وأربعين مقالة.

٦ وفي لثنته إقامتي في جزيرة ميقلية حيث نُكِّت قد احتزلت في السنة الخامسة عشرة على نحو التقريب، من حكم جالينوس، وَصَح أَقْلُوطِينِ المقالات الخمس التالية وأرسل بها إليّ. ٤٦ (١، ٤) مقال «في السعادة»، ومطلعه «إذا ما افترضنا أن الحياة الطيبة هي والسعادة...».

٤٧ (٣، ٢) مقال أول «في العنابة»، ومطلعه «إن التسليم بأن حقيقة هذا العالم الكلي وبئنه تعود إلى الاتفاق والخطأ...».

٤٨ (٣، ٢) مقال ثانٍ «في العنابة»، ومطلعه «ما عسى أن يبدو لنا فيما يختص بهذه الأسئلة...».

٤٩ (٥، ٣) مقال «في الأصول العارفة»، وفي ما وراءها، ومطلعه «قل يجب في الذي يعرف ذاته أن يكون مختلف الأجزاء...».

٥٠ (٣، ٥) مقال «في الموشق» ومطلعه «أنا في ما يتعلق بالمشق لعل هو إلـه...» / لقد أرسل إليّ بتلك المقالات في السنة الأولى من حكم كلودئوس. وفي بداية السنة الثانية، قبل موته بقليل أُرسلت المقالات التالية (٦٩):

٥١ (١، ٨) مقال «ما هو المشرق»، ومطلعه «إن الذي يتبحث عن وثبت الشر...».

٥٢ (٢، ٣) مقال «فيما إذا كان للجهنم فعل»، ومطلعه «إن حركة الكواكب...».

٥٣ (١، ١) مقال «ما العتيق؟ ما الانسان؟»، ومطلعه «إلام نرد اللذة والألم...».

٥٤ (١، ٧) مقال «في الخير الأول أو في السعادة»، / ومطلعه «قل عسى أن يكون الخير للكان في خير...».

وإذا ما أضفنا هذه المقالات التسع إلى الخمس والأربعين من دُفَعَتِي الكتب الأولى ودُفَعَتِي الثانية، أصبح المجموع أربعاً وخمسين مقالاً.

وأما هذه المقالات الأولى فَوَضَعْتُهَا وَخَرْتُ فِي الطُّورِ الْأَوَّلِ مِنْ عُسْرَةٍ؛ وَأَمَّا الثَّانِيَةِ، فَفِي مُصْرَجِهِ؛ وَأَمَّا الْأَخِيرَةَ، فَفِي السُّدَّةِ الَّتِي كَانَ يُعَانِي فِيهَا أَوْصَابَ الْبَسَدِ. فَجَاءَتِ مَقَالَاتُهُ، مِنْ حَيْثُ التَّنَافُ، وَفَقَّ لِلطُّورِ الَّذِي كَتَبَهَا فِيهِ مِنْ حَيَاتِهِ. فَإِنَّ الْأَحَدَى وَالْأُخْرَيْنِ الْأَوَّلَى أَضْمَعُهَا

«المنعني أيضاً في ترجمات ومؤلفات الفلاسفة، ولاسيما عند الفارابي. على أنها حيث قد حل
«المنزلة» بربيع موشع ومفضل يشتمل على المضمون العام الذي يشتمل عليه المقطع الفلسفي.
(٦٩) «السنة الخامسة عشرة من حكم جالينوس» (٦ : ٢) أي في السنة ٢٦٧/٢٦٨م، وفي بداية السنة الثانية (٦ : ١٧) أي في سنة ٢٦٩م.

منشأته، وليس فيها أعداد الأمثلة الكافية. وأما الجملة المتوسطة فإنها تنكّل على النشئة في
 المثانة، إذ إنّ تلك الأربع والوشرين مثالة في غاية الاقتران، يستشاهد بعضها المقاطع القصيرة
 منها / أ. أما التسع الأخيرة فإنها تحيكت لما بذلت فيه تشيخ. وكان الأمر في الأربعة الأخيرة أظهر
 منه في الخمس التي سبقتها (٣٠).

(٣٠) الواقع أنّ أفلوطين كان قد انتهى من كتابة المجموعة الأولى من مقالاته في السنة العاشرة من حكم
 جالينوس، على أنه قد ابتدأ بوضعها منذ السنة الأولى من الحكم ذلك. فلما رجعنا إلى التاريخ العام
 وجدنا أنّ إتيان الترّجل على كتابة المجموعة الأولى من مقالاته كان في السنة ٢٥٥م تقريباً وأفلوطين
 في سنة الواحدة والخمسين. أما المجموعة الثانية فوقع تدوينها بين ٢٦٣ و ٢٦٨م، ثم كانت كتابة
 المجموعة الثالثة بين ٢٦٨ و ٢٧٠م. على أنّ ضبطنا لهذه التواريخ لا يعني أنّنا نتصل عن رضى تامّ لهذا
 التقسيم الذي يورث فرغوريوس عليه مراحل حياة أفلوطين. فإنه تقسيم تقريبي يكتسب عند القدامى.
 ولربما استخدمه فرغوريوس ليراز أهمية الفترة التي كان أثناءها في حياة أفلوطين (أي بين ٢٦٣
 و ٢٦٨م). والثبوت الذي قام به حينذاك في تنشيط فكر الاستاذ وترخيم فتاحه الفلسفي. راجع في
 الحاشية (٢٠) حكمه على أبيولوس واستوكروس. وقارن أيضاً مع Ploucas, RB, Schwyzer ص ٤٨٤.
 لهذا وقد أتبنا لائحة مطالب المقالات وفقاً لترجمتنا العربية، الأمر الذي أشرنا إليه في نهاية الحاشية
 (٢٤). لكن ربّ لا يرضى فضل الأمانة المطلقة للنص ولرؤد المطلق اليوناني بترجمته العربية. فليدع
 الإرادة كان الزامي في ذكر هذه المطالب المتروكة حرفياً مع بذل الجهد في إبراز المعنى ولو كان ذلك
 أمراً يصعب التوفيق إليه. على أنّ هذه المطالب نرد هنا وفقاً للعدد العربيّ الذي اتبع في التواريخ
 الثلاث من ١ إلى ٥٤.

- ١- إنّ الجمال في البصر خاصّة
- ٢- هل كلنا خالد؟...
- ٣- كلّ ما يحدث...
- ٤- إنّ حقيقة النفس...
- ٥- كلّ النفس، منذ البدء...
- ٦- استيقظت غير مرّة...
- ٧- إنما كان شيء بعد الآخر...
- ٨- هل، مثل أن النفس...
- ٩- كلّ الكائنات
- ١٠- أرى للفرس إنّها أن تكون...
- ١١- الواحد هو كلّ شيء...
- ١٢- إنّ ما هو معروف بالهوي...
- ١٣- قال إنّ الزوج يترك المثل التي فيه...
- ١٤- لماذا الحركة الترددية...
- ١٥- إنّ الأكائيم في بعض الحالات...
- ١٦- لا تفرج النفس من الجسد، حتى لا تنطلق...
- ١٧- هل الأيس والحقيقة...
- ١٨- هل للأشياء الجزئية...

وما أكثر ما كان عند سماعه! أما أنصاره والمُؤيدين كانوا يُجالسونه يُفلسفه، فأولهم

- ١٩- لما كان في هذه الدنيا الشرور...
- ٢٠- ما اختر لو ما الأسلوب...
- ٢١- في العالم الروحاني...
- ٢٢- حل القس، أينما كانت...
- ٢٣- إن الرعدة ذاتها، أينما كان...
- ٢٤- إن ثمة حارقاً غيره...
- ٢٥- إن ثمة ما تُستبه بالقوة...
- ٢٦- إذا قلنا أن الإحساسات ليست انتمالات...
- ٢٧- في كل المجتمعات التي تتعرض القس، يجب...
- ٢٨- ما عسانا أن نقول إذا...
- ٢٩- لنا ثمة قد أرجأنا...
- ٣٠- على سبيل التهكم لولا...
- ٣١- لنا كما نقول...
- ٣٢- إن الزوج الحق...
- ٣٣- لنا طهر لنا، إذا...
- ٣٤- حل الكثرة؟...
- ٣٥- حل البصيرت البعيدة؟...
- ٣٦- إن السعادة...
- ٣٧- أما ما يُسمى المزيج الكلي...
- ٣٨- إن الله الذي يُدفع إلى عالم الكون...
- ٣٩- في ما يتعلق بالآلهة، حل...
- ٤٠- إذا قلنا إن العالم أزل...
- ٤١- إن الإحساسات ليست إنطباعية...
- ٤٢- أما الأسماء، فكم هي، وما هي؟...
- ٤٣- لنا كان، في ما يتعلق بما تُستبه...
- ٤٤- أما في ما يخص بالذات، فما الذي يبدو...
- ٤٥- إن الأزل والزمان...
- ٤٦- الحياة البنية والسعادة...
- ٤٧- من ناحية، حقاً...
- ٤٨- ما الذي يبدو في ما يتعلق بظك الأمور...
- ٤٩- حل يجب في الذي يعرف ذاته أن يكون مختلف الأجزاء؟...
- ٥٠- في ما يتعلق بالوقت، فهل هو إذا؟...
- ٥١- إن الذين يُحتمون من تبت الشرور...
- ٥٢- إن تغل الجرم...
- ٥٣- إن اللات واللام...
- ٥٤- هل يمكن القول أن ثمة فرقاً؟...

أَيْلْيُوس من إثيريّا واسمه بالضمبط جِيثِيَاثُوس. وكان يُقَدَّرُ أَفْلُوطِين^(٢١) أن يُسَمِّيَهُ إِيْمَرْيُوسَ
 بِالزَّهْدِ قَائِلًا: «أَنْ يُسَمِّيَ اسْمَهُ مِنْ لَفْظَةِ إِيْمَرْيَا (اللامعشورية) خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُسَمِّيَ مِنْ لَفْظَةِ أَوَّلِيَا
 (الاهمال)». ومن تلاميذه أيضًا طَيْب من ميثوبُولِيسَ اسْمُهُ بُولِيْثُوس، أطلق عليه أَيْلْيُوس لِقَب
 مِكْالُوس، وَهُوَ ذُو عُلُومٍ وَاسِعَةٍ لَمْ يُعْصِنِ لِمَتَّبِعِيهَا. وكان لأفْلُوطِينِ أيضًا صاحب من
 الاسْكَنْدَرِيَّةِ يُدْعَى لَهُ اسْتِكْرِيُوس الطَّيِّب، تَعَرَّفَ إِلَيْهِ فِي أَوَاخِرِ حَيَاتِهِ، وَلَزِمَهُ مُعَالَجَتَهُ حَتَّى
 ١٠ مَوْتِهِ، بَعْدَ أَنْ جُرِّدَ نَفْسَهُ الْإِفْلَاحَ عَلَى مَلْحَمَةٍ، فَاتَّكَسَبَ مَلَكَةَ الْفَيْلَسُوفِ الْحَقِّ. وَمِنْ
 جُلَسَاءِ الرَّجُلِ أيضًا زَوِيْكُوسُ الْأَدِيبِ وَالشَّاعِرِ الَّذِي صَحَّحَ نَحْوَ اثْنَيْتَا مِائَتَيْنِ مِنْ أَسْعُلُورَةِ
 ١٥ الْأَطْلَنْطِيكِ، شِعْرًا رَاقِيًا. ثُمَّ صَعَفَ بَصَرَهُ وَمَاتَ قَبْلَ أَفْلُوطِينِ بِقَلِيلٍ، / وَكَذَلِكَ مَاتَ بُولِيْثُوسُ قَبْلَ
 أَفْلُوطِينِ أيضًا. ومن خُلَّانِهِ أيضًا زَفَرُوسُ التَّرْبِيَةِ الْأَصْلُ الَّذِي كَانَ قَدْ نَزَّوَجَ مِنْ بِنْتِ
 زِيُوْدُورُوس، أَخَذَ أَصْحَابَ أَمُثُوس. وكان زَفَرُوسُ هَذَا أيضًا طَيِّبًا وَمِنْ الْمُفَرِّغِينَ إِلَى
 ٢٠ أَفْلُوطِينِ، وَهُوَ رَجُلٌ سِيَاسِيٌّ، شَدِيدُ الْوُلُوعِ بِالْأُمُورِ السِّيَاسِيَّةِ، فَكَانَ أَفْلُوطِينُ يُحَاوِلُ أَنْ
 يُهْدِيَهُ خِمَاسَةً مِنْ هَذِهِ الثَّانِيَةِ. وَقَدْ لَقِيَ أَفْلُوطِينُ أَنْ يُعَامِلَ الرَّجُلَ كَمَا يُعَامِلُ الْفَرَسَ أَهْلُ بَيْتِهِ
 ٢٥ كَمَا كَانَ يَلْعَبُ الْفُزْلَةَ فِي أَرْبَاعِهِ الَّتِي تَتَّعِ عَلَى يَدَيْهِ مِائَةً أَمِيلًا مِنْ مِثْرَانَا. كَانَتْ تِلْكَ الْأَرْبَاعُ وَلِلَّهِ
 كُنُفَرِيُوسُ الْمُقَلَّبِ بِفَرْمُوس، وَهُوَ أَشَدُّ أَهْلَ زَمَانِنَا حُبًّا لِلْفَضِيلَةِ، وَيُكَبِّرُ أَفْلُوطِينُ / وَيُخَضِّعُ
 لِأَمْلِيُوسُ خُفْيُوسَ الْخَفَاءِ الْمَالِحِ لِسَيْدِهِ، وَمُعَامِلِي، أَنَا فَرَفُوزِيُوسُ، فِي كُلِّ شَيْءٍ، مُعَامِلَةً الْأَخِ
 لِأَخِيهِ. كَانَ يَحْكُمُ أَفْلُوطِينُ نَحْوَ أَنَّهُ كَانَ قَدْ لَخَطَرَ الْحَيَاةَ السِّيَاسِيَّةَ. ثُمَّ إِنَّ مِنْ مُسْتَعْمِلِيهِ عِدَّةً غَيْرَ
 ٣٠ قَلِيلٍ مِنْ مَجْلِسِ الشُّيُوخِ، / وَهُمْ مَرْشَلُوسُ لَزَنْفُوسُ وَسَابِيْلُوسُ بِخَاصَّةِ الَّذِينَ كَانُوا قَدْ تَجَرَّدا
 لِلْفَلَسَفَةِ. وَكَانَ أَهْلاً مِنْ مَجْلِسِ الشُّيُوخِ رُوحَانِيَاثُوسُ الَّذِي كَانَ مِنْ زُهْدِهِ بِالْحَيَاةِ قَدْ تَخَلَّى عَنْ
 مَالِهِ كُلِّهِ وَصَرَفَ كُلَّ خَدِّهِ، وَتَنَزَّلَ حَتَّى عَنْ مَتَابِعِهِ. كَانَ قَدْ حَيَّنَ الْيَاثَا، وَمِنْ الْمَفْرُوضِ أَنْ
 ٣٥ يُفَرِّجَ / إِلَى الْقَمَحِكَةِ وَمِنْ حَوْلِهِ الْجَلَّادُونَ، فَمَا قُتِبَ وَلَا تَلَّى بِوَطْئِيَّتِهِ. بَلْ إِنَّهُ مَا هَادَ يَرُضُ
 لِقَابِهِ بِالشَّيْءِ فِي بَيْتِهِ فَإِذَا هُوَ يَجْمَعُ وَيُنْذِرُ بَعْضِي أَصْحَابِهِ وَخُلَّانَهُ، يَقَطِرُ هُنَاكَ وَيَنَامُ، وَيَأْكُلُ الطَّعَامَ
 يَوْمًا ثُمَّ يَدْعُو يَوْمًا، فَمَا يَطْعَمُ كُلَّ يَوْمَيْنِ إِلَّا يَوْمًا وَاحِدًا. وَكَانَتْ نَتِيجَةُ ذَلِكَ الزُّهْدِ وَالْإِهْمَالِ
 ٤٠ بِالْأُمُورِ الْحَيَاتِيَّةِ، أَنْ تَبْرِيحَ مِنْ ذَلِكَ الْمَقَاصِلِ بَعْدَ أَنْ لَبَّيْتَنِي بِهِ فَكَانُوا يَشْمَلُونَهُ عَلَى مُقْعَدِ سَيِّبِهِ.

(٢١) فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ إِسْمُ إِشَارَةٍ يُونَانِيَّةٍ لِيَنْتَقِلَ الْبَاحِثُونَ فِي مَا إِنْ كَانَ يُدْعَى عَلَى أَفْلُوطِينِ أَمْ عَلَى أَيْلْيُوسِ.
 وَقَدْ تَبَيَّنَا هُنَا بِرَبْعِهِ الَّذِي يُسَمِّيهِ إِلَى أَفْلُوطِينِ، وَهُوَ، فِي مَا تَرَى، الْوَجْهَ الْأَخْبَحَ نَظَرًا إِلَى تَرَاوِدِ الْفَتَى
 الْبِرْنَانِيَّةِ. وَالْأَمْرُ كَانَ الْحَالِ، كَمَا قَدْ بَيَّنَّا، هُنَا أَيْضًا، شَاهِدًا عَلَى إِسْمَالِ فَرَفُوزِيُوسِ فِي كِتَابَاتِهِ. هَذَا وَإِنَّا لَا
 نَرَى فِيهِ مِنْ أَنْ يُنَبِّهَ قَلًا لَا نَجِدُ مَبْدَأَ تَرْتِيبٍ أَوْ تَنْظِيمٍ فِي لَاحِظَةِ الْفَلَكِيَّةِ فِي هَذَا الْمَقْلَعِ. لِهَذَاكَ أَسْمَاءُ
 يَكْتَفِي بِإِعْرَافِهَا فَقَطْ، وَغَيْرَهَا يُرَوَى مَعَ بَعْضِ الشَّرْحِ، وَالتَّرَى تَرَدُّ عَلَى جَانِبِي مِنَ الْإِسْبَابِ فِي إِبْرَازِ
 شَحِيصَةِ صَاحِبِهَا. لَكِنَّ الْبَاحِثَ مِنْ ذَلِكَ هُوَ أَنْ لَاحِظَةَ «الْمَقْلَعِ» تَنْتَهِي بِاسْمِي قِصَرِ رُومًا وَرُوحَتِهِ كَمَا أَنَّ
 لَاحِظَةَ الْفَلَكِيَّةِ تَنْتَهِي بِاسْمِ فَرَفُوزِيُوسِ.

فأصبح بعد ذلك، يستعمل يديه بسهولة لَمْ يَكُن يُضَاهِيهِ فِيهَا حَتَّى أَصْحَابُ الْجَزْفِ الْيَدَوِيَّةِ فِي
وَسَاقَةِ أَيْدِيهِمْ، بَعْدَ أَنْ كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ قَطُّ أَنْ يَسِطَ رِاحَتِهِ. وَكَانَ أَفْلُوطِينَ يُجِبُّ ذَلِكَ الرَّجُلَ،
وَيَقْدِّمُهُ عَلَى الْجَمِيعِ بِالْمَدْحِ وَالْعُدَّةِ، وَيَتَّخِذُهُ تَلَامًا صَالِحًا يَضْرِبُهُ / الَّذِينَ يَهْتَمُّونَ بِالْفَلَسَفَةِ.
وَكَانَ فِي مَوْتِهِ أَيْضًا سِيرَ الْيُوسُ الْإِسْكَنْدَرَانِيَّ، الَّذِي كَانَ مِنْ مَخْتَرِي الْخَطَاةِ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ، ثُمَّ
انْقَلَبَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ يَطْلُبُهَا، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَتَوَقَّعْ عَلَى الْإِتِّخَالَعِ عَرَضَ غَيْبِ حُبِّ السَّالِ وَالرَّيَا فِيهِ. هَذَا وَإِنْ
أَفْلُوطِينَ أَخِيرًا كَانَ يَمَدِّنِي أَنَا أَيْضًا فِرْفُورِيُوسَ الصُّورِيِّ، مِنْ أَصْحَابِهِ الْمُفَرِّسِ إِلَيْهِ / وَدَدَ
وَجَدَّنِي أَمَلًا لِأَن يَكْفُلَنِي بِتَضَمُّنِ مَقَالَتِهِ (٩٣).

(٩٣) إِنَّ لَدَيْهَا إِذَا لَانَعًا كَامِلَةً عَنْ طَلَبَةِ أَفْلُوطِينَ الْآخَرِينَ.

١- أَيْلُوسِ الَّذِي قَدْ ذُكِرَ غَيْرَ مَرَّةٍ. وَلَا يَذْكُرُ لِه فِرْفُورِيُوسَ حَتَّى شَيْئًا مِنَ النَّاحِيَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ بَلْ
يَكْثُرُ بِإِبْرَادِ أُمُورٍ خَارِجِيَّةٍ. وَالْمُرْتَبِعُ أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ قَدْ مَاتَ عِنْدَمَا نُشِرَ فِرْفُورِيُوسَ نَفْسَهُ فِي حَيَاةِ
أَفْلُوطِينَ وَفَلَسُوحَاتِهِ.

٢- بُولِينُوسُ الْفَلَيْبِيُّ، وَهُوَ مِنْ خُزَلَاءِ الطُّلَبَةِ الَّذِينَ يَتَنَوَّفَعُ مِنْهُمْ لِسَانَتُهُمْ انْطِلَاقًا مِنَ الْأَطْلَاطُونِ وَمِنْ
أُجْدٍ مِنَ الْفَلَسَافَةِ أَوْ الْمُتَفَلِّسِينَ. كَذَلِكَ مِنْ أَمْرِ سَرَابِيُونِ (٥ : ٧ : ٤٦) وَبُولُومِيُوسِ (١ : ٩ : ٤٦).
٣- اسْتِكُوسُ (قَارَنَ مَعَ ٢ : ٤ : ١٦٢). وَالْغَرِيبُ أَنَّ فِرْفُورِيُوسَ لَا يَذْكُرُ شَيْئًا مِنَ الشُّرَةِ الْخَاصَّةِ
لِمَدْعَبِ أَفْلُوطِينَ الَّتِي كَانَ الرَّجُلُ صَاحِبَهَا وَالَّتِي كَانَتْ، عِنْدَ ذَلِكَ، مَعْرُوفَةً عِنْدَمَا أَخْرَجَ فِرْفُورِيُوسَ
نُشْرَتَهُ. وَلَا شَكَّ أَيْضًا فِي أَنَّ فِرْفُورِيُوسَ كَانَ قَدْ اطَّلَعَ عَلَى تِلْكَ الشُّرَةِ، وَالْمُرْتَبِعُ أَنَّهُ أَهْمَلُ ذِكْرَهَا
عِنْدًا حَتَّى يَكُونَ الْتَأَثُّرُ الْوَاحِدُ لِلْعِلْمِ لِلْفَلَطِينِ. وَلَيْتَ أَيْضًا حَتَّى إِلَى الْأَشْكَالِ الْمُنَوَّرَةِ الَّتِي وَفَّقَ لَهَا
الْمَوْلُفُ فِي الْجُمْلَةِ الْمَعْرُوفِ إِلَيْهِ فِي أَوَاخِرِ حَيَاتِهِ (٧ : ١٠ : ٤٦). صَحِيحٌ أَنَّ الْبَاحِثِينَ مُتَقَنُونَ عَلَى أَنَّ
هَؤُلَاءِ الْفَلَسِيفَةَ يَمُرُّونَ حَتَّى إِلَى أَفْلُوطِينَ، لَكِنَّهُمُ لَا يَسْتَفِيدُ ذَلِكَ مِنْ قِرَائِنِ الْقِسْمِ وَلَا لَيْتَ مِنْ قِرَاءَةِ الْجُمْلَةِ
مُبَاشَرَةً. وَلَيْتَ لَكِنَّهُمُ أَنَّ اسْتِكُوسَ اسْتَكْتَرَمَ الْأَسْلَ، الْأَمْرَ الَّذِي يُعْمَلُ فِي تِلْكَرَاقَةِ إِتْقَانِهِ فِي
الْأَلْمَى الْمُتَشَابِهَةِ فِي الْغَيْبِ مِنَ الْجِدَارِ عِنْدَمَا قَفَّ أَفْلُوطِينَ رُوحَهُ، وَاجْعَ حَاشِيَةِ (١١).

٤- زُوَيْكُوسُ. لَقَدْ تَرَجَّمَا «الْأَدِيبُ» وَصَفَ الرَّجُلَ بِالْيُونَانِيَّةِ عَلَى أَنَّهُ Χρῖστος. فَإِنَّ هَذِهِ الْأَخِيرَةَ
يَقْتَضِيهَا مَعْنَى philologos أَيْ «الْمُنَوَّرِ الْيَمِينِ بِحُسْنِ الْبَيَانِ بِشَرِّ مَا هُوَ بِصِيرٍ بِأَوَاخِرِ اللُّغَةِ
وَالْمَجْمُوعَةِ». كَمَا أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ تُرْجَمَ الْكَلِمَةُ الْيُونَانِيَّةُ ذَاتُهَا بِالْكَلِمَةِ «الْأَدِيبُ» الْمَعْرُوفَةِ بِالرَّجُلِ الَّذِي يَقُولُ
عَلَيْهِ حَتَّى أَنْ الْجَاحِظُ بِأَنَّ «الْأَدِيبَ». وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حَافِلَةَ أَفْلُوطِينَ لَمْ تَكُنْ تَقْبَلُ الْأَدِيبَةَ تَمَلُّكًا قَدْ
يُوهِنُهَا قَوْلُ فِيلُسُوفَا مِنْ تَجَنُّوسِ بَائِهِ تَحْوِي لُغَوِيٍّ وَلَيْسَ فِيلُسُوفَا (٥ : ١٤ : ١٩). هَذَا فَصْلًا عَنْ أَنَّ
هَذِهِ الْحَدِثَةَ كَانَتْ تَلَمَّ «مُخْطَبَةً» أَيْضًا مِثْلَ «مِثْرَاقِيَّةٍ». يُسَمِّحُ لَهَا أَنْ يَتَوَقَّعَ عَلَى جُلُوسَاتِهِمْ مَا كَتَبُوهُ فِي
الْفَلَسَفَةِ (٥ : ١٥ : ٤٥)، أَنَّمَا اِتِّمَامُ كُوسِ الَّذِي صَحَّحَ زُوَيْكُوسَ نَفْسَهُ فِيهِ شَاعِرٌ مُلَمَّحٌ مِنَ الْقَرْنِ
الْخَاصِرِ ق. م. وَهِيَ مِلْحَمَةٌ فِي «الْفَلَيْبِيِّ». لَقَدْ اشتهر اسمه فِي الْقَلِيدِ الْأَفْلَاطُونِيَّ، فِيمَا يَدْرُ. بَلْ
قَدْ تَهَنَّنَ عَنْ هِرْقْلِيَسِ الْبَطْنِيِّ (بِرِدْقَلَسَ، فِي إِيْطَالُوسَ، ٢٨) أَنَّهُ كَانَ سَطَّ تَقْدِيرِ أَفْلَاطُونِ ذَاتِهِ
وَإِكْرَامِهِ. وَإِنَّمَا كَانَ الْحَالُ، فَإِنَّهُ مَعْرُوفٌ مِنْ مَصَادِرٍ أُخْرَى، أَنَّ أَفْلَاطُونِيَّ حُصِرَ الْتِيَاصِرَةَ الرُّومَانِيَّةَ قَدْ
اِتَّخَذُوهُ عَلَى أَنَّهُ شَاعِرُهُمُ الْأَحَبُّ. أَنَّمَا الْإِتِّمَادُ نَهْوَ عَرَاتٍ آخَرَ لِحَوَارِ كَرِيْمِيَسَ الْأَفْلَاطُونِ وَتَعَرُوفِ
أَنَّ هَذَا الْحَوَارِ يَدْعُو حَوْلَ لِسُورَةِ جَزِيرَةِ الْأَطْلَتِيدِ الْمَشْهُورَةِ. وَمِنْ تَمِّ، عِنْدَ بَعْضِ الْإِخْتِصَاصِيَّينَ،
تَرْجُمَتُهُمْ لِلْكَلِمَةِ «الْطَلِيدِ» فِي الْقِسْمِ بِالْكَلِمَةِ «كَرِيْمِيَسَ» (هَرْدِر، ١٩٥٨، ج ٥، ص ٢١).

٥- زُفُوسُ الْمَرْيَمِيَّ. إِنَّ ذِكْرَ اسْمِهِ عَلَى أَنَّهُ مِنْ أَفْرَادِ حَفَلَةِ أَفْلُوطِينَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْآخِرَ لَمْ يَنْطَلِعْ =

ذلك لأن أفلوطين إذا كتب لم يُعَلِّق إعادة النظر في ما كتب، بل إنه ما كان يعود قط مرة واحدة إلى قراءته، لأن نظره لم يسمح له بأن يُعيد القراءة. فإذا كتب لم يُجَنِّح رسم حروفه ولم يُفصل مقاطعه بوضوح ولم يهتم بقواعد الإملاء، بل ظل يأخذ بالعمى فقط. وكنا جميعاً مُعجبين من الله بقي يفعل هكذا حتى مماته. كان يصحّ قصص موضوعه بينه وبين نفسه منذ البداية حتى النهاية. فإذا عمّد بعد ذلك إلى كتابة ما فُكّر فيه، أرسل أثناء كتابته كل ما نُظِم في

«تأماناً من لسوفه الإسكندرانيّة ما دام زئوس كان متروكاً من إلهة تيودوروس الذي كان صاحب أسبوس أستاذ فيلسوفنا كما معلماً تُعرف (راجع هنا الملاحية ١٥). فضلاً عن أنّ ورود اسم زئوس العربي. الذي يُعبر السبسية في روما وملك تسكن في أرمينيا يُطلعتنا عن قنصل للمغرب في الغرب. وكان هذا القنصل يأتي سنويّاً للزحف العربيّ نحو المستعمرات الرومانية والبيزنطية في أفطار الهلال الخصيب، وهو زحف، تحفل بذكره القصص اليونانية واللاتينية ابتداءً من أوائل القرن الثالث الميلاديّ.

٦- كستركوس المُلقب بترموس. لا يُسب إلى هذا الرجل حفة ظنيّة قط. صحيح أنه ورد في بعض المخطوطات لفظة يونانية تعني طائفة أهل زماننا امتلاكاً للفلسفة بدلاً من التي ترجمناها هنا «الطائفة» أو «الطائفة» في القنصلين متشابهتان كتابياً. لكنّ الباحثين يُجمعون على أنّ الكتابة الأولى خطأ. ويجدر التنبيه هنا إلى الفرق في وصف العلاقة الاجتماعية بين كستركوس والباطليّ امبيوس، ثمّ بين الرجل ذاته والسرّوني فرغوريوس: فهو بمنزلة الخادم بالنسبة إلى الأوّل وبمنزلة الأخ بالنسبة إلى الثاني. على أنّ فرموس هذا قد تمكّرت العلاقات بينه وبين فرغوريوس بعد موت أفلوطين، إذ أعلن دخوله من الأكشفة بأكل الخبث فكتب له فرغوريوس رسالة في الاعتذار عن أكل اللحم، فتردّد هنا كان قد فعل. (راجع Gaud, Vie de Porphyre, Bidez, ١٩١٤، ص ٩٩.

٧- مرقس أفرطوس. فقد دُعب بعض الباحثين أنّه الرجل الذي يرد اسمه في § ٢٠: ١٧ والذي زلج إليه لجنينوس (سيأتي ذكره في ما يلي) رسالة «في الغابات».

راجع: Die Vorherrschaft der Pannonier, A. Adaltdi, ٢٧، ١٥٣.

٨- سابثوس. لقد دُعت الاكتشافات الأثرية على أنّ الرجل كان في السنة ٢٦٦م «قنصلاً» في الدولة الرومانية أيّ أنّه كان يُشارك في الحكم الأميرالور جاليانوس. وسنعود إلى ذكره في ما يلي (§ ١٢: ١٦).

(١٦). (راجع Adaltdi, Die Vorherrschaft der Pannonier, No. ٢٤, ١٥٣).

٩- رومانوس، من أعضاء مجلس الشيوخ. إنّ تعيه وإلّا يعني أنّه في روما يُجمع بين سلطتي التشريع والقضاء. واللفظة اليونانية التي استخدمها فرغوريوس هنا كانت تُعبر أدقّ للدلالة على التقصّد بالمصطلح اللاتيني المُستخدم في مثل هذه النسخة. وهو «الخروج» من البيت والسير على «الطريق» المؤدية إلى المحكمة مركز الوظيفة في موكب من «الجلالدين» أو «أصحاب الرّزَم» (faisceaux). ويُظنّ أنّ النصّ هنا يتناول التّصويب في الوظيفة. فتصّد «الجلالدين» بيت «التّصويب» الجديد ليواكبوه من بيت إلى المحكمة. على أنّ يعود أفراد منهم، بعد ذلك، وفي عهد «الولاية» كلّ، إلى بيت المُشرّع القاضي لإحراسته بصورة مستمرة. فإنّ فرغوريوس أراد أن يصف هذا المشهد لتضمين السرفق ولا يترك الخشامة التي كان الناس يُحيطون بها أسنان أفلوطين

١٠- وبأنّي أخيراً فرغوريوس الذي يمدّ نفسه أقرب تلاميذ أفلوطين إلى الشّبح الاستدلال. وحسب للدلالة على ذلك أنّ يذكّر أنّ أفلوطين أنّه على تمسّك متلاحمة. فكلّاه يريد بهذا القول أن يبرز الأهمّ الأساسيّ الذي يُلمّحنا قومه إلى صحة نصّ التكمولات وكلّ ما يقوله الرجل عن أسناده

- ١٠ نفسه/، كَأَنَّهُ يَنْتَقِلُ عَنْ كِتَابٍ. وَلَوْ كَانَ فِي حَيَوَالٍ مَعَ أَحَدٍ اسْتَطَاعَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ اسْتِزَالِهِ فِي الْحَدِيثِ وَلِتَحْرِيفِهِ إِلَى مَا هُوَ فِيهِ مِنْ نَظَرٍ، وَبِحَيْثُ إِنَّهُ فِي وَاحِدٍ يَقْرَأُ بِمُتَلَزِمَاتِ الْجَوَارِ وَيَسْتَمِرُّ مُسْتَعْرِفًا فِي تَحْكِيمِهِ بِالْأُمُورِ الَّتِي كَانَ يَنْتَظِرُ فِيهَا. وَيَتَذَكَّرُ اسْتِزَالَاتِ مُحَدِّثِهِ لَا يَمُودُ إِلَى قِرَاءَةِ مَا كَتَبَ (لأنَّ نَظَرَهُ لَا يُسَاعِدُهُ عَلَى إِعَادَةِ الْقِرَاءَةِ كَمَا ذَكَرْنَا) بَلْ يَتَعَلَّقُ قَوْلًا بِمَا كَانَ يَلْبِسُ، كَأَنَّهُ لَمْ تَقْعُ فِتْرَةُ انْفِصَالٍ عِنْدَمَا كَانَ يَتَمَلَّثُ. كَانَ إِذَا مَعَ نَفْسِهِ وَمَعَ غَيْرِهِ مَعًا، وَمَا كَانَ اتِّبَاعَهُ إِلَى نَفْسِهِ لِيَضْمُفَ قَطُّ إِلَّا فِي سَاعَاتِ النَّوْمِ الَّتِي كَانَ يَتَمَتَّعُ عَنْهُ أَمْرَانِ: قِلَّةُ الطَّعَامِ فَكُنَّ كَانَ غَالِبًا لَا يَتَنَاوَلُ خُبْزًا، وَاسْتِزْفَارُهُ الْمُتَرَاوِلَ فِي أُمُورِ الرُّوحِ (٣٣).

(٣٣) لقد جعلنا كل هذا المقطع رقم ٨ بين قوسين لأنه يبرز وكأنه استطراد من فرورديوس لما سبق إلى ذكره عن نفسه، في آخر المقطع السابق، من أنَّ أفلاطون اكتشفه بتصحُّح مقالاته. فلم يكن بد من إبراء سبب الحاجة إلى هذا التصحيح وهو شُغف بصر الأستاذ وعدم ضيقه على إعادة النظر في كتاباته... كذلك تنصُّر الأثر، على الأكل، إن اعتدنا على أقوال فرورديوس. لكنَّه سبق إلى أن أعلننا في (٥: ٢: ١٥) على أنَّ بصر أستاذه لم يشحَّ إلا في أواخر حياته وتغيَّل فوته، فضلاً عن أنَّنا نعرف، من ناحية أخرى، أنَّ المُتَلَفَاتِ لم تكن منتشرة في أيام أفلاطون بظلمة أصبحت عليه لليوم وأنَّ المُتَلَفِينَ كانوا يلبسون، عندما يقدِّمون في الشَّرق، إلى من يقرأ لهم. أمَّا بعد ما تذكره فرورديوس من الهفوات في كتابة أفلاطون، فإنَّها لا تخصُّ بهذا الأخير وحده، بل تمتُّ كل شخص آخر من مقامه. فبعد إنشائه رُسم الحروف مثلاً هو صيغ يتحدَّث بكلِّ صانع في العلم، ويكثر باليسنى وشُسن الشُّبك ولا يهتَمُّ حُسْن الخطِّ. ثمَّ إنَّنا نعرف، من ترجمة المخطوطات الفريزية، أنَّ الكلمات ذاتها لم تكن مُصطَلَحَةً بعضها عن بعض، فليكنَّ يهتَمُّ النسخ أو الكاتب أن يصلَّ إلى المقاطع الصوتية بعضها ببعض. أمَّا الأخطاء الإملائية فهي من الأمور التي لم يَهْتَمَّ لها حساب مثلاً هو الحقل في رُومنا. هذا فضلاً عن أنَّنا نجد عند المؤرِّخ اللاتيني سريون (Sallustiana) (ت ١٦٧٨م) المُتَلَفَاتِ ذاتها في عريب من القليل نفسها، يُدَّعى إليها من أنَّه مُتَلَفَاتِ للمخطوطات المُصَوِّفَةِ في مكتبة الإسكندرية. لأنَّ كلَّ هذا الذي ذكرناه هنا يجهلنا بظنِّ بشيء من الحلول أقوال فرورديوس في المُعَدِّ الذي نحن إليه ولقدع بنا إلى اللُّزْمِ القويِّ أنَّ هذه الأخطاء لم يكنَّ التَّصحيح منها سوى التَّأثير فقط على الخطِّ التي كان فرورديوس قد نالها عند استناده لأفلاطون. لكنَّ هذا لا يعني أنَّه كان يصوِّر نفسه أعظمَ قدرًا من أستاذه في أصالة التفكير فهو لا يهتَمُّ بِإِصْبَاهِ بِالْأَفْلاطُونِ مُدَوِّناً بِكَيْهِ الزَّالِمِ فَوَكَأَهُ بِحُلٍّ مِنْ يَكْتَبُهُ. وقد ذهب برهيه (م، ج، ١٠، ص ١٠٠، حاشية ١١) في هذا المُعَدِّ إلى أنَّ فرورديوس قد يجرُّ بهذا القول إلى العادة المتألِّفة عند الفلاسفة يومئذ أن يقرِّروا حَقَّقَاتِهِمْ عَلَى التَّصَوُّصِ القَدِيمَةِ، ولا سيما نصوص أفلاطون وأرسطر. فأفلاطون يهتَمُّ في ذلك كله على حاشيته، ومن ثمَّ ما تُرَدُّ في التَّصَوُّصَاتِ مِنْ عَدَمِ الدَّقَّةِ فِي فُكْرِ نصوص أفلاطون. أمَّا في ما يمتَّحِنُ بِنصوص أرسطر، فإنَّنا لا نجد جملةً فَعْدَ وَارِدَةٍ بِحَرَفِيَّتِهَا، بل يكتفي منها بأنَّ يُشَدَّ إِلَى مُتَعَدِّهَا بِعَدِّ ذَاتِهِ. وقد أسهب برهيه في شرح ذلك كله في مقدِّمته (ص ١٢٧)، بِالْإِزْمِ القويِّ (الزَّوْمَاتِي) حيث لُفَّتِ المُتَلَفَاتِ الَّتِي قَدَّعَ عَلَى مُوسَوِيَّتِهِ وَبِجَمَّةِ مِلَامِهِ. لكنَّ هذه المُتَلَفَاتِ لَمْ تَكُنْ مُتَعَدِّ كُلِّ الْإِتِّعَاعِ. فالواقع أنَّ فرورديوس يهتَمُّ هنا وَصِفَ أستاذه، مُتَعَلِّقًا إِطْلَاقًا وَإِنَّا يَمْتَنِّزُ بِجِلَّةٍ فِي الدَّقَّةِ وَالْمَقَدَّةِ فِي الْأَمْنِ وَخَفِيفِ الْخَطِّ فِي عَالَمِ الْقَمَاعِي. وهي كلها صمات لم تُغَدَّرْ إِلَّا لِلْعَادِيَيْنِ مِنْ خِبَارَةِ الْكَلِمِ فِي الْفِكْرِ وَتَلَوِيهِ. وأنَّ يكون أفراداً خِلْفَةً أَفْلاطُونِ قَدْ تَنَهَّأَ إِلَى هَذِهِ الْمَزَالِا لَدَى اسْتِزْفَارِهِمْ، هُوَ غَيْرُ الدَّقِّيلِ عَلَى السَّوَرِ الْوَلِيَّ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ سِيَتِ الدَّقِّقِ =

رَكَانَ مِنَ الْمُتَرَسِّينَ إِلَيْهِ يَسْأَلُ: جِوَيْتَا أَلَمْ تَكُنْ فِي يَتِيمَاءَ، وَابْتِهَا الْمُسْنَاءَ أَيْضًا

جِوَيْتَا أَيْضًا وَبِثْلِ أَمَتِهَا، وَأَتَوَكَّلَا أَلَمْ تَكُنْ أَرَسْتُونَ إِيْن يَتِيمَاءَ خُوسَ، وَجَمِيعَهُنَّ حَيْدَ

مَشْهُوَاتٍ بِالْفَلَسَفَةِ. ثُمَّ إِنَّ الْمَكْتَبِينَ/ مِنَ الْأَشْرَافِ وَجَالًا وَبِثْلِ كَاتُوا، عِنْدَ ذُو أَجْهَلِهِمْ، يَأْتُونَ

بِأَرْوَاهِمَ ذُكِرُوا وَإِنَاءًا، وَيَتَهَدُّونَ إِلَيْهِ بِهِمْ وَيَكُلُّ أَمْوَالَهُمْ، كَأَنَّهُمْ أَمَامَ حَايِسٍ مُقَدَّسٍ مِنْ عَالَمِ

الْأَرْبَابِ. وَلِذَلِكَ كَانَ الْعُلَمَاءُ وَالْفَتَاةُ يَمْلِزُونَ عَلَيْهِ قُلُوبَهُ، وَيَنْتَبِهُنَّ بِوَلِيْمَتُنَّ/ الَّذِي كَانَ

أَفْلُوطينَ يُعْنَى بِتَرْبِيَتِهِ وَكَثِيرًا مَا يَسْتَمِعُ إِلَى مُحَاوَلَاتِهِ فِي تَعَلُّمِ اللُّغَةِ. هَذَا وَإِنَّهُ كَانَ يَنْتَبِهُ بِضَرِّ

جِسَابَاتِ الْأَوْصِيَةِ عَلَى حَوْلِهِ الْأَوْلَادَ وَيَذُقُّ فِيهَا عَنْ كَتَبٍ قَائِلًا: «مَا دَامَ حَوْلَهُ الْأَوْلَادَ لَمْ

يَقْطَعُوا إِلَى الْفَلَسَفَةِ فَلَا يَدْ لُهُمْ مِنْ أَنْ يَحْفَظُوا أَرْزَاقَهُمْ وَغَلَاتِهِمْ بِشَرٍّ/ نَسْرًا. وَمَعَ ذَلِكَ،

وَبِالرَّغْمِ مِنْ مُسَاعَدَتِهِ لِكُلِّ حَوْلِهِ الْكَلَسِ فِي مُشْجَلَاتِهِمْ وَمُحْوَمِهِمِ النَّمَاثِيَةِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَتَوَأَنَّ قَطْرًا

عَنِ الْأَنْصِرَابِ إِلَى أُمُورِ الزُّرُوعِ مَا دَامَ فِي حَالَةِ الْيَقَظَةِ. كَانَ لَطِيفًا أَبَدًا، طَرَحَ إِشَارَةً كُلَّ مَنْ تَصَلَّه

بِهِ جِلَافَةً. لَقَدْ أَقَامَ فِي رُومًا/ سِتًّا وَعِشْرِينَ سَنَةً، فَاتَّخَذَهُ الْكَثِيرُونَ حَكَمًا فِي خِلَافَاتِ نَشْئَتِهِمْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَدُوٌّ قَطْرًا بَيْنَ أَمَلِ الْحَكْمِ وَالسِّيَاسَةِ (٣٢).

=الفلسفي والهندسة الفكرية. على ذلك، مع ذلك، يجب علينا القول بأن لا نجد مثل تلك الأمثلة

والنمثلة في كل تقطيع التصريحات

(٣٢) إِنَّ الْأِسْمَ «بِيَايُخُوسَ» (٩، ٤) يَدُلُّ دَائِمًا، فِي الْمَصْرُوحِ الْيُونَانِيَّةِ، عَلَى أَصْلٍ سُورِيٍّ أَوْ عَرَبِيٍّ. هَذَا

مَعَ الْإِلْمِ بِأَنَّ لَتَامِيْلَ أَفْلُوطينَ، مَا عِندَ أَمَلِيُوسَ وَبَعْضِ النُّبُوخِ الزُّرْمَانِيْنَ الْمُشْجِينِ ٥، إِنَّمَا كَانُوا

يُقَصِّدُونَهُ مِنْ سُورِيَا أَوْ فَلَسطِينَ أَوْ الْأَسْكَندَرِيَّةِ. أَمَّا فِي مَا يَمْلِكُ بِالْمَقْطَعِ (٩: ٥ - ١٨) لَوَالَهُ يُشْتَمَلُ

عَلَى أُمُورٍ وَضْعِيَّةٍ تَشْرِيفِيَّةٍ تُقَرَّدُ إِلَى حَتِّ الْوَصَالَةِ فِي الْقَانُونِ الزُّرْمَانِيِّ. وَمَا كَانَ لِفِرْفُورِيُوسَ بِهَيْمٍ كَثِيرًا

مِنْ هَذَا الْقَانُونِ لِيُورِدَ وَضْعِيَّتَهُ مَنصُورًا بِالْمُلْكِ الشَّرْعِيِّ الْأَخْلَاقِيِّ الْقَدِيمِ. مَعَ ذَلِكَ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَتَبَّنَ

بِالذَّاتِ فِي الْأَفْظَافِ الْيُونَانِيَّةِ الْمُشْتَعَمَةِ حَتَّى مُصْطَلَحَاتِ الْقَانُونِ الزُّرْمَانِيِّ الْمُنْتَلَفَةِ بِالْأَصُولِ الشَّخْصِيَّةِ

فِي هَذَا الْمَجَالِ. الْأَمْرُ الَّذِي حَمَلَ بِهَيْمِهِمْ عَلَى أَنْ يَسْلُكَ فِي مَا إِنَّ لَمْ يَكُنْ أَمَامَ فِرْفُورِيُوسَ يَجْدُونَ

بِالْمُصْطَلَحَاتِ اللَّاتِينِيَّةِ ذَاتَهَا. وَبِمَعْنَى فِي ذَلِكَ كَلَامُ: Das römische Privatecht, M. Kraser, München, ١٩٥٥، ٢٢٩٩.

عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ الْأَحْزَافُ بِالْفَضْلِ لِأَفْلُوطينَ فِي أَمْرَيْنِ غَيْرِ الْوَدْعَيْنِ فِي

الْقَضِيَّةِ الزُّرْمَانِيَّةِ الْمُشْتَقَّةِ بِالْوَصَالَةِ، وَمَعَهَا الْأَحْضَامُ بِقَرِيْبَةِ حَوْلِهِ الْأَنْتَامَ وَبِإِزْوَاهِمَ فِي دَارِهِ. وَهَلْهُ يَدُلُّ

عَلَى الْمَلَاكَةِ اللَّطِيفَةِ الَّتِي كَانَتْ قَرِيبَةً بِهَيْمِ الْأَسْرَ الزُّرْمَانِيَّةِ الْمَشْهُورَةِ يَوْمَئِذٍ، وَالْجَدِيرِ الْمَذْكُورِ

أَنَّ أَفْلُوطينَ كَانَ جَسَّعَ يَشْفُوقِ الشُّوْطَانِيَّةِ الزُّرْمَانِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ يَكُونُ مِنْ مُنْذُهَا وَبَيْنَ لَمْ يَكُنْ رُومَانِيٍّ

الْأَصْلَ وَالْمَعْرُودَ. هَذَا وَإِنَّ لَنَا مِلَاحَظَةً تَالِفَةً فِي مُقْطَعَاتِنَا، وَهِيَ تَتَلَقَّى بِإِسْمِ الصَّبِيِّ الْوَالِدِ ذِكْرًا فِي

١٠٠٩. لَقَدْ أَقْبَنَتْ إِسْمَهُ حَتَّى بُولِيْمُونَ. فَإِنَّ الْأَجْتِهَادَ فِي مُرَاجَعَةِ الْأَصُولِ الْمُشْطَرَطَةِ حَتْمًا مُعْصَلٌ

قِرَاءَةً بِرَحْمَةِ وَمَعْرِفَةٍ عَلَى تِلْكَ الَّتِي يَتَعَبُ إِلَيْهَا هَتَرِي، وَبِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ هَذَا الْأَخِيرَ هُوَ صَاحِبُ أَحَدِثٍ

وَأَتَى شَرْعًا طَلْعِيَّةً لَكُنْصَا الْيُونَانِيَّةِ. فَإِنَّهُ يَتَقَلَّ «بُولِيْمُونَ» بِدَلَالَةٍ مِنْ «بُولِيْمُونَ». هَذَا مَعَ الْإِلْمِ بِأَنَّ هَذَا

الْإِسْمَ الْأَخِيرَ ذَاتَهُ يَرِدُ فِي مَا يَكُونُ (١١: ١٠) شَتْلًا بِهِ، وَلَا شَكَّ، إِلَى الصَّبِيِّ ذَاتِهِ. عَلَى أَنَّ مُخَالَفَ

أَيْضًا بِرَحْمَةِ فِي تَرْجُمَتِهِ رُوبَايَةَ فِرْفُورِيُوسَ عَنْ ذَلِكَ الصَّبِيِّ مِنْ أَنَّ أَفْلُوطينَ كَانَ يَسْمَعُ إِلَى مُحَاوَلَاتِهِ فِي

تَعَلُّمِ اللُّغَةِ، وَبِثْلِ إِعْرَافِ الْجَمَلِ وَتَصَرُّفِ الْأَعْمَالِ وَالْأَسْمَاءِ. أَمَّا بِرَحْمَةِ فَإِنَّهُ يَسْتَبْدِلُ «بِيلِمَ الْقَرِيْبِ»

بِشَتْلِ الْمُنْتَهَا عَالَمًا، فِي ذَلِكَ، إِلَى بَعْضِ الْمُشْطَرَطَاتِ الَّتِي تَرَى فِيهَا حَقَاقَةً فِي هَذَا الْمَكَانِ. وَنَاتِي =

١٠ إِنْ أَلَمِيُوسُ الْإِسْكَلِيَانِي أَحَدَ الْمُدْعِمِينَ بِالْقَلْبِ، وَتَلْمِذَ أَمْتِيُوسَ أَتَاهُ مُدَّةٌ وَجيزةٌ،
 كَانَ يُبَادِرُ أَفْلُوطِينَ بِالْأَحْتِيَالِ لِأَنَّهُ كَانَ يُحِبُّ أَنْ يَقْدَمَ عَلَيْهِ. بَلْ انْقَلَبَ عَلَيْهِ بِحَيْثُ رَاحَ يُعَارِلُ عَنْ
 سَبِيلِ السَّحَرِ لَأَنْ يَجْعَلَ مِنَ الْأَجُومِ تَحْتِ سَيْفِهِ طَالِبَهَا. فَلَمَّا أَحْسَنَ/ أَنْ مُحَاوَلَتَهُ تَوَزَّعَتْ عَلَيْهِ أَخَذَ
 يَقُولُ لَخَلَّاهُ لَأَنْ أَفْلُوطِينَ قَسَّاهِي مِنَ الْمَنَافَعَةِ بِحَيْثُ تَسْتَلِيعُ أَنْ تَرُدَّ التَّمَرِّضَاتِ الْمُوجَّهَةِ إِلَيْهِ
 عَلَى الَّذِينَ يُرِيدُونَ بِهِ شَرًّا. أَنَا أَفْلُوطِينَ فَكَلَنْ وَاعِيًا لِمُحَاوَلَاتِ أَلَمِيُوسَ، يَقُولُ أَنْ جَسَدَهُ
 ١٠ حَيْذَ كَانَ يَتَّقِي عَلَى ذَاتِهِ مِثْلَ مَرَّةٍ تُعْصَرُ/، فَتَنْكَشُ أَعْضَاؤُهُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ. وَقَدْ كَانَ
 أَلَمِيُوسُ أَكْثَرَ تَمَرُّضًا لِأَنْ يُصَابِ بِهِ وَشَيْءٌ يَنْفَعِي أَفْلُوطِينَ؛ فَكَتَفَ. وَالزَّافِعُ أَنَّ أَفْلُوطِينَ
 ١٥ كَانَ قَدْ فَعِلَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ التَّفَرُّقِ عَلَى غَيْرِهِ. جِلَّةٌ رُومًا أَحَدَ الْكَهَنَةِ الْمُنْصَرِّفِينَ/، فَتَمَرَّكَ إِلَيْهِ
 بِوَأَسْطَلَةِ أَحَدِ أَصْحَابِهِ، فَارَادَ أَنْ يَتَرْضَى مَا لَدَيْهِ مِنْ حِكْمَةٍ، وَهَمَّ أَنْ يَحْكُنَ أَفْلُوطِينَ مِنْ مُشَاقَّةِ
 حَيَّهِ الْخَاصِّ الَّذِي يُرَافِقُهُ، بَعْدَ امْتِحْنَانِهِ لَهُ. فَتَزَلَّ أَفْلُوطِينَ جِدَّ رُحْبَةٍ، وَنَمَّ الْاسْتِحْضَارُ فِي
 ٢٠ هَيْكَلِ إِبْرَاهِيمَ، وَهُوَ الْمَتَعَلِّ الْوَحِيدُ الْمَطْمَئِنُّ الْمَوْجُودُ/ فِي رُومًا عَلَى سَخِّ قَوْلِ الْمُصْطَرِّفِ.
 فَاسْتُدْعِيَ جِئِي أَفْلُوطِينَ لِلْحَضُورِ بِيَانًا فَخَضَرَ رَبِّ مِنَ الْأَرْيَابِ لَيْسَ مِنَ الْجَهَنِ فِي شَيْءٍ.
 لَقَالَ الْمُصْطَرِّفِ: «طَوْبِي لَكَ فَإِنَّ جَبَّتِكَ رَبِّ مِنَ الْأَرْيَابِ، وَلَيْسَ الَّذِي يَقُوفُ فِي جَانِبِكَ مِنْ
 ٢٥ عَالَمِ الدُّنْيَا». هَذَا، وَمَا أَمَكُنَ أَنْ يَقْلِي عَلَى الْمُسْتَحْضَرِ التَّلَوِّي سَوَالٍ، وَمَا لَيْتَ أَنْ اخْتَصَى عَنْ/
 الْحَيَاةِ إِذْ كَانَ أَحَدَ الْأَصْحَابِ الْخَاصِّينَ قَدْ حَقَّقَ الذِّكْرَةَ الَّتِي كَانَ يَتَسَكَّبُ بِهَا، إِنَّمَا حَسَدًا وَإِنَّمَا
 سَفُولًا مَا. كَانَ زَوْجُهُ إِذَا أَقْرَبَ الْجَهْنَ إِلَى التَّلَامِ الْأَلْمِي، وَمَا زَالَ هُوَ يَنْظُرُ بِوَجْهِهِ الرِّبَاطِي إِلَى ذَلِكَ
 ٣٠ الزَّوْجِ الْأَلْمِي. وَلِهَذَا السَّبَبُ وَضَعُ/ فَنَاقَهُ «الْجَبَّتِي» الَّذِي قَدَّرَ لَنَا قَرِيبًا؛ سَاحِلٌ فِيهَا أَنْ يُكَلِّمَ
 بِالْأَسْبَابِ الَّتِي تَوَدِّي إِلَى اسْتِيزَارِ بَعْضِ الْمُرَافِقِ الْمُتَلَوِّينَ عَنْ بَعْضِهِمْ الْآخَرِ - كَانَ أُولَمِيُوسُ مُجِيبًا
 لِلذَّبَائِحِ، فَحَسْبِي كُلِّ حَتْلَةٍ مِنْ حَتْلَاتِ الْأَهْلَةِ، وَكُلِّ حَيْدٍ مِنَ الْأَعْيَادِ الشَّنِيئَةِ. وَقَدْ هَمَّ بِرُومًا أَنْ
 ٣٥ يَضْطَجِبَ أَفْلُوطِينَ مَتَهُ، فَنَادَى لَهُ هَذَا: / «إِنَّ عَجِبَهُ الْأَيْكَةَ الَّتِي أَحْرَى مِنْ دَعَائِي إِلَيْهَا». أَنَا
 الْفِكْرَةُ الَّتِي دَفَعْتُهُ إِلَى هَذَا التَّيَاهِي، فَلَمْ تَسْطِيعْ أَنْ تَقْهَمَهَا وَلَمْ تُجِرِّدْ عَلَى السَّوَالِ عَنْهَا^(٣٥).

«الآن على ملاحظتنا للرابطة والأخيرة، وهي تتعلق بنهاية المقطع حيث نلاحظ على أن أفلوطين لم يكن
 له حدّ فط على صعيد السياسة. الأمر الذي يُعَدُّ إلى القول بما يتكلمه وهو المداد الذي يولججه على
 الصعيد الفلسفي. وهو موضوع يتكلم به فروفوريوس في مستهل المقطع الأخير الذي يرتبط مباشرة
 بالجملة الأخيرة من المقطع التاسع.

(٣٥) طاهر أن المقطع يتعلّق كله بالشّريعات، وهذه مكانة في التصوّعات لا تُنكرها فليعود إليها لئلا يجهل
 كلّ. لكن لا بُدَّ من أن نتولوها هنا بعض الإشارات، فكمّ جابًا التفاصيل المتعلّقة بالصّنع ذاته، إذ أن
 من شأن جعلها أن يكون شذيلات لما تبتته في الترجمة، فستطيع أن تستغني عنها.

أنا في ما يتعلّق بالشّريعات والحيكمت فلتنا في عصر أفلوطين وفروفوريوس بمخاضة نيسكن للفرائد أن
 يعود إلى فكرة المملوك للبتّي، في التّقاليد ديونونيوس الثاني، ثمّ «أرسطر والأرسطية عند»

١١ كان له فِرَاسَةٌ غَرِيبَةٌ فِي طَبَائِعِ النَّاسِ. حَدَّثَتْ مَثَلًا أَنَّ عَقْدًا ثَمِينًا لِلأَرْمَلَةِ يَكُونُ فِي سِرِّ
يَوْمًا، وَكَانَتْ تُعِيمُ فِي بَيْتِهِ مَعَ أَوْلَادِهَا وَقَوْرَةَ كَرِيمَةٍ. فَأَحْضَرَ الْخَدْمُ أَمَامَ أَفْطُولَيْنِ، وَأَحْذُ
يُخَدِّقُ بِهِمْ جَمِيعًا. ثُمَّ أَشَارَ إِلَى أَحَدِهِمْ قَائِلًا: «مَعْذَاهُ السُّلُوقُ». فَمَجَلَّدُوهُ، فَمَا زَالَ يُتَكَرَّرُ أَوَّلُ
الْأَمْرِ؛ ثُمَّ أَقْرَأَ آخِرًا وَسَلَّمَ مَا سَرَقَهُ. - وَبِئْسَ مَزَلِيهَ أَيْضًا أَنَّهُ كَانَ يَتَّبِعُ بِمَا سَيَكُونُ مِنْ أَمْرِ كُلِّ مَنْ
١٠ الْأَوْلَادِ الَّذِينَ يَعِيشُونَ مَعَهُ. فَحَيُّ بُولِيمُوسُ مَثَلًا قَالَ أَنَّهُ سَيَكُونُ مِنَ الْغَائِبِينَ، / وَلَنْ يُعْمَرَ
طَوِيلًا. وَمَكْذَاهُ كَانَ (٣٧). ثُمَّ إِنَّهُ شَرَعَ يَوْمًا بِأَتْنِي، أَنَا قَرْنُوثِيُوسُ، أَتَوَيْ التَّخْلُصَ مِنَ الْحَيَاةِ،
فَبَاغَرَنِي فِي عُمْرٍ دَلِيلِهِ حَيْثُ كُنْتُ أَقِيمُ وَتَقْلُكُ؛ وَقَالَ لِي أَنَّ تِلْكَ الرُّوحَةَ لَا تَصْدُرُ عَنْ حَالَةِ نَفْسِيَّةٍ
١٥ قَرِيبَةٍ، بَلْ عَنْ مَرَضِي السُّوَيْلِيَّةِ؛ وَأَشَارَ عَلَيَّ بِالسُّفَرِ. / فَتَنَسَّتُ مِنْهُ وَجِئْتُ إِلَى حِفْظَتِهِ حَيْثُ كُنْتُ

= «العرب». وَإِنَّ لَوَدَّ التَّمَنَّى فِي الْمَوْضُوعِ، فَعَلِيهِ بِالْمُرْسَلَاتِ التَّالِيَةِ:

- E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, 195, 285 sq.
- Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 24, 324.
- Ph. Merlan, *Plotinus and Magic*, *Iris* 44, 1953.
- R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienkulte* 3. Aufl., 130 sq.
- L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, I, N - Y (1923).

هَذَا وَلَيْسَ لِلْفَلَكَيْنِ الْعَرَبِيَّيْنِ إِلَّا أَن يَمُودَ إِلَى رِمَالِ إِخْوَانِ الصُّفَا وَمَشْهُورَاتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بِلَدِي فِي
الرُّوسِ الْمُنْعَوَلَةِ، مَثَلًا لِتَبَيُّنِ الْأَمْرِ الْوَاجِعِ الَّذِي خَلَقْتَهُ تِلْكَ السُّحْرَاتُ فِي فُرْقَانِهِ بِالْأَدَاتِ. كَانَتْ قَوْمُ،
خَالِبِ الْأَحْيَاءِ، عَلَى تَعْرِيفَاتٍ مَرَكَّبَةٍ بِالْحَدِثِ مِنْ شَأْنِهَا، فِي إِعْتِقَادِهِمْ، أَنَّ تَجَسُّدَ الْإِنْسَانِ تَحْتَ تَأْثِيرِ
قُوَى الْأَفلاكِ. وَلَمْ يُتَكَرَفْ بِالنَّمَاعَةِ عَنْ ذَلِكَ التَّأْثِيرِ إِلَّا لِمَنْ كَانُوا يَتَصَوَّرُونَ فِي تَصَافِ الْأَوَّلِيَّةِ،
وَالْفَلَاسِفَةِ مِنْهُمْ، وَهِيَ ظَهْرَةٌ يَحَاوِلُ أَفْطُولَيْنِ ذَلِكَ (٤، ٤، ٤٤) أَنْ يُمَلِّئَهَا بِتَأْوِيلٍ وَضِيعِيٍّ يَسْتَسْمُوهُ
الْعَقْلُ الْبَشَرِيُّ. وَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ يُنْظَرُ إِلَيْهَا فِرْفُورِيُوسُ، فِي مَقْطَعَاتِهَا، فِي خِلَافَتِهَا بِأَفْطُولَيْنِ. عَلَى أَنَّ
الْأَصْلَ الَّذِي ثَرَّةَ إِلَيْهِ كُلِّ تِلْكَ التَّعْرِيفَاتِ وَالنَّمَاعَةِ مِنْهَا إِنَّمَا هُوَ تَصَوُّرُ الْبُطْلِ أَوْ الْوَالِدِيِّ مَلُوفًا بِزَلْزَلِ
أَهْلِي هُوَ شَيْطَانُ الرُّجُزِيِّ. كَذَلِكَ كَانُوا يَتَصَوَّرُونَ لَفِيثَاغُورُسَ مَثَلًا قَوِيًّا أَوْ عَظِيمًا أَوْ عَلَى الْأَقْلِ دَوْنَهَا
مُتَبَيِّنًا فِي الْفَلَكِ (رَاجِعْ بِمِجْلُوحُوسُ، حَيَاةُ فِثَاغُورُسُ، ٣٠).

وَأَيُّمَا كَانَ الْأَمْرُ، فَإِنَّ أَفْطُولَيْنِ ذَلِكَ لَمْ يَنْجُ مِنْ كُلِّ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتِ الْأَسْطُورِيَّةِ، وَهِيَ يُنْظَرُ إِلَيْهَا، مِنْ
جِلَالِ خِلَافَتِهِ، وَاقْتَرَأَ رِمَالًا يَحَاوِلُ أَنْ يُوَرِّدَهُ مِنْ زَاوِيَةِ فِلَسُفِيَّةٍ وَضِيعِيَّةٍ يَصْطَدُّهَا قَرِيبُ مُرِيدِهِ أَوْ تَلْمِيْزِهِ
إِلَى تَطْهِيرِ بِلْعَانِهِ وَتَغْيِيرِهِ. وَبِهَذَا الْمَعْنَى يَجِبُ تَأْوِيلُ قَوْلِهِ فِي الذَّبَائِعِ الَّذِي يَكْذِبُهُ صَدِيقُهُ أُولِيُوسُ إِلَى
أَنْ يَفْرُقَهَا إِلَى الْأَلْهَةِ. فَإِنَّهُ يَرَى تِلْكَ الذَّبَائِعَ مُتَجَرِّدَةً مِنْ حَرَكَاتِهَا وَشُعَاعَاتِهَا لَا مَعْنَى لَهَا، بَلْ يُحْكَمُ مِنْهَا
وَيُسْتَبَدُّ لَهَا بِمَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُبَيِّنَ الْإِنْسَانَ فِي حَقِيقَتِهِ الْكَامِلَةِ، وَهِيَ كَوْنُهُ مُعْطَمُ الْأَرْمَلَةِ وَفِيكَالِهَا. وَقَدْ
وَحَدَّثَنَا مِنْ تَلْمِيْزِهِ فِرْفُورِيُوسُ أَنَّهَا قَبِيْثَةٌ لَنَا أَنَّ هَذَا الْآخِرَ قَدْ تَتَبَّعَ بِتَسْلِيمِ اسْتِئْذَانِهِ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ. فَكَانَ
(مَصَل ١٤ - ١٦) وَهِيَ الْإِخْطِلَاعُ عَلَى أَكْلِ الْأَحْمَرِ حَتَّى بِيْدَازْ Vie de Porphyre 2. ١٩٦٤
الْقَهْرَمَةِ.

(٣٦) إِنَّ الْغَائِبَ يَجِدُ مَثَلَهُ الْخَلْقَ عَنْ الْقِرَامَةِ وَأَسْمَاوَاتِ التَّحْكَمِ وَالْأَوَّلِيَّةِ فِي كُتُبِ الْمُنْصَرَّفَةِ. رَاجِعْ
مَثَلًا التَّزْلِيَّ، إِسْمَاءَهُ هَلْمُوسُ الدِّينِ، الرَّابِعُ الثَّالِثُ، الْكِتَابُ الْأَوَّلُ وَالْقَوِيُّ: شَرَحَ حِفْظَتِ الْقَلْبِ، وَرِيَاةَ
النَّفْسِ.

فَدُ سَمِعَتْ بِرَجُلٍ ذَلِيعِ الصَّيِّتِ، يَجِيءُ فِي لَيْلَتَيْتَيْنِ، يُسَمُّهُ فِرْعَوْنُسُ. وَهَكَذَا نَجْتَوِثُ مِنْ رَغْبَتِي فِي الْمَوْتِ. وَلَكِنْ ذَلِكَ حَالٌ يَتِي وَيَتِنُ الْبَقَاءُ إِلَى جَانِبِ أَفْلُوطينَ حَتَّى مَوْتِهِ (٢٧).

١٢ كَذَلِكَ الْإِمْبَرَاطُورُ جَالِينُوسُ وَزَوْجَتُهُ سَالْوْتِيَا يَتَكْرَّمَانِ أَفْلُوطينَ وَيَخْتَرُمَانِهِ كَثِيرًا. فَحَاوَلُوا أَنْ يَسْتَنْزِلُوا ذَلِكَ الْمُصَدِّقَ، وَطَلَبُوا تَرْجُمَهُ مَدِينَةً، قِيلَ إِنَّهَا كَانَتْ فِي كَثْبَانِيَا وَأَحْبَبَتْ بِعَدِ ذَلِكَ خَرَابًا. حَتَّى إِذَا وَصَلَتْ وَجِيتَ مَعَ مَا فِي جُودِهَا مِنْ لَوِيَاةٍ. وَتَقَدَّرَ مِنْهُمْ أَنْ يَسْكُنَهَا بِالْمَلُوكِ الَّذِي سَمَّاهُ أَفْلَاطُونُ، وَلِهَذَا يَكُونُ اسْمُهَا «أَفْلَاطُونُوتُولِيْسُ». ثُمَّ وَعَدَ الْإِمْبَرَاطُورُ بِأَنْهُ سَيَقِيمُ هُنَاكَ مُتَعَزِّلًا مَعَ أَصْحَابِهِ. وَكَانَ مِنَ الْمُتَمَكِّنِ أَنْ يَتَحَيَّرَ لِلْفَيْلُوسُوفِ مَا لَرَادَ لَوْ لَمْ يَهْجُلْ دُونَ ذَلِكَ بَعْضُ سَائِلِيَةِ الْبَلَاطِ حَسَدًا أَوْ بَغْضًا أَوْ لِسَبَبٍ رَدِيٍّ آخَرَ (٢٨).

(٢٧) إِنَّ بَعْضَ الْبَاحِثِينَ يَرَى فِي كُلِّ هَذِهِ الْقِصَّةِ ظُلُومًا مِنْ فِرْعَوْنِيُوسِ إِلَى خُصُومَاتِ ثَلَاثٍ مِنْ أَفْرَادِ حَلِيقَةِ أَفْلُوطينِ الْيُورَانِيَّةِ. بِمَا دَفَعَ ذَلِكَ الْأَخِيرَ إِلَى أَنْ يَبْهَدَ عَنْهُ السَّيِّئَ تَلَامِيذَهُ بِسَبَبِ أَنْ يَسْتَطِيعَ أَنْ يَمُتَ إِلَيْهِ، بِعَدِ قَلِيلٍ بِمُخْطُوطَاتِهِ الْأُخْرَى، فَتَجَمَّلَ بِذَلِكَ وَصِيَّةً عَلَى أَتْلَاةٍ، وَكَانَ يَكْتُفِيهِ بِشَرَحِهَا (رَاجِعِ الْقِسْمَ ٩٩: ١٥١). لَقَدْ كَانَ فِرْعَوْنِيُوسُ يَوْمَئِذٍ فِي أَوَّلِ الْأُرَبِيَّاتِ مِنْ خُبْرِهِ، وَدَفَعَ الْحَادِثَاتِ فِي السَّنَةِ ٦٨ م، أَيَّ بَعْدِ أَنْ كَانَ أَفْلُوطينُ قَدْ وَضَعَ مَقَالَهُ الْخَبِيرَ فِي الْإِنْشَارِ (٩٠١). أَنَا تَوَجَّهْتُ فِرْعَوْنِيُوسَ إِلَى صَفِيَّةٍ قَرِيبَةٍ كَانَ لَوْجُودِهِ تَمُكِّنُ سَبَبِي لَهَا فِي الْفَلَسَفَةِ يَوْمَئِذٍ، لَكِنْ الْوَالِدُ أَنَّ الرَّجُلَ يُسَرِّحُ بِأَنَّهُ لَقَدْ هَضَمَ الْجُزْءَ الْإِيطَالِيَّةَ لِمَعْلَاةٍ مَا لَهُ هُنَاكَ بِرَجُلٍ يَمُرُّ بِهِ سَاعِدًا.

(٢٨) يَجِبُ أَنْ نُشِيرَ أَوَّلًا، فِي مَا يَمُكِّنُ هَذَا الْقَطْعَ، إِلَى تَاحْتِيَيْنِ إِخْفَافِي فِي قَلْبِهِمَا عَنْ الْبِرْتَانِيَّةِ مِنْ قَرِيبَةِ بَرْمِيَّةٍ. أَنَا الْأَوَّلَى لَقَعْتُ فِي الشُّعْلِ الثَّلَاثِ مِنَ الثَّقَنِ الْبِرْتَانِيِّ، وَهِيَ، فِي مَا نَرَى، إِهْلَافَةٌ شَائِعَةٌ نَاجِمَةٌ مِنْ كَسَالَتِهِ نَاكِ إِسْمِ الْمَدِينَةِ الْأَوَّلَى فِي السُّخْطُوطَاتِ. وَغَدَ تَرْجُمَهَا بِرْمِيَّةٍ بِمَا هِيَ pour les philosophes. وَأَنَا الثَّانِيَّةُ فَتَمَلَّنُ بِقَسَمِ أَفْلُوطينِ أَنَّ يَفْرُسَ «قَوَانِيْنِ» أَفْلَاطُونِ فِي مَدِينَتِهِ الْمُؤَسَّسَةِ. فَإِنَّهُ لَيْسَ بِهِيَ الْقِيَدُ بِمَا وَرَدَ فِي الْكُتُبِ الْمَعْرُوفَةِ بِهَذَا «الْقَوَانِيْنِ» وَالَّذِي وَصَفَهُ أَفْلَاطُونُ، بَلِ الْقِيَدُ بِقَالِهِمْ شَيْخُ الْفَلَسَفَةِ إِجْمَالًا بِالْوَجْهِ الَّذِي يَبْدُو عَلَيْهِ مِنْ خِلَالِ مُدْخَلِهِ مُنْظُورًا إِلَيْهِ بِكُلِّيَّةٍ. أَنَا مَا يَنْفَعُ فِرْعَوْنِيُوسَ حَوْلَ خِلَافَتِ أَفْلُوطينِ بِالْإِمْبَرَاطُورِ جَالِينُوسِ وَامْرَأَتِهِ فَهِيَ كَثُرَ يَخْتَلِفُ عَنْ ذَلِكَ الَّذِي كَانَ شَائِعًا قَبْلَ مَا أَتَتْهُ الْأَهْلَاءُ الْمَدِينَةِ. لَا شَكَّ أَنَّ كَانَ بَيْنَ أَفْلُوطينِ وَالْبَلَاطِ الْأَمْبَرَاطُورِيِّ حِيلَاتٌ تُسْتَعْدَدُ عَلَى الْأَوَّلِ إِلَى الْمُشَادَّةِ الَّتِي كَانَتْ قَرِيبَ الرُّجُلِ وَحَاطِيُوسُ، وَهُوَ مِنْ مَجْلِسِ الشُّرُوحِ الْيُورَانِيَّةِ، وَكَانَ قَدْ مَيَّنَ خُصْلًا فِي السَّنَةِ ٦٦ م. وَلَكِنَّهُ لَا نَعْلَمُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فِي مَا يَخْتَصُّ بِذَلِكَ الْمَحَلَّاتِ. فَمِنْ الشُّكْلِ أَنَّ تَزِيدَ عَلَى أَنْ تَكُونُ مَجْرَدَ حِيلَاتٍ قَائِمَةٍ رُبَّمَا أَحْسَنَتْ جَالِينُوسَ لِأَنَّهُ كَانَ شَرُودًا يَمِيلُ إِلَى الْفِرَاقِ الْهَلَسَنِيِّ (رَاجِعِ L. Wickert & R.B. Leclercq رقم ٨٤، ص ٣٦٨). لَكِنْ التَّرْجِيحُ أَنَّ كَانَ يَتَمَلَّنُ تِلْكَ الْمَحَلَّاتِ وَسَبِيلَ لَطِيفِ الْجَزْبِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ بَعْضِ أَفْرَادِ مَجْلِسِ الشُّرُوحِ مِنَ الْمُتَعَزِّلِينَ إِلَى أَفْلُوطينِ. ذَلِكَ لِأَنَّ مِنَ الشَّاسِعِ عَلَيْهِ أَنَّ الْخِلَافَتِ بَيْنَ مَجْلِسِ الشُّرُوحِ وَالْبَلَاطِ الْأَمْبَرَاطُورِيِّ لَمْ تَكُنْ أَبَدًا عَلَى خَيْرٍ مَا يُرَامُ.

نَالِوَالِدُ أَنَّ أَقْوَالَ فِرْعَوْنِيُوسَ عَنْ خِلَافَتِ أَفْلُوطينِ بِجَالِينُوسِ لَا تُقْنِي كُلَّ مَا دَعَبَ إِلَيْهِ جُلُ الْبَارِ الْبَاحِثِينَ الشَّاسِقِينَ مِنْ أَمثال:

- Max Wundt, Florio, 1919, 36 sq.

- A. Alzidi, Die Vorherrschaft der Pantheismus im Romerreich und die Reaktion des Heiden -

١٣ كان في مجالس حاضره البديهة، فانورا على ايتكار المعاني المفيدة وضبطها. انا كلامه، فلا يخلو من لكمة، وقد تسرب بعض الأخطاء اللغوية إلى كتاباته. وفي حديثه كان روجه يمسك نور وجهه وصفة ذميه. وما كان أجمله آنذاك: فضلا عن/ الطرف الذي كان يتحلّى به دائما.

كان يتصبب روجه عرقا ويرافق سذلة قوله أسس ولطف مع من يسألونه. ولقد بقيت، انا فرغوريوس، مدة ثلاثة أيام أسأله عن كيفية اتحاد الشمس بالجسد وهو لا يني يديلي پيراميته.

= Iura unter Gallienus, in 25 Jahre römisch-germanische Kommission, 1930, 11 - 51.

لقد تصور ذلك الباحثين وغيرهما جالينوس سابقا لمن بعده من الأباطرة المشاهير، مثل ثيسيبانيوس وبوليانوس، أن تحصلوا دعاءا أسباطوريتهم على نهضة أخلاقية من سبيل التعليم والثقافة. فنجعلوا أنطالون من أساطين تلك النهضة التي تزول على وجهين: وجه أول ينجح على أن القصد من النهضة حثّ اللبنة على تكاوم الأخلاق من طريق الفلسفة. والوجه الثاني يؤخذ على أن تلك النهضة خلقة وضمت في مقابل لون التفكير الجديد الذي نشأ عن انتشار الدين المسيحي يومذاك. لم يكن الأمر بطور جيد إذ يواجه هذه الذين بالاضطهاد المنهك. لمحاول أن يقيم في روجه تيارا يماكسه وهو يترك السيرة التي يقرضها الفكر الذين الوثني بالوجه الذي أخذ يدور عليه في الثقافة الهلنستية القديمة. لقد أقيمت الأبحاث الحديثة للحدثة أن شيئا من ذلك كله لم يكن، بل أن اللوطين لم يكن من شأن أن يبرز للناس «مصلحته المرو هوسلا». وإذا نظرنا إلى مذهبه كلاً، فإننا لا نستطيع أن نصوره بما ظهر عليه بعض المفكرين بعده، وكان فرغوريوس هو الذي نقده لظهورهم بل كان السابق إلى ما وضعوه من مذهب. على أن هذه المطالب هي التي أدت إلى اختلاف شخصية المفكر الذين الوثني الهلنستي، مثلاً نجسدت بالمثل المفكر الأسطوري ابولونيرس الثاني الذي أظهوره ليسولا وصاحب كرامت (راجع الانتقال ح في دائرة البستانية). فإلى هذا البطل الأسطوري يستند القول النذل على رغبة هؤلاء المفكرين المتأخرين في التثريب، بل الترف، إلى البلاط الأسباطوري وحاشيته. كان يقول في لبهم ثيسيبانيوس: «لا يمشي الحكيم ما دمت في كنف الأكفلة (راجع ابولونيرس اليوناني ٥، ٣٣ - ١٣٥ لم يريده، م. ج. ١، ص ١٤، حاشية ٢)، أي في دعاء الأسباطور الذي بشخصه تظهر الأكفلة للناس.

لذلك كله لا تسرب نضل أنطالين في نصيبه لعديته. فقد نسب فرغوريوس هذا الفضل إلى رداة متاوي استنف، لكن لا أن تسلم لوجيا في ما إن لم يعد هذا الفضل إلى عدم اكترت الأسباطور ذاته بذلك التقييم للأسباب التي ذكرت. بل الواقع أن ما يمتنا أكثر من ذلك كله، هي النهاية السلبية التي دعت أنطالين إلى أن يرب في غريم تلك المدينة. لم تكن هذه النهاية إنشاء مركز للسلطة في الأخلاق والفلسفة. بل أن تكون إنشاء منطقة بلوي إليها هو، مع جلساته وغيرهم من الفلاسفة طلباً للراحة والامتجاس، كما ظهر بعضهم (راجع I. V. Willamowitz 3, Glaube der Hellenen 2, 524). فالترجيع أنا نستطيع أن نؤرخ طلبه إلى الأسباطور في السنة ٢٦٦، أي تلك التي كان فيها صاحبه ساينلوس قصلاً، وكان إفا تحربه إلى البلاط الأسباطوري على لشفه وأكاده. ولا نستغرب أن يكون أنطالين قد انتهزها فرصة شجج له، إن شجع طلبه، أن يتر من روما عارفاً للتخلص من الأسباط التي كان متصلاً بها، وهي حاشية بالأساس يكرها الكثير من أفراد مجلس الشيوخ لتكدير الحز على الأسباطور. ولرهما كانت تلك الأساس هي التي دعت فرغوريوس إلى أن يترك بالانتحار الذي وصف أنطالين سبه بأنه «مرض السويداء». (راجع الحاشية ٢٧).

فدخل علينا أخدمهم، واسمهم ثوماسيوس، وقال إنه يريد أن يسمع كلامنا مُسَمِّعاً بصلح لأن يُدَوِّنَ
 بالكتابة، ولا قبل له بغيره يثل هذا، إذ كان يسأل فرغوريوس ويُجيبه أفولطين. فقال له
 ١٥ أفولطين: «لَوْ لَمْ يَطْرَحْ فرغوريوس الأسئلة لأَجَلْ حَلِّ الصُّعُوبات، لَمَا اسْتَغْنَيْنَا أَنْ نُزِيلَ
 شيئاً جديداً بِأَنْ يُذْفَعِ للكتابة» (٣٩).

١٤ أسلوبيه في الكتابة موجزٌ بليغ، قَلِيلُ الألفاظ كَثِيرُ التعلاني. تَمَلَّكْ مَنَعَةً مَوْضُوعَهُ عَلَيْهِ
 أَمْرُهُ، فَتَكَلَّمْ عَنْ التَّوَالِدِ، سَوَاءَ أَكَانَ يُحَبِّدُ مَا يَقُولُ أَوْ يَعْرِضُهُ عَرْضاً فَقَطْ. لَئَلَّا جَدَّدَتْ كِتَابَاتُهُ
 ٥ مَزَاجاً غَيْرَ مُلْحَظٍ مِنْ تَعَالِيمِ الرُّوَّاقِيَّةِ، وَتَعَالِيمِ الْمَشَائِينِ؛ وَطَالَمَا حَمَدَ أَيْضاً إِلَى مَا وَارَاهُ
 الْعَلِيَّةُ، لِأَبَسَطُو. وَلَمْ يَخَفْ عَلَيْهِ الْمَشْهُورُ مِنْ نَظَرِيَّاتِ الْفَلَسَفَةِ وَالْحِسَابِ وَهَلْمُ الْجَبَلِ وَهَلْمُ
 الإِنْصَارِ وَالْمَوْسِقَى، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَحْنُ مُعْتَدِاً لِمُعَالَجَةِ تِلْكَ السُّلُوكِ مُعَالَجَةً ذَهَبِيَّةً. وَفِي مُسْتَهْلِ
 ١٠ خَلْقَاتِهِ كَانَ يَبْرَأُ عَلَيْهِ أَوَّلَ شُرُوحِ لَيْبِيئُوسٍ أَوْ كَرُونِيوسٍ أَوْ نُونِيوسٍ أَوْ هَبُوسٍ أَوْ أُنِيكُوسٍ،
 وَمِنْ الْمَشَائِينِ أَسِيَابِلْيُوسٍ، وَاسْكَنْدَرُ وَلَنْدُسْتُوسَ... أَوْ غَيْرِهِمْ حَسْبَمَا يَتَقَنَّنُ لَهُ (٤١). فَلَا يَحْتَقِي
 ١٥ بِقِرَاءَةِ تِلْكَ الْمَشْرُوحِ فَقَطْ، بَلْ يَأْتِي هُوَ بِنَظَرِيَّاتٍ يَتَكَبَّرُهَا مِنْ جَنْدِهِ، وَتَفْسِيرَاتٍ يَرْسِلُهَا مُطَبَّعَةً
 بِرُوحِ أَلِيُوسٍ. عَلَى أَنَّهُ سَرَّحَانٌ مَا كَانَ يَنْهِي ذَلِكَ قُلَّةً، يَقُولُ بِإِيجَازٍ مَعْنَى مَا تَكْطُرِي عَلَيْهِ
 الظُّلُمَةُ الْعَمِيقَةُ ثُمَّ يَنْهِي وَيَوِّف. فَرُبَّ حَلَّتِهِ يَوْمًا مَقَالُ لَيْبِيئُوسٍ فِي الْأَصُولِ، وَفِي الْمَوْجِ
 بِالْقَدِيمِ. فَقَالَ: إِنَّ لَيْبِيئُوسَ لَمِنْ أَهْلِهِاءِ الْمَلَكَةِ، وَقَدْ نَسِ قَطُّ بِالْفَيْلَسُوفِ (٤١). - دَخَلَ

(٣٩) لَدَدَ خَلْقَاتِهِ فِي تَرْجُمَاتِهِ ل (١٣: ٣ - ١) جُمْلَةً زَرَدَ فِيهَا كَلِمَةُ «بِحَسَبِ الْفَلُوطِينِ فِي لَفْظِهِا وَيَذَكِّرُهَا
 فِرغوريوس بِاللُّغَةِ الصَّحِيحَةِ»، وَهِيَ لَا تَلِدُهَا بِهَا هَذَا الْمَعْنَى، فَضْلاً عَنْ ذَلِكَ الصَّحِيحِ لَا يَنْبَغُ إِلَّا بِذِكْرِ
 اللَّفْظَةِ الْهَرَنْتَايَةِ مَدْمُوكَةً تَمَّ تَمْسُكُهُ. كَمَا أَنَّ أَيْضاً تَرْجُمَةً بَرَحِيَّةً فِي قَلِّ الْجُمْلَةِ الْآخِرَةِ هَذَا، وَلَوْ
 كَانَتْ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تَخْلَفُ مِنْهَا مَشْكُوكَةً فِيهَا فِي الْمَخْطُوطَاتِ؛ وَهُوَ أَمْرٌ دَلَّ عَلَيْهِ بَرَحِيَّةً فِي جَوَازِ
 نَصْحِ الْمَخْطُوطَاتِ. لَكِنَّهُ لَمْ يَلْمِزْ فِي تَرْجُمَتِهِ. وَأَيُّهَا كَانَ الْحَالُ، فَلَنْ شَيْئاً مِنْ هَذَا لَا يَنْتَهِي الْمَعْنَى
 الْمَنْصُودُ، وَهُوَ مَقْصُودٌ. رَاجِعْ بَرَحِيَّةً م. ١٠٠ ج. ١٦، ص. ١٥.

(٤٠) أَنَا فِي مَا يَحْتَقِنُ بِالنَّزِيعِ خَيْرَ التَّعْلُوقِ (١٤٥، ٥) مِنْ تَعَالِيمِ الرُّوَّاقِيَّةِ وَالْمَشَائِينِ وَتَأْتِيرِ الْفَتَنِ عَلَى تَفْكِيرِ
 الْفَلُوطِينِ فَهِيَ أَمْرٌ لَا شَكَّ فِيهِ. إِنَّ الْفَلُوطِينِ يَذَكِّرُ وَيُنَاقِشُ لَقَوْلِ الرُّوَّاقِيَّةِ حَتَّى فِي تَفْصِيلَاتِ الْأَوَّلِ. عَلَى حَسَبِ أَنَّهُ
 يَتَنَادَلُ تَعَالِيمَ هَرُونَ الْعَلِيَّةِ بِخَاصَّةٍ فِي الْمَقَالَاتِ الَّتِي وَضَعَهَا فِي أَوَاخِرِ حَيَاتِهِ. وَيَجِدُ بِالذِّكْرِ أَيْضاً أَنَّ
 لِفِرغوريوس شُرْحَاتِي «مَقَالِ الْأَلَامِ» مِنْ تَلَابُوسُوفِي «مَادِرَةِ الْعَلِيَّةِ»، رَقَمَ الْمَقَالَ بِـ Beutler ص ١١٥
 رَاجِعْ أَيْضاً Porphyrus، TAE، أَنَا فِي مَا يَحْتَقِنُ «بِشُرُوحِ» الرُّجَالِ الْمُتَذَكِّرِينَ هَا، فَإِنَّهُمْ جَمِيعاً مِنْ
 شُرَاحِ أَفَلَاطُونِ وَارِسُوفِ، وَأَسْمَهُمُ الْاسْكَنْدَرُ. قَدْ لَخَذُوا بِرُضْعِ هَذِهِ الشُّرُوحِ وَنَشَرُوهَا بِإِتْدَالٍ مِنَ الصَّنْفِ
 الثَّانِي مِنَ الْقَرْنِ الْكَانِي الْبِلَادِي، بَلْ وَرَمَا قَبْلَ ذَلِكَ. فَفِي ذَلِكَ الْحِينِ اخْتَلَفَ الْمَشَائِينُ تَتَنًا، وَبِخَاصَّةِ
 الْأَفَلَاطُونِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ بِالرُّسُوفِي، وَشَائِسْمَا تِلْكَ التَّغَلُّبِ الْآخَرِي الَّتِي كَانَتْ تُغْصِبُ وَتُنْظِمُ لِلْعَالَمِ.

(٤١) «رُوحُ أَمُونِيوس» أَيْ بِالْمَعْنَى الْعَامَّةِ الَّتِي جَلَمَتْ عَلَيْهِ تَعَالِيمُ أَمُونِيوسِ الَّتِي كَانَتْ قَدْ انْصَرَفَتْ، هِيَ
 بِدَوْرِهَا، عَنْ التَّعَالِيمِ الْفَلَسُوفَةِ كَمَا كَانَتْ مُبْتَكَرَةً هِيَ أَيْضاً. وَنَبْهَةً هَذَا إِلَى خَطَا فِي تَرْجُمَةِ بَرَحِيَّةٍ -

٢٠ أُوْرِيْجِيْنِس/ يَوْمًا عَلَيْهِ فِي إِحْدَى جِلْسَايَه فَمَلَكَه الْحَيَاةَ وَهَمَّ بِالْقِيَامِ. فَطَلَّبَ إِلَيْهِ أُوْرِيْجِيْنِسُ أَنْ
٢٥ يَسْتَمِرَّ فِي حَدِيثِهِ. فَقَالَ: «إِنَّ الرُّغْبَةَ فِي الْقَوْلِ تَزُولُ عِنْدَمَا يَرَى الْقَاتِلَ/ أَنَّ قَوْلَهُ مُرْجَهُ لِمَنْ هُوَ
عَالَمٌ بِهِ» فَوَاصَلَ مُنَاقَشَتَهُ لِحَقَّةٍ ثُمَّ نَهَضَ هَاتِمًا بِالْأَنْصِرَافِ^(١٧).

١٥ في أَحَدِ الْإِخْطَالَاتِ بِإِسْحَاقَ وَخَرَى أَفْلَاطُونُ قَرَأَتْ قَصِيدَةً «فِي الزَّوْجِ الْمُتَقَدِّسِ»،
فَمَالَجَتْ مُوْضُوعِي مُعَالِجَةِ الْمُتَلَمِّمِ، مُسْتَمِرَّةً مِنَ الْقِنِّ السَّرِيِّ الْبَاطِنِ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ: «لَقَدْ
جُنَّ فِرْفُورِيُوسُ». فَقَالَ أَفْلَاطُونُ عَلَى مَسْنَعٍ مِنَ الْجَمِيعِ: «لَقَدْ أَثْبِتَ فِي آيٍ وَاحِدَةٍ أَلَيْكَ شَاهِدٌ
وَكَيْلَسُوفَ عَادُوْهُ/ مُلْهِمٌ»^(٢٢)، وَقَرَأَ يَوْمًا الْأَدِيبُ ذِيُونَايِسُ دِفَاقًا عَنْ أَلِيْثِيْلَاسِ الْوَلَدِ وَخَرَى فِي
كِتَابِ «الزُّلْمَةِ» لِأَفْلَاطُونِ. فَغَلَبَ إِلَى أَنْ قَضَيْتُهُ الْمُتَلَمِّمُ قَرَضَ عَلَى التَّلْمِيذِ أَنْ يَنْزِلَ بَعْدَ رَغَبَاتِ
١٠ أَسْتَاذِهِ الشُّهُورَانِيَّةِ. فَهَمَّ أَفْلَاطُونُ بِغَيْرِ مَرَّةٍ بِالْمَوْضُوعِ وَالْأَنْصَرَافِ مِنَ الْمَجْلِسِ وَلَكِنَّهُ تَمَالُكًا/، ثُمَّ
عَهَدَ إِلَيْ، أَنَا فِرْفُورِيُوسُ، بَعْدَ انْقِصَافِ الْمُسْتَمْعِينَ، بِأَنْ أَكْتُبَ رَدًّا عَلَى ذَلِكَ الْكَلَامِ. وَلَمَّا لَمْ
يُضِرْ ذِيُونَايِسُ أَنْ يُسَلِّمَنِي نَصَ مَقَالَتِهِ، اسْتَحْضَرَتْ لَدُنْهُ هَذَا كَرْتِي وَأَجَبَتْ عَلَيْهَا. ثُمَّ هَادَ
الْمُسْتَمْعُونَ أَنْفُسَهُمْ فَاجْتَمَعُوا، فَقَرَأَتْ عَلَيْهِمْ رَدِّيَ عَلَى ذِيُونَايِسِ. وَلَشَدَّ مَا رَأَى أَفْلَاطُونُ
١٥ كَلَامِي/، فَكَانَ يُرِيدُ أَنْتَهَ قِرَاءَتِي، فَعَمَلًا تَصْنَعُ إِنْ شِئْتَ أَنْ تُكَوِّنَ نَوْرًا لِلنَّاسِ^(٢٤). - بَدَتْ
إِلَيْهِ أُوْرُولُوسَ خَلِيفَةَ أَفْلَاطُونِ^(٢٥) مِنْ أَثْنَاءِ مَقَالَاتٍ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ، فَذَلَعَهَا

«(من م ج ١، ١٤، ص ١٧ - ١٨) حيثُ تقرأ: ... وكان يكتب لتشرح بإيجال نظرية حبيبة. لأن
المادة المألوقة في إلهة القروس كانت أن يبقى الأستاذ قومه جالساً، ثم ينهض واقفاً عندما ينتهي منه
(راجع في الموضوع Class - Philology 23, Jones R. M., ١٩٢٨، ٢٧١). أما لنيجينوس فهو أديب
حائسٌ معروف، وسباني الكلام عنه مُطَوَّلٌ في ما يلي. على لسان لا بُدَّ من أن نذكر هنا أن مقاله «في
الأصول» إنما لا يبره إلا في نقطتين ههنا.

(١٢) أُوْرِيْجِيْنِسُ هُوَ الرَّجُلُ الَّذِي كَانَ رَفِيقَ أَفْلَاطُونِ يَخْتَلِفُ مَعَهُ إِلَى تَعْلِيمِ أَمْنِيُوسِ. راجع حاشية (١٩).
ولذلك يقول أَفْلَاطُونُ مَا نَسَمَهُ مِنْهُ هُنَا. وَجِبَتْهُ الشَّيْءُ هُنَا إِلَى تَهْوِيْهِ أَفْلَاطُونِ بِقَوْلِهِ لَدَى انْتِهَائِهِ مِنْ
إِلَهَةِ قَوْمِهِ. راجع الحاشية السابقة، وأيضاً: Plotin et l'Occident, Henry.

(٢٣) كذلك رأينا أن تُرجم الكلمة الأجنبية (hétérophane، ١٥: ٥) في «الطقس بالمُتَقَدِّسات». أَمَا مَوْضُوعُ
«الزَّوْجِ الْمُتَقَدِّسِ» فَهُوَ مَوْضُوعٌ طَالَمَا تُجَدُّ مَطْرُوقًا فِي الْأَتَانِيْدِ «الْأَرْتِيَّةِ» «السُّرُوقَةِ لِلَّهِ «أُوْرِيْجِيْنِسُ»،
وَعِنْدَ فِيلُونِ الْأَسْكَنْدَرِيِّ فِي الرُّغْبَةِ الْإِسْهَارِيَّةِ، حَيْثُ يُوَحِّدُ بِكُونِهِ تَوْحًا مِنَ الْمُخْتَلِفَاتِ، يُسْخَرُجُ
السُّفْكَرَ مِنْهَا تَمْثُورَاتُ الْكَلِمَةِ الْقَلْبِيَّةِ. عَلَى أَنَّ «مَنْتَهَ الْبَاطِنِ» الْأَسَاسِيَّ هُوَ قَوْلُهُ «الْعَالَمُ مِنَ تُجَاعِمَةِ
الْأَلِهَةِ «زُوسِ» لِجِبْكَتِهِ. أَمَا كَلَامُ أَفْلَاطُونِ وَيُذَكِّرُ بِكِتَابِ «فِيدُورُس» (Phédon ١٤٢ تا).

(٢٤) هَذَا الْكَلَامُ مَأْسُودٌ مِنَ الْكُوفَةِ (A، ٢٨٢): كَانَ الْأَسْخَفُ عَادَةً، لِلتَّصْيِيرِ مِنْ تَنَاهٍ عَلَى طَبْعِهِ، يَسْتَشْهِدُ
بِشَيْءٍ مِنْ هَوْمِيُوسِ. وَهُوَ تَقْلِيدٌ يَعُودُ إِلَى أَفْلَاطُونِ، فِيمَا كَانُوا يَتَقَدَّوْنَ.

(٢٥) «حليمة» هِيَ التَّرْجُمَةُ لِلْمِشَارَةِ لِللُّغَةِ الْيُونَانِيَّةِ Diadochos الْوَالِدَةُ هُنَا فِي نَصِّهِ. كُنْتُ اسْتَمْعَلْتُ أَمْرًا
لِلدَّلَالَةِ عَلَى قَوْلِ الْأَسْكَنْدَرِيِّ الْقَرْنَيْنِ وَخَلْفَتِهِ بِمَدِّ مَوْتِهِ (٢٢٢ ق م). اُخْتَلَفَتْ عَلَى خُلُقِهِ أَفْلَاطُونُ
عَلَى وَطْءَةِ مَدْرَسَةِ أَثِينَا.

٢٠ إلى، أنا فرغوريوس، طلياً بي أن أنتظر فيها/ وأن أرفع إليه يداً عنها. وكان قد أقبل على
البحث في قواعد الشجوم، لا يعلجها من ناحية ختمية، بل يُنظر عن كذب في أساليب
٢٥ المتنجمين. فلما اكتشف وعن وعودها لم يترك في تفتيحها/ غير مرة حتى في كتاباته^(١٦).

١٦ كان أيضاً في زمانه عدد ضخم من المسيحيين^(١٧)، ومن بينهم أتباع أولفريوس
وأخوليوس، وهم أهل يدع تأثروا بالفلسفة القديمة. كان لديهم مؤلفات كثيرة من وضع
استنكر الليبي وفيلوكيوس ووستراتوس الليدي. فيقدمون للناس كتاباً في الرزية/ لزذنت
ولزشتيانوس ويكتوريوس ولانجيوس ولويوس وغيرهم من الماكرين الخادعين. وهم أيضاً
مفرودون بما لديهم يمدعون أن أفلاطون لم يفتد إلى غير الحقائق الروحانية. فرد عليهم
١٠ أفلاطون غير مرة في مجالسه ووضّع في هذا الصدد/ مقالاً جفناً في المخزن الثاني: الرذ
على الاغسطيين، وترك لنا مهمة التدقيق فيما تبقى. أنا أوليوس، لأنه وضع ما ينف على
الأزتين مقالاً رداً على كتاب زشتيانوس. ثم رجعت، أنا فرغوريوس، غير مرة إلى تقليد
١٥ كتاب رزذنت ميئنا/ أنه كتاب مشحون اختلقه حديثاً شيوخ الفرقة لوجوسا الناس أنها من تعاليم
رزذنت القديمة، تلك التي اختاروا هم أنفسهم أن يقدسوها.

١٧ رزّعهم بعضهم من بلاد اليونان أن أفلاطون يشرق من مؤلفات ثوريوس، واطلع
ثوريوس المرواني والأفلاطوني أليوس على هذه الأقوال، فوضّع أوليوس كتاباً في الفرق
٥ بين تعاليم أفلاطون وثوريوس/ ولعله إلى يزيليوس. فقد كان يزيليوس هو اسمي أنا
فرغوريوس. فاسمي في لغة بلادي نلّكس وهو اسم أبي أيضاً، ونلّكس يترجم يزيليوس

(١٦) نجد هنا إشارة إلى الفصل الأول من التفسر الثالث (III)، (١) والرجال الثالث من التفسر الثاني (II)،
(٣)، حيث يطالع أفلاطون موضوع «المتنجم».

(١٧) إن فرغوريوس يشير هنا إلى فئة من المسيحيين كانوا قد خرجوا من الملة المسيحية فسّوا في الشرع
المسيحي، «بالمهرطقة» أي الذين «يختفون» من الملة ما يؤمنهم ويؤمنون أنهم ما يؤمن بها. وقد
سهل علينا الآن أن نطلع على تدعيمهم بعد اكتشاف عدد كبير من النصوص القديمة التي تملأ بهم.
وإنما كان الحال فينا مشهود إلى كل هؤلاء «المهرطقة» وعلاقتهم بالاعتقائية، لدى انتباهنا إلى الفصل
الذي يذكر فرغوريوس هنا عقولته بالله «في الرذ على الاغسطيين»، التي يرد بكامله لكن بسوء
آخر، في الفصل التاسع من التفسر الثاني (II، ٩). وحسبنا هنا الإشارة إلى أن كل الأشخاص الواردة
ذكرهم في مقالتنا ما زالوا لا يعرفون إلا بأسمائهم وهم مجهولون. كما سوف نذكر في تمهيدنا للرذ
على الاغسطيين، ما هو الجانب الذي عالجه أفلاطون في لوقته، وما هي للجانب الباقية التي تركه
شماليتها لتليده فرغوريوس. (انظر أيضاً للزبد من المعلومات في التوضوع، برمي، م ٢٠٤ ج ١،
١٧، حاشية ١).

١٠ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْتَقِلَ إِلَى اللُّغَةِ الْيُونَانِيَّةِ. وَلِذَلِكَ/ عِنْدَمَا أُرْسِلَ لِنُجُوثُوسَ يَكْتُبُهُ «فِي الثَّرْعَةِ» إِلَى كَثِيرِ دَامُوسَ وَاللَّيْ، أَنَا فَرُفُوزِيُوسَ، يَسْتَهْلِكُهُ بِقَوْلِهِ «يَا كَثِيرِ دَامُوسَ وَمَلَكُوسَ». أَنَا أَمَلِيُوسَ فَإِنَّهُ كَتَبَ اسْمِي مَقْرُولًا إِلَى الْيُونَانِيَّةِ، وَكَمَا بَلَغَ نُوجِيُوسَ وَبَعَثَهُ مَكِينِيُوسَ قَلْبَةً مِغَالُوسَ، بِذَلِكَ

١٥ أَيْضًا أَمَلِيُوسَ بِالْأَسْمِ مَلَكُوسَ الْإِسْمَ يَزِيَايُوسَ، فَكَتَبَ/ : «أَمَلِيُوسَ إِلَى يَزِيَايُوسَ، حَسَنَتْ حَالًا. إِنَّكَ أَعْلَمُ النَّاسَ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ لَا يَتَعَذَّى هَؤُلَاءِ الْمُتَعَرِّضِينَ لِلَّذِينَ يَقُولُ أَنَّهُمْ

٢٠ اصْبِرُوا بِأَعْيُنِهِمْ وَدَعُ تَعَالِيمَ صَاحِبِنَا إِلَى نُوجِيُوسَ الْأَقَامِي، لَمَّا سَمِعَ لِي صَوْت. قَوَامِيحَ أَنْ كُلَّ ذَلِكَ صَادَرَ عَنْ إِذْعَانِهِمِ الْمَأْسَنَ/ وَالْيَبَانَ، يَقُولُونَ أَنَّ أَفْلُوطِينَ كَثِيرَ الثَّرْوَةِ، وَنَارًا أَيْضًا أَنَّهُ

سَاقٍ، وَنَالِكًا أَنَّهُ يَسْرِقُ حَتَّى لِأَرَدَا مَا كُتِبَ. إِنَّهُمْ، وَأَيْضًا الْحَقُّ، يَقُولُونَ ذَلِكَ فِيهِ وَهُمْ يَسْخَرُونَ

٢٥ بِهِ. لَكِنْ مَا دُمْتُ تَرَى أَنَّهُ لَا يَزِيدُ مِنْ لَهْجَتِهِ/ الثَّرْوَةَ لِلزَّيْدِ مِنَ التَّذْكِيرِ بِمَلَكِيٍّ وَنَاثًا وَاحْتِفَاتًا، وَلِئِنَّ تَعَالِيمَ أَصْبَحَتْ الْآنَ مَعْرُوفَةً بِخَطُوطِهَا الْعَامَّةِ وَاسْتَقَرَّتْ بِاسْمِ زَجَلٍ مِنْ طَرَايِ صَاحِبِنَا أَفْلُوطِينَ الْكَبِيرِ، حَيْثُكَ مَلَكِيَّا. وَمَا أَنَا ذَا أَكُنْتُ إِلَيْكَ مَا وَعَدْتُكَ بِهِ فَلَا تُبْزِئُهُ فِي فَلَانِ أَهَامَ، كَمَا

٣٠ قُلْتُمْ./ - هَذِهِ الْأَرْهَ الَّتِي أَبْطَلَهَا لَيْسَتْ مُسْتَخْرَجَةٌ مِنْ مَقَارِنِ بَعْضِ كِتَابَاتِهِ بَعْضُ، بَلْ لَيْسَتْ مَجْمُوعَةٌ مُنْتَظِمَةٌ مُخْتَارَةٌ، إِنَّمَا هِيَ خُلَاصَةٌ ذِكْرِيَاتٍ لِأَحَادِيثٍ قَدِيمَةٍ جَزَتْ بَيْنَنَا فَوَضَعْتُ كُلًّا مِنْهَا بِشَلْمَا طَافَ فِي خَلْدِي. لِيَجِبَ الْآنَ أَنْ تَخْطِيَ لَدُنْكَ بِالرُّفُقِ الْعَادِقِ. هَذَا عِلَاوَةً عَلَى أَنَّهُ

٣٥ لَيْسَ بِالسَّهْلِ إِذْ ذَاكَ مَقَاصِدُ نُوجِيُوسَ/ الَّتِي يَتَكَلَّفُ بَعْضُهُمُ الثَّرَوَةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ التَّعَالِيمِ الَّتِي لَدُنَّهَا. ذَلِكَ لِأَنَّهُ، خَلَى مَا يَبْدُو، لَا يَسْتَقِرُّ عَلَى رَأْيٍ وَاحِدٍ فِيمَا يَخْتَصُّ بِالْأَمْرِ الْوَاحِدِ. أَنَا إِذْ أَسَأتُ تَأْوِيلَ مَلَكِيَّا الْخَاصِّ لِي، بَعْضِي تَعَالِيمُهُ، فَإِنِّي عَلَى يَمِينٍ مِنْ أَنَّكَ سَتَتَفَضَّلُ بِتَضَمُّنِهِ.

٤٠ إِنَّنِي، فِيمَا يَبْدُو، فَضُولِي، كَثِيرَ الْأَخْمَالِ/، كَمَا وَدَّعِي الْمَأْسَاةَ، الْأَمْرَ الَّذِي يُجْعِدُنِي عَنْ تَعَالِيمِ أَسْتَاذِنَا، لِيُجْلِسَنِي إِلَى أَنْ أُطْلَبَ تَضَمُّنُ هَذَا الْإِيْمَادِ وَرَقُهُ. وَهَذَا مَا بَلَغْتُ إِلَيْهِ بِرُغْبَتِي فِي

الْمُخَفَّوَةِ بِرِضَاكَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَالسَّلَامُ»^(١٨).

(١٨) إِذْ ذَكَرْتُ نَحْوَ مَا سَبَقَ، مِثْلَ نَحْوَانَا، لِمَوْلَانِ يَسْتَهْدِ بِوَجْهِ الْكَتَابِ، كَانَتْ عَادَةً مَالِرْفَةَ لِي

النَّصْرُ الْقَدِيمَةُ الْمَشْهُورَةُ، وَلَا يَمِينًا عِنْدَ آيَةِ الْكِتَابَةِ (رَاجِعْ مَلَأَ Le technique du livre d'après et

Jérôme B. Arns، بَابِيسَ، ١٩٥٣، ص ١٣٤). وَكَانَتْ الْغَايَةُ مِنْهَا تَدْوِينُ التَّوَصُّيَاتِ الْمُبَادَلَةِ بَيْنَ

وَاجِعِ الْكِتَابِ وَصَاحِبِ الْإِيْمَانِ الْمَذْكُورِ، كَمَا هُوَ الْأَمْرُ هُنَا.

أَنَا تَارِيخُ أَمَلِيُوسَ إِلَى فَرُفُوزِيُوسَ وَالَّذِي نَجَّاهُ هُنَا، فَلَا يَدُ مِنْ أَنْ يَرُوضَعَ مَعَ الْقَتْلِ، «فِي الْفَرْقِ» بَيْنَ

تَعَالِيمِ أَفْلُوطِينَ وَنُوجِيُوسَ قَبْلَ السَّنَةِ ٢٦٨، فِي حَيَاةِ أَفْلُوطِينَ وَحِينَ كَانَ الرَّجُلَانِ يَشَانُ كَلَامَهُمَا مَعَ

أَفْلُوطِينَ. وَلَا فَكَيْفَ يَسْتَطِيعُ فَرُفُوزِيُوسَ أَنْ يَمْلِكَهُ أَنَّ أَمَلِيُوسَ وَضَعَ مَقَالَةً فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مَطْ - فَإِنَّ

يُطْرَعُ الْكُلَّ إِلَى فَرُفُوزِيُوسَ، وَهُوَ يَبْدُو عَنْ رُومَا، لَقَدْ أَتَتْ قَصِيرَةً مِثْلَ هَذِهِ، أَمْرٌ يَتَنَاقَشُ مَعَ امْكَانَاتِ

الْبَرِيدِ يَوْمَئِذٍ. ثُمَّ إِنَّمَا لَا تَعْرِفُ شَيْئًا عَمَّا إِنْ كَانَ الرَّجُلَانِ قَدْ عَادَا وَالتَّقِيَا بَعْدَ مَوْتِ أَسْتَاذِنَا فَضَّلَا

عَنْ أَنْ التَّهَوُّمَ مِنْ كِتَابِ أَمَلِيُوسَ هُنَا هُوَ أَنَّهُ قَدْ كُتِبَ، مَعَ الْقَتْلِ، فِي عَهْدِ كَانَتْ مَدْرَسَةُ أَفْلُوطِينَ

شَاعِرَةً بِزَوْدَانِهَا وَبِاسْتَفْسَاةِ الْمَدْرَسَةِ أَثْنًا. مِمَّا كَانَ يُحْتَمَّ عَلَيْهَا الذُّعَاقُ عَنْ ذَهَابِهَا. وَكُلُّ هَذَا مِنْ =

١٨] لَقَدْ اضْطُرَّتْ إِلَى إثبات هذه الرسالة^(٤٩) مُنْذُ لَيْسَ فَقَطْ لِأَيُّمِينَ أَنْ يَمْنَحَ النَّاسُ أُنْذَاكَ
كَانُوا يَزِيدُونَ أَنَّهُ يَتَّبِعُ وَهُوَ يَقُولُ عَنْ ثِيموثيوس، بَلْ أَيْضًا لَقَدْ كَانُوا يَقْتَضُونَ نَزَارًا. فَاخْتَفَرُوا
لِيَكْتُمَ لَمْ يَكْتُمُوا أَقْوَالَهُ، وَلَاقَهُ كَانَ بَعِيدًا عَنْ تَمَوُّهَاتِ السِّقْطَانِي/ وَادْعَاة. وَهُوَ فِي
مُحَاضَرَاتِهِ أَشْبَهَ مَا يَكُونُ بِالْمُحَدَّثِ، لَا قَرَى عَلَى الْقَوْرِ ضَرُورَةُ التَّعْلِيلَاتِ الَّتِي تَنْصَحُهَا
أَقْوَالُهُ. وَقَدْ شَمَرَتْ، أَنَا فَرُورِيوس، بِمَا يُشْبِهُ ذَلِكَ عِنْدَمَا سَمِعْتُهُ لِلْمَرَّةِ الْأُولَى؛ فَرَزَدْتُ
١٠ عَلَيْهِ بِمَقَالَةٍ أَحَاوِلُ فِيهَا إِثْبَاتِ/ أَنَّ الدُّرُوحَاتِ تَقَامَةُ خَارِجَ الزَّوْجِ^(٥٠). فَطَلَبْتُ مِنْ أَمِيلْيُوس

«السَّخِيلُ أَنْ يَحَقِّقَ قَبْلَ تَجِييِ فَرُورِيُوسِ إِلَى رُومَا أَوْ بَعْدَ مُغَادِرَتِهِ لَهَا: خُذْ، عَلَى الْأَوَّلِ، فِي لُفْرِ
فَرُورِيُوسِ ذَاكَ.

كُلُّ هَذَا الَّذِي سَبَقَ ذَكَرَهُ يَتَعَلَّقُ بِمَوْجِهَاتِ الْكِتَابِ. عَلَى أَنَّ فِيهِ تَعَاوِيلَ نَحْتَاجُ هِيَ أَيْضًا إِلَى شَرْحِ
وَقَسْمٍ. أَنَا اسْمُ فَرُورِيُوسِ قَسَمْتُ «الْأَرْجَوَانِيَّ الْيَاسِي» وَلَرَبَّمَا أَطْلَقْتُ عَلَيْهِ أَوْ أَطْلَقْتُ عَلَيْهِ مِنْ هَذَا الْكَلْبِ
لَأَصْلُهُ مِنْ صُورَ وَهِيَ الْمَدِينَةُ الَّتِي كَثُرَتْ، كَمَا نَعْرِفُ، بِجَارَةِ الْأَيْسَةِ الْأَرْجَوَانِيَّةِ. لَكِنَّ الزَّجِيلَ
الْمَذْكُورَ بِاسْمِ مَكْسِمُوسِ فَإِنَّ هَذَا الْاسْمَ بِحَدِّ ذَاتِهِ لِأَيُّمِيَّةِ الضَّيْفَةِ وَبَعْنِي «الْكَبِيرِ» أَوْ الْكَبَرِ، وَمِنْ ثَمَّ
تَرْجُمَةُ هَيْبَلْفُورِسَ فِي الْيُونَانِيَّةِ. وَلَرَبَّمَا كَانَ التَّعْلِيْقُ الْفَرَنجِي الْأَطْلَافُونِيَّ التَّحْلِيْبَ مَكْسِمُوسِ الضَّرُورِيَّ
الَّذِي كَانَ مُعَاوِرًا لِمُونِيُوسِ وَدَعَانِي فِي النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ الطَّرْنِ الثَّانِي الْمِلَادِيَّ. أَنَا فِي مَا يَمْدُنِي
بِتَرْجُمَةِ الْكُتُبِ بِحَدِّ ذَاتِهَا، لَهِيَ نَحْتَاجُ إِلَى مَلَاخِظَاتٍ لَا يَدُ مِنْ إِدْلَافِهَا. عَلَى أَنَّ أَوَّلَهَا بِمُحَصِّنٍ بِالْجُمْلَةِ
الْإِنْسَانِيَّةِ مَسْتَحْتِ حَالًا الْفَرْدَةِ بِهَذَا الْخُطَةِ «أَمِيلْيُوسِ إِلَى بَرِيلْيُوسِ»، وَالْأَصْلُ فِي الْيُونَانِيَّةِ يَزُولُ عَلَى
مَا يَلِي «بَعْنِي» أَمِيلْيُوسِ لِيَزِيلُوسِ أَنْ يَكُونَ بَعْنِي. ثُمَّ إِنَّ الْكُتُبَ الْوَالِدَ بَيْنَ (١٧: ٢٦) وَ (١٧: ٢٨)
لَدِ أَصَابِهِ مِنَ الْبِلَادِ بِمِثْلِ أَسْبَحَ فِي مَعْنَى الْإِبْهَامِ. وَقَدْ حَافَلْنَا جُودَ الْمُسْتَطَاعِ فِي التَّرْجُمَةِ الَّتِي
أَبْتَنَاهَا أَنْ لَوْحِي بَيْنَ أَسْمَاءِ، وَهَذَا أَنْ تَسْجُبَ الْكُتُبِ بَيْنَ التَّرْجُمَاتِ الْمَشْهُورَةِ وَأَنْ لَسَقَطَ الْأَمَانَةُ لِلنَّصْنِ
وَلَقَدْ لَمَّا أَتَيْتُ الْبَحْثَ الْهَلَسِيَّ فِي التَّخَطُّوْلَتِ. كَذَلِكَ نَعُولُ أَيْضًا فِي الْمَتْنِ بَيْنَ (١٧: ٣١) وَ (١٧: ٣٢)
١٧: ٣٩. عَلَى أَنَّ مِنْهُمْ، مَثَلُ يَزِيدُ مِنْ يَجْمَلِ «الْأَحَادِيثِ الْقَدِيمَةِ» (١٧: ٣٤)، بَيْنَ أَمُونِيُوسِ
وَلُونِيُوسِ، فِي حِينِ أَنَّ لِهَرْمَسَ، مَثَلُ بَرَحِيهِ، يَجْمَلُهَا بَيْنَ أَمُونِيُوسِ وَأَطْرُطِينِ. وَقَدْ تَمِيلُ إِلَى لَمْدَا
الْثَّاقِيلِ الْأَخِيرِ نَظَرًا لِمَا سَبَقَ فَرُورِيُوسِ إِلَى أَنْ ذَكَرَهُ فِي (٣: ٢٤) وَمَا يَلِي. وَتَنْتَهِي أَمِيرًا إِلَى النَّصْنِ
الْمَانُورِ مِنَ «الْمِلَادَةِ» فِي آخِرِ تَقْطِئَتَا، فَلَا يَسْكُنُ رَدَّهُ إِلَى أَسْلِ خَطِّ. لَكِنْ بَرَحِيهِ (م. م. ج. ١ ص. ١٨،
حَاضِيَةً ٢) يَمُودُ فِي هَذَا الْمَعْدَدِ، إِلَى رِسَالَةِ فِلُطَرُخُسَ «فِي التَّضَوُّوْلَةِ تَنْفَعِلُ عَلَى أَسْمَالِ مَافُورَةِ مِنْ
مَوْصُرَاتِ مَاسُورَةٍ (فَصَل ٩ و ١٤). هَذَا وَإِنَّا نَتَّبِعُ أُخِيرًا إِلَى اِمْتِرَافِ أَمِيلْيُوسِ بِمُتَوَقِّ فَرُورِيُوسِ عَلَيْهِ
لِهِيَ مَا يَمْدُنِي بِهَيْمُ تَحْلَبِ أَطْرُطِينِ. لَكِنَّ هَذَا الْاِعْتِرَافَ يَرُدُّ بِهَذَا أَوَّلًا عَهْدَ فَرُورِيُوسِ بِمُسْرَةِ
أَطْرُطِينِ، حَيْثُ كَانَ يَطْلُبُ الْاِسْتَفَافَةَ مِنْ أَمِيلْيُوسِ أَنْ يَتَرَجَّعَ لِلتَّعْلِيْقِ الْجَدِيدِ تَحْلَبِ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ، (انْظُرْ
فِي مَا يَلِي ١٨: ٦١). فَكُلُّ هَذَا الَّذِي سَبَقَ ذَكَرَهُ يَجْمَعُكَ تَمِيلُ إِلَى التَّرْجُمَةِ الَّتِي أَبْتَنَاهَا لِلتَّسْطُورِ
الْأَخِيرَةِ مِنْ كِتَابِ أَمِيلْيُوسِ إِلَى فَرُورِيُوسِ: فَالْوَقْعُ أَنَّ «النَّصْنِ صَمْبِ الْقَهْمِ» وَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ
الْاِخْتِصَاصِيُونَ وَوَلِيْنَا نَمْنُ أَنَّ لَوَجْهَ فِي تَمْنَةِ الْمَامِ هُوَ مَا دَعَبَ إِلَيْهِ بَرَحِيهِ.

(٤٩) كُلُّ الَّذِي يَلِي إِذَا هُوَ شَرْحُ مِنْ فَرُورِيُوسِ لِرِسَالَةِ صَاحِبِهِ أَمِيلْيُوسِ وَتَعْلِيْقُ عَلَيْهِ بِهَذَا تَعْدِيلِ مِثْلَانِهَا.
وَهَذَا فَرْنُ فِي الْكِتَابَةِ عَرَفَ بِهِ فَرُورِيُوسِ. قُلُونُ مَثَلًا فِي مَا يَلِي مَعَ (٦: ٢١) ثُمَّ (٢٣: ١٢) وَ
وَيَكْتَابُهُ أَيْضًا فِي «الْاِخْتِطَافِ مِنَ الْأَحْمَرِ» (١٧: ٢٧). فَرَى أَنَّ الْاِسْتِغْلَالَ يَرُدُّ دَاكِنًا بِالْمَعْنَى ذَاتِهَا.

(٥٠) كَانَ مُشَارَفُ فَرُورِيُوسِ هَذَا تَوْضُوحُ التَّعَالِ الْخَامِسِ مِنَ التَّكْسِرِ الْخَامِسِ وَهُوَ التَّوَضُّعُ الَّذِي عَازَصَ
أَطْرُطِينِ فِيهِ لَسَانَهُ فَرُورِيُوسِ الْأَوَّلَ لِنَجِيُوسِ، وَذَلِكَ فِي التَّعَالِ الْمَذْكُورِ فِي (٢٠: ٨٩). كَانَ ذَلِكَ =

أَنْ يَتْرُكُهَا، ثُمَّ قَالَ مُتَسَمًّا: «عَلَيْكَ الْآنَ، يَا أَيْلُيُوسَ بِحَلِّ الصَّعُوبَاتِ الَّتِي اعْتَرَضَتْهُ لَأَنَّهُ يَجْهَلُ
 مَا تَذَمُّبُ إِلَيْهِ». فَكَتَبَ أَيْلُيُوسَ مَقَالَةً غَيْرَ قَصِيرَةٍ وَدَا عَلَى اعْتِرَاضِهِ فَرْفُوزِيُوسَ/. فَاجْتَبَتْهُ
 بِذُرِّي عَلَى مَا كَتَبَ، ثُمَّ رَدَّ أَيْلُيُوسَ عَلَى رَدِّي. وَمِنْ ذَلِكَ الْفَرَّةِ الثَّلَاثِ فَهَيْتُ، أَنَا فَرْفُوزِيُوسَ،
 يَجْهَلُ أَقْوَالَ أَفْلُوطِينِ، فَقَدِمْتُ عَنْ مَوْقِفِي مِنْهُ، وَأَلَقْتُ فِي ذَلِكَ مَقَالَةً قَرَأْتُهَا فِي إِخْدَى خَلْقَانِيَا.
 وَمِنْ ذَلِكَ الْحِينِ لُطْنَانَتْ نَفْسِي إِلَى ^(٥١) مَوْلَانِي أَفْلُوطِينِ/. ثُمَّ أَخَذْتُ أَذْغَعَ اسْتَنْدِي إِلَى أَنْ
 يَطْمَحَ فِي تَكْثِيرِ قُرْبَاهِ وَالزِّيَادَةِ عَلَى مَا كَانَ قَدْ كَتَبَ فِيهَا. بَلْ أَثَرْتُ ^(٥٢) أَيْضًا عِنْدَ أَيْلُيُوسَ الرُّغْبَةَ
 فِي التَّأْلِيفِ.

١٩ أَمَّا الرَّأْيُ الَّذِي كَانَ لَكَلِيْثَرُوسَ قَدْ حَصَلَتْهُ لِنَفْسِهِ فِي أَفْلُوطِينِ (بِخَاصَّةٍ وَمَا كُنْتُ قَدْ أَهْلَكْتُهُ
 عَلَيْهِ أَنَا بِذَاتِي فِي كِتَابَاتِي إِلَى الْفَرَجِل) فَقَدْ يَدُلُّ عَلَيْهِ جُزْءٌ مِنْ رِسَالَةِ فَرْفُوزِيُوسَ مِنْهُ، وَهُوَ يَتَّبِعِي بِمَا
 بَلَى. (مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ يَطْلُبُ إِلَيَّ فِي بَلَاغِ الرِّسَالَةِ أَنْ أَخْبِرَ حَقِيقَةَ وَلَوَائِيهِ إِلَى فِينِيْقِيَا مُصْطَلِحًا
 بِمَوْلَانِي أَفْلُوطِينِ). / كَانَ إِذَا يَدْعُو ^(٥٣): إِيَّتِي إِلَيَّ بِتِلْكَ الْمَكْتُبِ هِنْدَمَا يَحُلُو الْأَمْرَ لَكَ أَوْ

«فِي الشُّعْنِ ٢٦٣ أَيْ سِين وَصُولِ فَرْفُوزِيُوسَ إِلَى تَعْرِفَةِ أَفْلُوطِينِ، وَلَمْ يَكُنِ الْمَقَالِ الْخَامِسَ مِنْ
 الْكُتُوبِ الْخَامِسِ تَدْ كُتِبَ بَعْدَ (وَجِيع ٥ : ٢٧). أَيْ أَنَّ أَفْلُوطِينِ كَانَ مَا يَزَالُ يُعَالِجُ مُرْضِعَتَنَا حَرْشًا
 لِقَطٍّ وَشَفَاعَةً فِي حَقَائِقِهِ».

(٥١) لَقَدْ اخْتَرْنَا هُنَا الْكَلِمَةَ الْعَرَبِيَّةَ عَمَلًا لِذَلِكَ لِأَنَّمَا تُوَلِّي بِالذَّاتِ مَا يَقْصِدُهُ فَرْفُوزِيُوسَ بِالْكَلِمَةِ الْيُونَانِيَّةِ الَّتِي
 اسْتَخْدَمَهَا. فَإِنِّي مَعَ بَرِيهِهِ (ج ١ : ٢٠). لَقَدْ أَصْبَحَ فَرْفُوزِيُوسَ، مِنْ ذَلِكَ الْحِينِ، مِنْ «فَوَاضِلِ»
 أَفْلُوطِينِ: إِلَيْهِ تَدْفِيعُ كِتَابَاتِ الْأَسْطَلَا وَهُوَ «يُؤْمِنُ» عَلَيْهِا لِمَعْدِ الظُّنَرِ فِيهَا لِأَنَّهُ حَارَ عَلَى سُئُولِي لَهَا بِمَا
 وَالْأَوَّلَاتِ بِهَا (النَّظَرُ ٢١ : ٢٠ ن).

(٥٢) إِنَّ الصَّبِيغَةَ الْمَوْفُودَةَ فِي بَعْضِ الْمَخْطُوطَاتِ تَعْرِضُ هُنَا لِسُخْطِهَا صِيغَةَ الْمَلَابِ «أَطَار» أَيِ أَفْلُوطِينِ، وَلَا
 صِيغَةَ الْمُتَكَلِّمِ «أَمَر» أَيِ هُنَا فَرْفُوزِيُوسَ؛ لَكِنَّهُ لَا يَمُودُ حَيْثُ لِلنَّصْنِ مَعْنَى تَعْبُولُ: لَمْ يَلْخُذْنَا قَطُّ عَنْ
 أَفْلُوطِينِ أَنَّهُ كَانَ يَحْتَمِلُ أَيْلُيُوسَ عَلَى الْكُتَابَةِ؛ بَلْ نَعْرِفُ أَنَّ الْفَرَجِلَ كَانَ يُرْغِبُ مِنْ تَقْلِيدِ نَفْسِ فِي التَّأْلِيفِ
 (١٧ : ٤١). فَكُنَّا مِنْ شَأْنِ فَرْفُوزِيُوسَ أَنْ يَحْتَسِبَ عَلَى الْكُتَابَةِ.

(٥٣) إِنَّ فَرْفُوزِيُوسَ يُبَاحِ إِذَا فُرِجَتْ كَلِمَةُ أَفْلُوطِينِ وَتَلْعَبُ، فَيَنْسِي الْأَنْ إِلَى تَقْلِيدِ اقْتِرَالِ الشُّهُودِ. عَلَى أَنَّ مَا
 مِثْلَ (١٧ - ١٨) لَمْ يَكُنْ تَقْلِيدَ شَهَادَاتٍ بَلْ خِلَافَاتٍ فَتَصِلُ نَذْبُ اسْتِغْنَاءِ عَنْ سَوَادِ مِنَ الْمَذَاهِبِ، وَإِنْ
 كَانَ تَقْلِيدَ تِلْكَ الْخِلَافَاتِ يُشَبِّهِ بِصِيغَةِ الشَّهَادَةِ مِمَّا يَجْهَلُ بِمَنْزِلَةِ الشُّهَدَاءِ لَهَا. أَنَا فِي مَا يَسْلُكُ
 «بِشَهَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ» (٣ : ٢٢) فَلَيْسَتْ مَسْأَلَةٌ إِلَّا بِشَهَادَةِ لِنَجِيْنُوسَ قَبْلَ الْآلِ الْيُورُونِ (٢٢، ٦٣). عَلَى أَنَّ بَيْنَ
 بَيْنَ شَهَادَتِي لِنَجِيْنُوسَ (٧ : ٤١، ٢٠ : ١٧ - ١٠٤) لَا يَتَصَلُّ بِإِتِهَامِ أَفْلُوطِينِ بِالشُّرْفَةِ مِنْ
 مَرْصِيرُوسَ، إِلَّا بِالشَّهَادَةِ الثَّانِيَةِ وَهِيَ الْمَقْتَضِيَةُ الْفَرُوعَةُ إِلَى مَرْشَلُوسَ وَالَّتِي تَرْصُمُهَا لِنَجِيْنُوسَ شَهِيدًا
 لِمَقَالِهِ فِي الْخَاتَمَةِ (٢٠ : ١٦).

أَنَا وَرِسَالَةَ لِنَجِيْنُوسَ إِلَى فَرْفُوزِيُوسَ تَصِيبُ عَرِيقَ تَلْوِيحِهَا بِالْإِغْصَامِ مِنَ الْأَخْبَارِ الْعَدِيدَةِ الَّتِي تَتَلَاوِي فِيهَا
 لَقَدْ كَانَ فَرْفُوزِيُوسَ يَوْمَئِذٍ فِي صَقَلِيَّةٍ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الرِّسَالَةَ قَدْ وُضِعَتْ فِي الشُّعْنِ ٢٦٨ مَ لَمْ يَمْدَحْهَا.
 ثُمَّ أَمَّ لِنَجِيْنُوسَ قَدْ أُرْسِلَهَا وَهُوَ فِي فِينِيْقِيَا. وَمِنْ الْمَحْتَمَلِ أَنَّهُ كَانَ يَوْمَئِذٍ مُتَمَرِّدًا فِي بِلَاطُسَ تَنْدَرِ الَّذِي انْتَفَلَ
 إِلَيْهِ (فِي ٢٦٦/٢٦٧ م) مِنْ ثَلَاثَةِ تَرُولَا عِنْدَ رَغْبَةِ الْمَلِكَةِ وَشَبَّ الَّتِي كَانَتْ قَدْ طَلَبَتْ إِلَيْهِ أَنْ يُوَارِيَهَا مَعَهُ ٢

بالأحرى إسخولها أنت بتضيقك. فإني لا أزال ملجأ على الله من الواجب عليك أن تفصل على كل طريق، تلك التي تؤدي بك إلينا، لا لأنك قد تعيد علينا متوقع وجوده عندنا، بل لأجل إبقاء القديسة ولاجل حوائنا المتخذين الصالح لمحبك التي تشكو من إجحرافها. وإذا كنت تفعل بأنك ستجد عندنا غير ذلك، فلا تتعجب من قلبي شيئا جديدا حتى ولا تلك المنازعات القديسة التي أضعتها فيما تقول. إن الشك عشتنا في حياة القسرة. فإني وأنت الحق، قد أمثت بشئ النفس في هذه الفترة تجهيزا ما بقي من آثار أفلوطين^(٥٤)، علما بأنني صرفت نابيخي عن أعمالي لتجردني إلى ذلك العمل وحده. إن تلك الآثار هي الآن كلها بين يدي، فيما أظن، مع تلك التي أرسلتها إلي لكيها ما ألقها بين يدي إذ ما أكثر ما فيها من أخطاء. على أنني كنت أظن أن صاحبنا أوغوستوس كان قد أحاد النظر في هؤلاء الشك، إلا أنه كان منهجنا في مهمات أهم من لهذا العمل المتجهو. فليست شغري كانت السبل إلى معالجة تلك العقالات. مع أنني شديد الرغبة في أن أطلع عن كتب على العقالات في القسرة/ وفي الأيس^(٥٥)، وهي العقالات

استأذ لها. أما مليريس، فإنه كان قد حاد روما في سنة ٢٦٨/٢٦٩م (٢٩:٣-٤٣)، وكان في ألاميا في سنة ٢٧٠ (٢٣:٢). على أنه كان مع ليجيوس يوم وضع هذا الأخير رسالة: ويدل على ذلك ما ورد في (٢١:١٩-٢٧). فإن الأمر المشكوك إليه في هذا المقطع ليس أمر متحسنا فقط، بل إنه يشير إلى طرسوس. ويتضح أن يكون ليجيوس قد استعصر إلى جانب، لإمكانات جعلت في تدبر، من كان أقدم ليليد لأفلوطين. ثم إن مليريس كان قد دخل معه إلى بعضنا أيضا، ومنذ قريب، إلى الزجل ذاته (٢٠:١٩). وكان فروروس قد شكا إلى ليجيوس، في رسالة سابقة (١١:١٩) أن استرا في صحتهم، اضطره إلى الإقامة في صقلية، في ٢٦٨. كما أنه كان قد طلع ليجيوس على خصائص أفلوطين في نفسه (١١:١٩). كل هذا يجعلنا نؤرخ وضع الرسالة بين ٢٦٨ و٢٧٢م، على أن هذه الأخيرة هي سنة إعدام ليجيوس في تدبر، بعد أن كان قد دخل زينب على محاربة القزوملان، لانهزمت أمامهم. ولا نستطيع الجزم فيما إن كان أفلوطين لم يزل، يومذاك، على قيد الحياة.

أما من حيث أسلوب الأنداء والكتابة في رسالة ليجيوس هذه، فمن المحتمل أن يكون إنشده وكتابة رجل أدرك الخمسين من عمره وهو متمسك بإتقان وحداثة إلى عمل جديد في حياته. ولد ليجيوس الرسالة من وضع زجل علوف باللس وكيف يؤخذون. فلهذا تفرسل رسالة كأنها تتناول الأمور العادية الصالحة، وهي من الشكل الشيعي اليوناني الذي لا يتر فيه ولا انقطاع فلا تمناس لغارها من أن يتأسس لها. ولا غرو إن امتازت الرسالة بيسر وثقافة فكما إليهما ساهما بيسرة إلى صداقة تليده الذي كان فائزها ليجيوس بغيره. وكل هذا يجهت كيف استطاع الزجل أن يستعمل زينب إليه. ولربما أهما أيضا كيف انقلبت هذه الأخيرة عليه وتسلت إلى التعبير الذي كان تدره وحده. وكل هذا الذي قيل في الرسالة يُلقي على مقدمة العقالة في النهاية التي ترد في ما يلي (١٧:٢٠) (٥٤).

(٥٤) إن بعضهم يستشهد بصيغة البوليوة على ما وردت عليه في بعض المخطوطات يستدل منها على أن الرسالة قد وضعت بعد موت أفلوطين. لكن هذه الصيغة، في المخطوطات اللاتينية، إنما تسمى «ما بقي من آثار أفلوطين» ولا «البقي من أفلوطين».

(٥٥) أي العقالات الثلاث والرابع والخامس من التسويج الرابع، والعقالات الثلاثة الأولى من التسويج السادس.

التي كثرت فيها الأغلط بوجوه خاص. فحجداً لم وصلني منك تسخ صحيحاً أنابل بها ما لذي
 ٢٠ ليس أكثر، ثم أوثعها. وليكني أعود فأقول: «لا تؤسليها، بل بالأخرى تعال ألوث بها وبغيرها/،
 إن فأت أمليوس شيء منها». فأتني مني بكل ما حمله إلي^(٥٦) مخطوط به. ويخت لا أكون
 لا جمع مأثورات رجل هو أقل لكل اخترام وإكرام؟ لا شك في أنني لا أزال عندما أثبت لي أن
 ٢٥ ثلث في حضورك وشبابك وأنت إقامتك في صور^(٥٧)، وهو أنني حقاً لا أنسلم بالكثير من
 إغراضاته. إلا أنني شديد الإعجاب والكلف بأسلوب الرجل في كتابه، ويكتافه تفكيره وبالزجة
 الذي يحمده إليه في طرح مطالبه. فأرى من الواجب على الباحثين أن يضعوا مؤلفات في مقام
 ٣٠ مؤلفات القدماء المشهورين^(٥٨).

٢٠ لقد عرّضت لهذا القول وكما به، وهو قول أعظم نقاد زماننا، أنهى حكمته في معظم
 مؤلفي عصره. وقد فعلت لأدل على رأيو في أفلوطين. هذا مع العلم بأنه كان في بادئ الأمر
 ٥ مبعراً على أخلاقه، إغتمذاً منه على غيره من ذوي التفهل/. ثم إنه عرّ أن في ما وصله من
 أمليوس أغلاماً لأنه لم يفهم الأسلوب الذي ألفه الرجل في تغييره. على أنه إذا رجعت تسخ
 صحيحة، فهي، من بين غيرها، تلك التي واجتها أمليوس إذ إنها أخذت عن تسخ المؤلف
 ١٠ الأصلية. لهذا ولا بد أن نورد ما كتبه لئيجيوس في مقال جامع حول أفلوطين وأمليوس/
 وفلافيو زمانه، حتى يتضح تماماً ما كان لذلك الرجل المشهور النقاد القدر من رأي فيه.
 ١٥ فنحن أن المقالة هو في «في الغاية»، وهي وقد على أفلوطين ورجلها نوس أمليوس^(٥٩). واليك/
 المقدمة^(٥٩).

(٥٦) يجب أن يؤرخ لاجتماع أمليوس بلنجيوس بعد سنة ٢٦٨، أي بعد أن كان أمليوس قد هاجر الفلوطين.
 (٥٧) يصعب تأريخ إقامة فرغوريوس هذه في صور. لا شك أنه كان يعرف حينذاك لئيجيوس (Vie de
 Porphyre, Bidez ص ٣٤). فلم تكن الرسالة معروفة من أئنا. ثم إنه لم يكن مع لئيجيوس في
 صور، كما يذهب إليه Wouda في Ploia ص ٤٦، إذ أن هذا الأخير يشير إلى الإقامة بالرسالة ولا
 بالمناقشة. لا شك أن هذه الإقامة قد وقعت بعد ٢٦٣ التي فيها اجتمع الفلوطين فرغوريوس بأفلوطين،
 وقبل سنة ٢٧٢ التي فيها أعدم لئيجيوس. على أنه فرغوريوس كان، بين ٢٦٣ و ٢٧٢، قد أنام في روما
 ثم في صقلية (٢٦٨) من حيث سافر إلى قرطاجنة. إن لئيجيوس أرسل كتابه من نيبثيا بعد السنة ٢٦٧
 التي فيها دعت الملكة زينب من ألبا إلى بابلها في تدمر. ولا نستطيع أن نحدد بأكبر من ذلك
 إسداتبات تلك الإقامة في صور. (راجع Pflaum، م-٢، ثم Porphyrus، RB، ٢٧٧، ص ٢)
 (٥٨) لقد فعلنا هذه الترجمة هنا على تلك التي يذهب إليها برهيه (م-٢، ج ١ ص ٢٠-١٤) لأسباب تعود
 إلى الصلابة اليونانية لا تروى من حاسوب إلى ذكرها. فضلاً عن أن النقال موهدي إلى «مرسلوس» ولا
 إلى «أفلوطين وأمليوس» كما يفهم من نص برهيه ذلك. ولما وإن السؤا، «في الغاية» كان موضع،
 من الزاوية القديمة، عنواناً بكل مقال يتعلّق «بغاية الشرح».
 (٥٩) إن النقال الذي يذكر النص التالي على أنه «مقدمة» له قد وضع قبل سنة ٢٦٨ إذ أن أمليوس كان ما

«كَانَ مَعْدُ الفلاسفة كثيراً في زماننا، يا تروكلوس، وبخاصة في الفترة الأولى من حياتنا، أما نحنا الحاهرين فلا يتمكن تشديد العقلة التي أصبَحَ عليها بينهم. لقد كان إذا عدد ٢٠ هُبر قليل من المُفكرين في الفلسفة/ يوم كنت لا أزال في سن السراقة. وقد ثم لي أن أراهم جميعاً بسبب الأتجار التي أقوم بها منذ صباي، بروقة والدي، إلى بلدان عديدة. ٢٥ فاجتمعك بمن كان /أ/ يزال في قيد الحياة بينهم، أثناء إقامتي بالأسس والمدن القديمة. وقد أخذ البعض منهم يقدرون أنهم كتابة ليخلقوا للأجيال المشغلة متعة بخرقة يلبسونها فيها. أما البعض الآخر فزالوا ألا يمتدحوا بالذين يهضرون خلفاتهم فهم ما يذهبون إليه. فحين ٣٠ الغربي الأول الأفلاطونين أفلاطون/ وديموقريطوس وزيروكلوس الذي كان يقيم في طروادة، ثم الذين يملكون حتى اليوم في روما، أفلاطون وديموقريطوس وزيروكلوس. كذلك أبنا من الزوانين يوستيكليس وفيبون، وأبيون وديموقريطوس اللذان كانا لا يزالان بالأسس في أوج مجدهما، ٢٥ وهكذا أخيراً من المشاكسين، وليموقريطوس الإسكندراني. / أما الغربي الثاني فالأفلاطونيان أشتيوس وأوريبيوس اللذان صجبتهم معظم الأوقات، وشما وجلان لم يكن بالقليل لقوتهم على أهل زمانهم عقلاً وقهلاً؛ ثم يليهما خليفتنا أفلاطون في أثينا ديودوتس وأريكلوس. أجل ١٠ لقد وضع بعضهم وكتب، كبقائنا من /أوريبيوس مثلاً/ وفي الجزء/ وبن أوبولوس المؤلفات «في ليلايوس» وفي غورجياس» وفي زدود أرسطو على جمهوريّة أفلاطون، ولكن هذا لا ١٥ يخفي لاختيارهم من المشجتهين في وضع التعديب. بل كان ذلك عملاً ماضياً وهدم/، ولم

يترك في دولة أفلاطون في روما (٢٠:٣٢، ١٠٠)، وبعد السنة ٢٦٢، وهي التي فيها التفت فرغوريوس بأفلاطون (١:١٨). على أنه تاريخ وضعه أقرب إلى ٢٦٢ منه إلى ٢٦٨ علماً لما يذهب إليه برهيه (١٠٠م، ج ١، ٢٠).

وهو يمثل ذلك بأنه كان لفرغوريوس يومذاك عدة مقالات في مذهب أفلاطون (٩١:٢٠) وبأن مذهب أفلاطون كان قد أصبح من الشهرة والانتشار بحيث أخذ الناس يكتبون فيه الأبحاث والتحليلات (١٠١:٢٠). لذلك فهم من كلام فرغوريوس، فيما يلي (١٢:٢١)، أنه كان في أرائل انصافه بأفلاطون عند ظهور مقال كونجيتوس الذي نحن في صدده هنا. فضلاً عن أن أمليوس ذاته كان هو أيضاً، يومذاك، يجمع شعوراته الأولى في مذهب أفلاطون. على أن لا نستطيع أن نحكم فيما إن كان لشمال لوريجيوس المذكور هنا جواراً عتاً لورده فرغوريوس لأمليوس في ٧:١٧. كما أن لا نعرف بماذا شفق الجواب إلى أمليوس من ليجيوس، والذي يوجد فرغوريوس ذكره في (٩٨:٢٠). حل هذا الجواب نحن ثلاث لليجيوس يمتلئ بأفلاطون، لم هو يرتبط، من وجهه ما، بالمتعين السابقين اللذين ذكرهما فرغوريوس لاستدانة الأول في الموضوع ذاته؟

وأما كان الحال، فإنّ المواضيع من مثلاً من ليجيوس هنا هو أن الزجل يبقى فيها بمن حدود الأدب والشجاعات (راجع Hermès 83, Dörmic, ١٩٥٥، ٤٤٦) كما هو الأمر في: (٧، ١٨). فهو لا يقبل أساساً موقف أفلاطون الفلسفي. لكنه يقدّر عند هذا الأخير أسلوب البيان الفلسفي وأصالة التفكير.

يَجْمَعُوا الْكِتَابَةَ فِي مُقَدِّمَةِ رَغَايَاهُمْ. كَذَلِكَ أَيْضًا مِنَ الرُّوَاتَيْنِ هِرْمِيئُوسُ وَلُوزِيْمَانُوسُ ثُمَّ
 أَيْبِيُوسُ وَمُورْتِيُوسُ اللَّذَانِ يَعْيشَانِ فِي أَيْثِنَا. وَهَكَذَا الْمَقُولُ آخِرًا فِي الشَّائِنِ أَمْتِيُوسُ
 ٥٠ وَبَطْلِيمُوسُ، وَهَذَا أَكْثَرُ أَكْثَرِ زَمَانِهِمَا - لَا سِيَّما أَمْتِيُوسُ/ الَّذِي لَمْ يَتَذَكَّرْ أَحَدٌ فِي سَفَةِ
 الْمَلَمِ فَإِنَّهُمَا لَمْ يَضَعَا كِتَابًا فَنَبَّا هَذَا، بَلْ نَطَعَا قَصَائِدَ وَرَبَّنَا كَلَامًا مُشْتَقًّا. وَقَدْ حَفِظَ لَنَا كُلُّ
 ذَلِكَ بِالزَّعْمِ بَيْنَهُمَا، فِيمَا أَتَيْنَ، لِأَنَّهُمَا مَا كَانَا يُرِيدَانِ أَنْ يُعْرِفَا بِهِ، يَتَذَكَّرُ أَنْ لَمْ يَحْفَظَا
 ٥٥ أَفْكَارُهُمَا فِي مَوَاقِفَ تَقَوَّى تِلْكَ السَّائِرَاتِ جِدًّا وَرَصَانَةً. أَمَّا اللَّذَيْنِ وَضَعُوا الْكِتَابَ/ فَمِنْهُمْ مَنْ
 لَمْ يَتَجَاوَزْ حَدَّ الْجَمْعِ وَالْتِفَاقِ بَيْنَ مَا خَلَقَهُ السَّلَفُ مِثْلَ أَفْلَيْيُوسِ وَدِمُفْرِيُوسِ وَيُورُكْلِيُوسِ.
 ٦٠ وَمِنْهُمْ مَنْ الْمَقْطُوعُ/ مُتَّحًا مِنْ قِصَصِ حَيَاةِ السَّلَفِ وَحَاطَرًا أَنْ يُؤَلَّفَ عَلَى شَيْءٍ مَا كَانُوا يَتَحَبَّرُونَ،
 وَهَذَا هُوَ حَالُ الْيُوسِ وَيُدِيُوسِ وَتِيُونِ الَّذِي أَتَى أَنْ يُعْرِفَ بِتَرْوِيْقِ الْأَسْلُوبِ عَلَى أَنْ يَتَنَازَرَ
 ٦٥ بِأَحْكَامِ التَّفْكِيرِ. وَلَا يَأْسُ/ أَنْ تَذَكَّرَ إِلَى جَانِبِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ تَقَدَّمْ ذِكْرُهُمْ هَلِيُورُثُوسُ الَّذِي تَلَّلَ
 مَا سَمِعَ مِنَ السَّلَفِ وَلَمْ يُعْرِفْ عَلَيْهِ شَيْئًا تَخْلِيلًا وَتَفْصِيلًا. أَمَّا اللَّذَانِ أَظْهَرَا جُهْدًا فِي الْكِتَابَةِ
 ٧٠ بِكَثْرَةِ الْمَسَائِلِ الَّتِي أُنْجِلَا عَلَيْهَا وَبِالْمَذْهَبِ/ الْخَاصِّ الَّذِي عَاطَبَا بِهِ الْفَلَسُوفَةَ، فَهُمَا أَفْلُطِينُ
 وَجِيْنِيْلِيُوسُ أَمْلِيُوسُ. أَمَّا الْأَفْلُطِينُ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ وَضَعَ أَصُولَ فَيْثاغُورُوسِ^(٦٠) وَأَفْلَاطُونُ فِي شَرْحِ
 أَوْضَاحِ مِنْ شُرُوحَاتِ الَّذِينَ سَبَقُوهُ. وَلَا سَبِيلَ قَطُّ لِلتَّقَرُّبِ مِنْ حَيْثُ الدُّقَّةُ بَيْنَ كُتُبِ الْأَفْلُطِينِ وَمَا
 ٧٥ خَلَّفَ فِي الْمَوْضُوعَاتِ نَفْسَهَا لُومِيُوسُ وَكُرُزِيُوسُ وَمَلِيْثَارُوسُ وَتِرَامِيْثَارُوسُ/ أَمَّا أَمْلِيُوسُ
 لِأَنَّهُ قَدَّرَ أَنْ يَنْقُضِيَ أَتَرِ الْأَفْلُطِينِ، فَتَلَبَّاهُ بِالْكَثِيرِ مِنْ تَعَالِيمِهِ. إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فِي تَالِيهِ مُسْتَفْهِضًا، وَفِي
 ٨٠ تَتَابِعِهِ مُطْغِيًا، فَخَالَفَ اسْتِنَادَهُ بِأَسْلُوبِ الْكِتَابَةِ. هَذَا وَإِنَّهُمَا الْوَحِيدَانِ اللَّذَانِ لَرَى أُنَازَرُهُمَا/
 جَدِيرَةٌ بِالْبَحْثِ. أَمَّا الْآخَرُونَ، فَمَا بَالُنَا نَنْظُرُ حَقًّا عَلَيْنَا أَنْ نَبْحَثَ فِيهِمْ، عَلَى حِينِ لَدَعِ جَانِبًا
 هَؤُلَاءِ الَّذِينَ سَبَقُوهُمْ وَوَضَعُوا مَا أَخْلَدُوهُ عَنْهُمْ فِيمَا يَتَذَكَّرُ. فَإِنَّهُمْ لَمْ يُخَيِّفُوا إِلَيْهِ شَيْئًا، حَتَّى وَلَا
 الْمُلَاحَظَاتِ الْمُتَوَاتِرَةَ وَمَوْجُزَاتِ الْأَوَّلَةِ: فَإِنَّهُمْ مَا احْتَمَوْا بِجَمْعٍ مَا وَصَلَ وَمَنْ سَبَقَهُمْ وَكَانَ

(٦٠) لَا يَتَذَكَّرُ هَذَا الْقَوْلُ مَا إِلَّا إِنَّا رَدُّوا إِلَى تَرَاثُصِ الْفَلَسُوفَةِ، وَهِيَ لَكُمْ كَثِيرَةٌ، مِنْذُ الْأَكَادِمِيَّةِ الْقَدِيمَةِ،
 يَحْتَضِرُونَ أَصُولَ فَيْثاغُورُوسِ الْفَلَسُوفَةِ مُطْلَقَةً فِي حَقِّهِمْ أَفْلَاطُونُ ذَلِكِ. (رَأْسُ الْأَفْلُطِينِ، الْمَذْهَبُ الْأَوَّلُ
 مِنَ السَّرُوحِ الْخَامِسِ، مَقْطَعٌ ٤٦ - ٥٤).

(٦١) إِذَا أَصُولُ مَذْهَبِ الْأَفْلُطِينِ تَرَدَّدَتْ إِلَى قَوْلِ يَحْلَاقِ مِنْ تِرَامِيْثَارُوسِ نَاسِخِ أَفْلَاطُونِ وَالْقَدِي كَانَ يَمِيشُ فِي
 عَهْدِ طِيَارِيُوسِ. ثُمَّ إِذَا بِبِلِيُوسِ، فِي تَعَالَاهُ، «فِي الْفَنَى»، يَسْبِقُ إِلَى تِرَامِيْثَارُوسِ وَكِرُونِيُوسِ نَقْلَ
 مَذْهَبِ خَاصِّ الْأَفْلُطِينِ فِي حَقِيقَةِ الْأَشْرَ عَلَى أَنَّ تِرَامِيْثَارُوسَ وَصَالَةً كَانَ حَقِيقَتُهُ دَمِي الْحَيَرِ. هَذَا وَإِنْ
 كُلُّ الْفَلَسُوفَةِ الرَّابِدَةِ أَسْلَاحَهُمْ فِي هَذِهِ الْفَتْرَةِ قَدْ عُرِفُوا فِي الْفَتْرِ الثَّقَنِي مِنَ الْقَرْنِ الثَّلَاثِ الْمِيلَادِيِّ.
 أَمَّا مَنْ مَا تَعْرِفُ مِنْهُمْ شَيْئًا سَرَى مَا يَقُولُ عَنْهُمْ لِيُيُوسُ هَذَا. عَلَى أَنَّ تَكْتَفِي بِالْقَوْلِ بِأَنَّ نَجِدَ ذَكَرَ
 بَعْضَهُمْ وَارِدًا عَنْ بَرَقْلَى فِي شُرُوحَاتِهِ. وَإِنَّا كَانِ الْحَالِ، فَإِنَّ كُلَّ هَذِهِ التَّعْلُومَاتِ الْهَامِشَةِ الَّتِي يَسْأَلُهَا
 بِهَا لِيُيُوسُ هَذَا، إِنَّمَا مِنْ شَائِنَا أَنْ نَعْلَمَ عَلَى الْجَانِبِ الْأَمَمِ الْمَحْظُوطِ الَّذِي يَدَّ عَلَيْهِ الْأَفْلُطِينُ
 وَتَعْدَمِهِ، بَيْنَ رِجَالِ حَقَرِهِ، مِنْ حَيْثُ اِيْتِكُلُ الْفَلَسُوفَةِ وَاصِلَةُ التَّفْكِيرِ.

٨٥ مَعْرِفًا وَاسِيحَ الْإِتِّسَارِ/، وَلَا يَتَقَهَّ مَا هُوَ جَدِيرٌ بِالْإِتِّسَارِ. - أَمَا لَتَبَحْثَ فِي أَفْلُوطينَ وَأَبْلْيُوسَ
 فَقَدْ سَبَّ أَنْ عَالِمِيَّةً فِي غَيْرِ هَذَا الْمَكَانِ: فِي رَدِّهَا عَلَى جِيئِيلْيَانُوسَ «حَوْلَ الْمَذَلِّ عِنْدَ أَفْلَاطُونِ»،
 ٩٠ وَفِي تَذَقُّبِنَا النَّظَرَ فِي مَا قَالَ أَفْلُوطينَ «فِي الْمَثَلِ». وَكَانَ صَاحِبِي وَصَاحِبِيهَا/ بَرِيئُيُوسَ^(٦٢)
 الصُّورِي، الَّذِي أَلَّفَ الْكَثِيرَ، مُتَقَلِّدًا أَفْلُوطينَ وَمُفَضِّلًا تَعْلِيمَهُ عَلَى تَعْلِيمِي، فَذُ حَاوَلَ أَنْ يَبْنِيَ
 فِي مَقَالَةٍ أَنْ زَلَّيَ أَفْلُوطينَ فِي الْمَثَلِ اصْطَحَ وَمَا تَلَقَّبَ إِلَيْهِ نَحْنُ. وَقَدْ أَجَبْنَا عَلَيْهِ بِطَلْفٍ
 ٩٥ وَأَفْتَنَاهُ/، فِيمَا نَظَرُ، لَقَدْ لَيْسَ عَلَى صَوَابٍ فِي تَحْوِيلِهِ عَنْ زَلَّيَ الْأَوَّلِ، بِشِدَّةٍ/ مُنَاقَشَاتِنَا لِغَيْرِ
 الْقَلِيلِ مِنْ أَوْلَاهِ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ، كَمَا قَدَّمْنَا فِي رِسَالَتِنَا إِلَى أَبِيئُيُوسَ وَبِي فِي حَجْمِ مَقَالَةٍ. فَلِذَا
 ١٠٠ جَوَّابٌ عَلَى رِسَالَتِي بَنَتْ بِهَا إِلَيْنَا مِنْ رُومَا وَغَنَوْنَاهَا/ «فِي مَذَلِّهِ فَلَسَفَهُ أَفْلُوطينَ». أَمَا نَحْنُ
 فَاجْتَبَيْنَا بِمُنَوَّازٍ أَحْمَرَ لِمَقَالَتِنَا، وَأَسَمَيْنَاهَا «رَدُّ عَلَى رِسَالَةِ أَبِيئُيُوسَ»^(٦٣).

٢١ فَلْتَجِيئُوسَ إِذَا يَتَرَفَّ «فِيمَا أَلْزَمْنَاهُ مِنْ قَوْلِهِ» بِحَقِّ أَفْلُوطينَ وَأَبْلْيُوسَ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ
 زَمَانِهِ، وَذَلِكَ بِكَثْرَةِ الْمَسَائِلِ، وَتَوَقُّعِ كُلِّ شَيْءٍ، «بِمَذَلِّهِمَا الْخَاصِّ فِي النَّظَرِ إِلَيْهَا»، ثُمَّ هُتِمَاتِ
 ٥ أَنْ يَتَقَلَّدَ أَفْلُوطينَ نُورِيئُوسَ وَأَنْ يَرْمِيَ حُرْمَةَ التَّعَالِيهِ/، لِذَا اخْتَارَ إِشْيَاعَ الْمُتَلَقَّبِ الْفِيثَاغُورِي.
 «وَلَا سَبِيلَ قَطُّ، فِيمَا يَخْتَصُّ بِدَقَّةِ الْمَعَانِي، لِلْمُقَارَنَةِ بَيْنَ أَفْلُوطينَ وَمَا خَلَّفَ نُورِيئُوسَ
 وَتُورِيئُوسَ وَمُنْدُثَانُوسَ فِي الْمَتَوَضَّعَاتِ ثَلَاثِيهَا». ثُمَّ إِنَّ لُجِيئُوسَ يَقُولُ فِي أَبِيئُيُوسَ «إِنَّ
 ١٠ يَتَقَلَّدَ أَفْلُوطينَ وَلَكِنْ تَنَوَّعَ مَوْضَعَاتِهِ/ وَبَلَنَاتِهِ فِي التَّعْبِيرِ جَمْعًا، يَخْتَلِفُ عَنْ أَسْتَاذِهِ». كَمَا إِنَّ
 يَذْكُرُ بِدَايَةِ عَهْدِي وَاقْتِصَالِي، أَنَا لِفِرُورِيُوسَ، وَأَفْلُوطينَ قَائِلًا: «صَاحِبِنَا وَصَاحِبِيهَا بَرِيئُيُوسَ
 ١٥ الصُّورِي الَّذِي أَلَّفَ الْكَثِيرَ مُتَقَلِّدًا أَفْلُوطينَ». / وَلَقَدْ أَتَيْتُ ذَلِكَ إِذْ كُنْتُ أَنْتِي كُنْتُ اخْتَرْتُ عَلَى
 تَجَلُّبِ طَرِيقَةِ أَبِيئُيُوسَ فِي الْإِغْتِنَابِ الَّذِي لَا يَلِيقُ فِي الْأُمُورِ الْفَلَسُفِيَّةِ، وَأَتَوَخَّى الْكِتَابَةَ عَلَى تَمَطُّ
 أَفْلُوطينَ. وَحَسْبُنَا أَنْ يَكْتَسِبَ ذَلِكَ عَنْ أَفْلُوطينَ زَجَلٌ يَثَلُ لُجِيئُوسَ الَّذِي كَانَ وَلَا يَزَالُ حَتَّى الْيَوْمِ
 ٢٠ فِي طَلِبَةِ الثَّقَادِ/ ^(٦٤). وَيَتَوَلَّى لِي، لَوْ لِسْتَضَقْتُ، أَنَا لِفِرُورِيُوسَ، أَنْ أَجْتَمِعَ بِوَإِذْ ذَهَابِي إِلَى

(٦٢) إِذْ تَسْمِيَةِ لِفِرُورِيُوسَ بِيَزَابِيُوسَ حَتَّى مِنْ قَبْلِ لُجِيئُوسَ يُعَدُّ الْإِحْتِمَالُ الَّذِي ذُكِرَ إِلَيْهِ، فِيمَا يَمْدُ، أَنْ
 يَكُونُ هَذَا الْآخِرُ هُوَ الَّذِي أُطْلِقَ اسْمُ «لِفِرُورِيُوسَ» عَلَى نَاقِصٍ تَامُوحَاتِ أَفْلُوطينَ. إِلَّا إِذَا تَمَّ هَذَا
 الْإِطْلَاقُ يَوْمَ كَانَ الْفَرَجْلَانُ يَمِيشَانِ مَعًا فِي آتِنَا. عَلَى أَنَّهُ وَشَا كَانَ «بَرِيئُيُوسَ» فِي «الْمَلِكَةِ» هُوَ الْإِسْمُ
 الَّذِي كَانَ صَاحِبَتَا مَعْرِفَتِهِ فِي رُومَا (تَوَاصُحَ أَيْضًا ١٧-١٥ ت).

(٦٣) الظَّاهِرُ أَنَّ إِيَّانَ لُجِيئُوسَ عَلَى ذِكْرِ هَذِهِ التَّرْسُلَاتِ كُلِّهَا، بَيْنَ وَبَيْنَ الرَّجُلَيْنِ، إِشْيَا يَدُلُّ عَلَى شَيْءٍ لَا يَدُ
 مِنْ تَحَاسُّتِهِ. وَهوَ أَنَّ لُجِيئُوسَ كَانَ يَقْصِدُ مِنْ ذَلِكَ كَقَدْ لَمْ يَصْرَحْ بِرَأْيِهِ أَنَّ لُبْحَثَ الْفَلَسَفَةِ الْجَدِيدِ
 كَانَ، بَيْنَ يَدَيِ أَفْلُوطينَ، قَدْ ائْتَمَلَ مِنْ آتِنَا إِلَى رُومَا.

(٦٤) هَذَا لَا يَمْنِي أَنَّ لُجِيئُوسَ كَانَ مَا يَزَالُ قَبْدَ الْحَيَاةِ حَتَّىمَا كَتَبَ لِفِرُورِيُوسَ مَا تَحَى إِلَى قَرَاتِهِ. بَلْ كَانَ
 لِفِرُورِيُوسَ يَقْصِدُ أَنَّ النَّاسَ فِي زَمَانِهِ، أَيْ بَعْدَ مَوْتِ لُجِيئُوسَ بِكَثِيرٍ، كَتَبُوا مَا يَزَالُونَ يَتَصَوَّرُونَ الرَّجُلَ فِي
 طَلِبَةِ «الْعَقْدَةِ». أَمَّا قَوْلُهُ فِي أَمَلُوسَ فَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ كَانَ يُرِيدُ إِسْطِطَاعَ صَاحِبِهِ، الَّذِي كَانَ قَدْ تَوَلَّى، =

صِرَ، لَمَّا كَتَبَ فِي الرَّؤْيَى عَلَى أَقْلَوِطِينَ قَبْلَ أَنْ يَطْلُبَ إِطْلَاعًا دَقِيقًا عَلَى تَعْلِيمِهِ.

٢٢ **فَوَلَكِنْ عَلَامَ هَذِهِ التَّنْزِيهِ قُرْبَ السَّيِّئَاتِ لَوْ الصَّخْرَةُ ؟** كَمَا يَقُولُ هِزْيُودُسُ . فَإِذَا لَمْ

يَكُونُ مِنَ الرَّاجِعِينَ إِلَى شَهَادَةِ الْحُكَمَاءِ، فَمَنْ يَقْرَأْ حِكْمَةَ الرَّبِّ، ذَلِكَ الَّذِي قَالَ حَقًّا :

إِنِّي أَخْصِي عَدَدَ حَبَاتِ الرُّمْلِ، وَأَعْرِفُ حُلُودَ الْبَحْرِ

إِنِّي أَنذِرُكُمْ عَنِ الْآخِرَةِ وَأَسْمَعُ عَنِ الْآخِرَةِ (١٥)

لَقَدْ كَانَ أَبُوْلُون دَقِيقًا إِذْ قَالَ فِي سُقْرَاطِ: / «سُقْرَاطِ أَوْسَمَ جَمِيعِ النَّاسِ جُكْمُهُ» (٩٧).

فَاسْتَمِعُوا كَيْفَ وَقِيلَ مَا بَلَغَ عَلَيْهِ جُنْدًا سَأَلَهُ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ مَقَرِّ نَفْسِ أَفْطُولِيْنَ^(٦٧).

ما إني أَسْهَلُ لَكُمْ بِأَسَدَةٍ خَالِدَةٍ يُتَخَى بِهَا،

بومذلك، وأما قوله عن ذاته في هذا أسلوبه كان يشبه أهل وطنه، فمن الصعب أن نتحقق من صحته؛ لأنه من المعروف أن وضع التسميات لم يكن بأسلوب أهل وطنه ذاته أكثر مما كان بأسلوب فرنويوس.

(٦٥) إن بيت الشعر الأول مأخوذ من هيرودوس (تقريباً، ١٣٥). وقد أصبح جسد ملكاً مثلاً سائراً للدلالة على الكثرة من الكثرة؛ في أمور سخيفة سبباً للاهتمام إلى الحديث في الأمور الجدية. أما البيتان الآخران فقد استعمل بهما المفاتيح اللغوية. في دافنا، من قبل أبولون إلى تيموني كزوس (Cebus)؛ هكذا، لها تصرف روع عند هيرودوس (I, ٤٤٧)؛ وقد ورد ذكر البيت الثاني عند أفلاطون (رس).

(٦٦) لقد ورد «هاتف» مستقراً عند هودوتوس (٤٧٤)، و«هاتف» أفلاطون عند ديوجينيس ليرتيوس (٢، ٥، ٣٧). ولا شك في أنَّ فرولوبيس قد أخذ «الهاتف» من مجموعة ما لعلَّ هذا المؤلف. لأنه كان وإلى الإطلاع على أدب «الهاتف» وقد وضع فيه مقالات وأبحاثاً. هذا وإنَّه قد استخدمنا لفظة «هاتف» هنا للدلالة على ما أتتبه اللفظة الفرنسية Oratio المتصوِّط عليها في مثل هذه المناسبات، وذلك تماشياً على مُصطلح «الهاتف» من وراء الأتية اللورد فوكر، غير مَرَّة، في أوصوص المتصوِّط.

(٦٧) لا بُدَّ من التذكير هنا بأنَّ أفلاطون في *Paagologie* (١٠٢١) كان شقَّ الطريق للأفلاطونيين المُشدِّدين الذين ألَّفوا أن يسلموا بدعاه من الربِّ ليهوئ الذَّقني حَيَاة من كانوا يُحَدِّثون على غيرهم من الفلاسفة وأفانهم. راجع في ذلك مقالة أفلاطون في الخاتمة (*Didot*, ١٩, ٢٣) ومقالة أرسطو (*Didot*, ٢٣, ١٠) وبسجلهوس، حياة فيثاغورس، ٣. والتألم أنَّ فرغوريوس قد تَسَلَّم هذا «الهايك» من أمليوس، إنا عن طريق التماسَّة وإنا شيئاً لدى إقامته في سوريا بعد ٢٦٨ (١٩: ٣٥). وقد تَصَوَّرها بعضهم من وضع فرغوريوس ذاته لِتكون عزائلاً وشاعراً وعالمياً «بالكنيسة» (١٥: ٦٠). إلَّا أنَّ إيمان النظر فيها ومقارنتها بما وَصَلنا من الأرجل يُعْطِلُ لياحت على أنَّ تَسَلَّم بصحبة منبها إلى أحد كُتَّاب إبولون في دلفي أو غيره من المزلزلات مثل كلاروس (*Klaros*) أو ديلفا (*Didyma*). (راجع *Geschichte der Griechischen Religion*, M.P. Nilsson - ٢، ٤٤٩). والمُرجَّح أنَّ الأبطال

ملبروس كان على اتصال بكتّان «مختلفين» في ذلكا إذ كان مُقيماً في روما، ثم طلبها منهم بعد ارتحاله

أَخْرَجْتُهَا لِصَدِيقِي عَزِيزٍ^(٦٨)، وَكَانَتْ فِي غُلُوبَةِ الْعَسَلِ

صَوْتُ قَيْتَارَتِي التَّائِيْمِ إِذْ تَضْرِبُ بِالرِّيشَةِ الْمَلْحِيَةِ/

كَمَا أَتَنِي أَسْتَعْفِرُ زِيَّاتِ الشَّعْرِ لِقَمْعِ أَحْوَاثِهَا الْمُتَنَابِكَةِ

(مُتَمَدِّدَةً) الْأَكْحَانَ الْمُتَوَرِّعَةَ الْمُوقِفَةَ عَلَى حَرَكَاتِ الرُّفُصِ الْمُتَنَابِكَةِ

كَذَلِكَ لِمُسْتَحْفِرِينَ، عَلَى شَرَفِ سَلِيلِ أَبَاكِيلِسَ، لِإِقَامَةِ الْخَلْقَةِ

حَيْثُ وَافَقَتْ حِمْلَسَ الْخَالِدِينَ أَتَانِيذُ هُومِيرُوسَ.

مَلَمُنْ بِأَزِيَّاتِ الشَّعْرِ يَتَوَقَّعُنَ الْمُقَدَّسَ، وَلَقَدْ صِيدَنَ/

بُنْشِي وَاسِوُ لَوْحِي كُلِّي غِيَا.

هَذَا أَنِّي يَتَكَرَّرُ، أَنَا يُيُوسُ، صَاحِبُ الشَّعْرِ الْمُكْتَفِ الْمُسْتَرْمِلِ.

إِنَّكَ، أَيُّهَا الْحَرَجِيُّ^(٦٩)، قَدْ كُنْتَ قَبْلَ مِنْ الْبَشَرِ. وَقَدْ أَذْرَكْتَ الْآنَ عَالَمَ الْحَرَجِ،

فَارْذُدْكَ قُرْبَنَا مِنَ الرُّبُوبَةِ، إِذْ حَلَلْتَ كِبُودَ الضَّرُورَةِ

الَّتِي تَلْزِمُ الْبَشَرَ. أَنَا جَوَابُوكَ الْمُتَهَيِّجَةِ الرُّغْبَاتِ

فَلَقَدْ فَهَرَّوْهَا بِنَاسِ الْقَلْبِ، وَالِي سَاحِلِ الْبَرِّ/ الْمُطْلَعَيْنِ

تَشَطَّتْ سَابِحًا^(٧٠). مِنْ حَزْمَةِ الْوُذَائِلِ تَخَلَّصْتَ،

وَأَلْبَيْتَ لَدُنْكَ نَظْمُكَ الْمَلَامَةِ مُسْتَرْمِلًا سَهْلًا

حَيْثُ يَسْمَعُ الْكُتُوبُ الْوَرِثَانِي، وَيَكُونُ الْفَنَدَلِ

بِصَلَاتِهِ، فَلَا ظَنَّمُ وَلَا وَدَيْلَةَ.

كُنْتُ فِي مَاغِيْبِكَ تَهْفُؤُ لِنَجْوَى مِنْ بَطْشِ أَسْرَاجِ/

الْحَيَاةِ الْمُنْدِيَةِ وَأَحَابِيرِهَا النُّجُومَةِ.

وَبَرَزَ مَذَاكُ، إِذْ كُنْتُ فِي حُفْمِ الْمَيِّمِ الْهَالِجِ الْقُدُّورِ،

مِنْ تَقَامُصِ السَّعَادَةِ، مَا أَكْثَرَ مَا ظَهَرْتَ لَكَ الْغَائِطُ دَائِيًا

(٦٨) أَيِ أَنْطَوِطِينَ.

(٦٩) سَلِيلُ أَبَاكِيلِسَ هُوَ أَخِيْلَيْسُ بِحَسَبِ الْإِلْفَادَةِ، وَفَحْمَسُ الْخَالِدِينَ إِشَارَةٌ إِلَى الْمَمَارِكِ بَيْنَ الْأَلْهَةِ لِيِ
الْإِلْفَادَةِ فَيُيُوسُ، أَحَدُ الْأَسْمَاءِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي عُرِفَ بِهَا الْهَرْلُونُ. وَاتِّعْلَاقًا مِنْ هُنَا (أَيُّهَا الْحَرَجِيُّ) يُرْجَى
الْخُطْبَاطُ إِلَى نَفْسِ أَنْطَوِطِينَ وَقَدْ تَصَبَّحَتْ مِنْ عَالَمِ الْحَرَجِ يَدَّ أَنْ فَارَقْتَ جَسَدَهَا.

(٧٠) لَقَدْ جَاءَ كُلِّي مُلَامَةً لِيَاكُوتِ مِنَ الْأَوْدِيَا (٧، ٤٢٢) تِلْكَ يَوْمَئِذٍ فِيهَا لَوْدِسُ سَابِحًا يَجُو مِنْ الْغَزَقِ،
جَارِي إِلَى جَزِيرَةِ الْقِيَابَتَيْنِ. وَكَانُوا عَدِ الْقُرَا مِنْهُ الْقَدِيمِ أَنْ يَسْتَعْدِمُوا تِلْكَ الْأَيَّامَ مِنْ طَرِيقِ الْأَسْتِمَارَةِ
لِيُصْبِعُوا بِهَا الْإِنْسَانَ جَلْدًا فِي أَنْ يَتَخَلَّصَ مِنْ حُرَاوِلِ الْحَسَنِ وَالْجَسَدِ. وَصَبَّحَ مَثَلًا عِنْدَ مَرْقَلَيْسِ
«الْإِشَارَاتِ الْهَوَامِيرِيَّةِ»، فِي الْحَافِيَّةِ؛ وَرَاجِعَ لِهَيْثُا جِرْزِيرِ، Novientia Chiloniensis، مِي

Fortsschrift, F. Jacoby، ١٩٥٦، ٨٨، ٦.

ما أَكْثَرَ مَا كَانَتْ رَمَقَتْ رُوحَكَ تَمِيلُ فِي الشُّعَابِ،

إِذْ نَسِيرُ مُتَذَقَّةً مِنْ يَلَقَاؤِ / ذَلِيلِهَا،

فَيُرْفَعُهَا، فَرَوْقُ الْأَفْلَاكِ، إِلَى الْمَسِيرِ السَّوِيِّ الْمُتَسْتَقِيمِ^(٧١)،

أَزْيَابُ الْمُخْلُودِ يَكْتَسِفُونَكَ بِأَلْسِنَةٍ أَنْوَارِهِمْ،

فَتُجَبَّرُهَا بِأَتَمِّ التَّعَيْنِ مِنْ خِلَالِ عِلَالِيكَ الدَّامِسِ.

إِنَّ السُّبُوتَ الْعَمِيقَ لَمْ يَسْتَوِلْ قَطُّ عَلَى جَوَارِيكَ،

بَلْ كُنْتَ، بِطَوْلِ الْجَفُونِ، مِنْ وَصَاوِكَ الْمُطَبِّقِ /

الْقَانِمِ، فِي خُضْمِ الْأَحَاسِيرِ، تَكْدِفُ قَرَى يَمِينِكَ

الْكَثِيرِ وَالزَّائِعِ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي رُبَّمَا مَا رَأَى

مِنْ بَيْنِ الْبَشَرِ مَنْ كَانَ أَسَدُهُمْ يَخْتَارُ عَنِ الْحِكْمَةِ.

وَالْآنَ وَقَدْ نَلَيْتَ مِنْ سَكْنِكَ، وَفَارَقْتَ رَسْمَهَا

نَفْسُكَ الْحَيَّةَ / دَخَلْتَ حُلُقَاتِ الْجَنِّ

حَيْثُ تَلَطَّفَ التَّسَامُوتُ وَتَطَلَّبَ.

هَذَا تَجِدُ الصَّدَاقَةَ، وَالْجَلْبَابَ التَّامَّ

الْحَافِلَ بِاللَّذَّةِ الْخَبِيرَةِ، فَتَرْتَوِي دَائِلًا

مِنْ جَدَاوِلِ الرُّحُوقِ الزَّيَّانِي وَتُصْبِحُ أَشْرَافَكَ

فِي سَكْنِكَ / فَمَا أَحْلَى التَّسِيمِ هَذَا، وَمَا أَشَقَّ الْأَكْبَرِ

هَذَا مَقَامِ اللَّذِينَ أَنْجَبَ «زَوْس» الْعَظِيمِ فِي «الْأَجْيَالِ الْأَبْرِيزَةِ»،

الْأَخْوَانِ وَيْتُوسَ وَوَدَّ مَتُوسَ. هَذَا الْبَازُ

أَيُّنَا يَجِيلُوسَ، وَهَذَا أَفْلَاطُونُ، صَاحِبُ النَّفْسِ الْمُدَكَّةِ، بَلِ الْجَمِيلِ الْمُحْمَدِي

فِيضَاغُورَسَ: كُلُّ الْمُرَاقِقِينَ إِلَى حُلُقَاتِ الْحَبِّ

الْخَالِدِ، كُلُّ الْمَذِينِ قُدِّرَ لَهُمْ أَنْ يُحْصُوا مِنْ بَيْنِ سُلَالَةِ /

الْمُجْتَمِعِينَ أَمَلِ السَّعَادَةِ. هَذَا يَحْمِلُ الْقَلْبَ، فِي لَزْدَاهِ

اللَّذَّةَ الْمُتَسَتِّرَ، بِالْإِبْتِهَاجِ طَوِيٍّ لَكَ. مَا أَكْثَرَ

مَا كَانَ جِهَادَكَ إِنْ تَأْتَاكَ بَيْنَ أَطْهَارِ الْجِنِّ^(٧٢)

(٧١) كُلُّ هَذِهِ الْأَوْصَافِ الْحَسَنَةِ تَقْطُرِي عَلَى تَمَنِى كَثِيرِ الْإِنْتِشَارِ فِي الْقَرْنِ الثَّلَاثِ الْمِيلَادِيِّ، وَهُوَ تَمَنِى لِرَبِّهِ النَّفْسِ سَالِكَةً، بَيْنَ الطَّرِيقِ الْعَاطِلَةِ الْمُتَشْرِجَةِ، أَيْ بَيْنَ أَفْلَاكِ النُّجُومِ السَّائِرَةِ، حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى نَلَكِ النُّجُومِ الثَّابِتَةِ.

(٧٢) كُلُّ هَذِهِ الْآيَاتِ تُشِيرُ إِلَى أَخْرُوبِيَّاتِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ الشَّحَدَةِ، وَهِيَ تَأْوِيلَاتٌ وَمُزِمَّةٌ لِمَقْطَعِ شَهْرٍ وَرَدَ =

لقد تدرّعت بنشاط الحياة، فأصبحت اليوم من خيالاتهم
 خسيكُن وقصًا وغيثًا. / حسبكُن إحياء الحلقات المُحكَّمت الاستدارة
 إكرامًا لأفلاطون، يا وراثت الشُّعر! اكتفِني عن المباحج! بل لهذا حسبها،
 فيثاوتي الأُممية، إنباء عن ذلك السَّعيد في الخلود.

٢٣ زُرد في الأبيات^(٧٢) أنه كان «لطيفًا» حلو الشَّماتل، هادئًا قاضيًا: وذلك ما كنا نراه فيه
 حتمًا. وورد أيضًا أنه كان في مجال اليقظة المستمرة، ذا نفس طاهرة، مشغولًا دائمًا بالعالم
 الروباني الذي كان قلبه شديد الولوع به. / مسمى جُهنده ليتحرَّر ولينجو من بطش أمواج الحياة
 المدمية. وهكذا، لذلك الثَّور الجعبي بالذات، المرقعي «غير مرَّة» بموارعه ووفقًا للطريقة
 التي سبها أفلاطون في «الوليقة»^(٧٣)، إلى الربِّ الأوَّل المُتمالي، / ظهر ذلك الإله الشُّعر من
 كل صورة وبمثال، وقد يستوى فوق الزَّوج وكلَّ أمر روحاني^(٧٤). وأقول، أنا لفروديس،

«عند فروديس (الأصنام والألغام، ٩٥ تا) من «المصور الأُممية»، في ضوء أصول فلسفة نصرة ثُمود
 إلى أفلاطون. فالجسد هو غير النفس (فروديس ٩٢ A) ومسكنه الأرضي (Aniochos, 326 A).
 وبعد مفارقه يحول جن أفلاطون إلى حلقه لعل الشُّعارة. فمن فرصك هذا التحلَّ تسطيع التَّشبيات
 المُستخلقة المتطوِّفة عن المُقدمه. مثل جزيرة لعل الشُّعارة، والأولمبوس لوديس (٩١ - ٤٦) وصور
 الأُطرو كما أخرجها أفلاطون. أما هينوس وردمتوس وإيكيس فهُم المُضاهة الثلاثة الذين يُدبِّنون
 الناس بعد توليهم. فيصبح أفلاطون من مُحبهم مع من سيَّده إليهم من الفلاسفة: أفلاطون
 وفيثاغورس، بل كلَّ أتباع أفلاطون، إذ أنهم هم «المُوافرون إلى حلقات الشُّب المُعَالِد». على أنَّ
 صاحب «الهائبة» يقدِّمنا أفلاطون الذي كان قد سَنَّ لمن بعده كلَّ ذلك الشُّب في التَّشابه (راجع في
 هذا كله Vie de Porphyre, Bidez، ص ١٢٢ تا).

(٧٢) لقد لاحظت برهيه (م.م. ج ٢٦) تمثيلًا على Bouillet، لأنَّ لبيانها «الهائبة» لا تُمنى شيئًا منّا ذهب
 إليه لفروديس من تأويلات فلسفية. لكنَّ مفهبة الزَّمان كانت تُحكِّم على الرجل بأنَّ يُعزَّز منلما
 لعل. فبُذِلَ إلى ثَره واجب الجُوب من كلِّ حال، وأوَّل العوائق التيَّة النصورية التي تُنسب إلى
 أفلاطون في «الهائبة» بالمُفرس من التَّهجئة الفُكرية الفلسفية التي تُدبر بها شُبهه وأستله. فسلًا من أنه
 برَّأ هذا الأخير من الوقوع تحت أصحاب الذين الثلاثة (رادمتوس وبنوس وإيكيس)، كما ورد في
 الأساطير التيَّة الهنسية، عجمته في مُستورهم مع غيره من الفلاسفة الشُّعورين، ولا سيما أتباع
 أفلاطون. لكنَّ لم يستلح ذلك كله إلا بقيه من المُستف والمُكتف. فإنَّ نلح «الهائبة» برَّأ كلَّ ما
 ورد في هذا الأخير، إلى ثُور فلسفي يُختلف كلَّ الاختلاف، في أصوله، عن مُلعب أفلاطون. مثل
 ذلك وصف «المبدأ الأوَّل» بأنَّ «الثَّرب الأوَّل» في حين أنَّ أفلاطون يُسمي هذا المبدأ «بالأوَّل»
 وحسب. أما التَّسمية الأولى فهي المُعلَّوة لدى نوديتوس الذي يقدِّم بها على «الثَّرب». (راجع
 برنلي، in Tim, ٨٩٢).

(٧٤) راجع «الزُّليمة»، ٢١ تا.

(٧٥) راجع أفلاطون، «الجمهورية»، ٥٠٩ ب - يخي «الثَّور الجعبي» حُما أفلاطون ذاته من حيث كُونه روحًا.
 «يكونه روحًا» يذكِّر «الاله الثَّرب» كما سيأتي شرحه في نلح «الصورهات». قانون مع قرجة برهيه وهرود

الذي في الثامنة والستين من عمري، إني من ذلك الإله تحرّيت وبه إتصلت مرة واحدة^(٧٦)،
 ١٥ لقد ظهرت إذا لأفلوطين «الغاية دائية». وكان الهدف، وكانت الغاية بالنسبة إليه، أن يتحد
 ويتصل بالإله الذي هو فوق كل شيء. وفي أثناء إقامتي معه، تمّ له أن يترك ذلك الهدف أربع
 مرّات ليس بالقوّة بل بالتعلّل الذي يتوقّف لمُوصف. وقد ورد أيضاً أنّه كثيراً ما كان يتحرف سيّره.
 فكان الأرباب يُسعدونه ويكاشفونه بأنشطة أنوارهم. أي أنّه وضع كتاباته بحيث ونظراً أيّدهما
 ٢٠ من عند هؤلاء الأرباب/ وبفضل المشاهدة اليقيني من المباطن ومن الظاهر، «لقد أبصرت»،
 فيما ورد أيضاً، «الكثير والمروّاجع من الأمور التي ربما ما وآما من الناس» من كان منهم مأخوذاً
 بالفلسفة. ذلك بأنّ المشاهدة لدى إنسان قد تكون من أفضل ما يمكن لغيره؛ لكنّها، حتّى ولو
 ٢٥ كانت من الطراز الأعلى، نقيست، بالإضافة إلى المعرفة الخاصّة بالأرباب، لتدرك حقيقة
 الأمور في أمورهما كما يدركها الأرباب. وقد دلت آيات «الهائيات» على ما حققه أفلوطين وقدر
 له من تلك الأمور، وهو ما يبرّك مرتدياً جسده. لكنّه بعد «إفلاته» من الجسد، فإنه قد انضمّ إلى
 ٣٠ «جماعة الجنّ»، فيما ورد/. فهناك المصداقة والرغبة والفرح والشوق إلى الإله. هناك أيضاً مقام
 الذين قيل فيهم ألهم قضاة النفوس وديّانوها وهم أبناء الإله ويثوس وزيديثوس وأبنايذوس. ثمّ
 يذهب أفلوطين إليهم ليكن، بل ليجتمع إليهم ونلما اجتمع بعضهم إلى بعض كلّ الذين خطّوا
 ٣٥ برضى الأرباب. وهؤلاء هم/ أفلاطون وبنيثاغورس «وكلّ المترادفين إلى حلقة اليوشق
 الخالد». هناك يكون متّخذ «الجنّ أهل السعادة» الذين يقضون حياتهم كلّها «لذّة وإبتهاج»،
 ويتمتعون أبداً بتلك السعادة التي تشغلهم بها الأكلة^(٧٧).

(٧٦) إلّا لو أنّنا على ما ذهب إليه مردود وثبّه فيه شيلتر في ترجمة هذا التقطع لمخالف بها أغلب الباحثين
 إذ يترجمون: «وقول أنا فرغوريوس إني من ذلك الإله تحرّيت وبه إتصلت مرة واحدة، إذ كنت لي
 القاعة والستين من عمري». فترجمة التي ذهبت إليها أساليب لغوية تُعفي «النفوس» من ذكرها (مردود
 ص ١١٩ - ١٢٠). لكنّها ترجمة تُجهدا تدمومة بالترتّب ذاتها. فإنّ هم فرغوريوس لم يكن بأنّ يهولنا
 على ما عندما تُنقّش له تلك المشاهدة، بل بأنّ يذهب إلى تعزّيها باللبّية إلى أفلوطين. فإنّ هذا
 الأخير قد حصل عليها أربع مرّات في عمره الذي بلغ الثّلاث وستين سنة (٢٠٥ - ٢٧٠ م). ولمكّذا
 يكون فرغوريوس قد أدرك سنّ الثّامنة والستين عندما يروي مشاهدته الوحيدة. فإنّ سنّ هذا التّأثيل،
 وهو أمر لا شك فيه، أسكتنا أنّ نؤرّخ وضع فرغوريوس الحياة أفلوطين، ونشره تلميذات الرّجل في
 السنة ٣٠١ م. ذلك بأنّ نستخرج من أقوال فرغوريوس ذاته من حمراء (٩: ٤) أنّ سنة مولده كانت
 ٢٣٤ م. وهذا ونسب التّلاحظ أيضاً، مع (Inge, Philosophy of Plotinus، ص ١١٢) إلى تدوّة
 شبريات «المُحوّل» والاتّحاد لدى أفلوطين وتقدّوسته بما يميّزه عن غيره من مُتأسّريه، ومن جاء
 بعده، فادّعى الكثير في هذا المجال.

(٧٧) إنّ لفظة «اليوشق» هي الترجمة المباشرة لللفظة اليونانية «ديوروس» التي تعني «الحقيق» بعد ذاتها، لكن
 من حيث كون هذا «اليوشق»، هنا، رياءاً وألهاً. ويبدو التّفكير هنا بالتّأثيل الفلسفي الذي حلّمه
 فرغوريوس على آيات «الهائيات» ذات الطّبيعة اللّحميّة العنويّة. فاستبدل باللبّية «من كان أشدّ البشّر =

تلك هي قصة أفلوطين. ولما كان هو نفسه قد أوصانا بأن نجتمع حثبه ونصحبها (٧٨)،
وعنده أنا بذلك وهو ولا يزال حيًا. وأخبرت الزقاق الآخرين أنني سأقوم بهذا العمل. ولما
كانت تلك الكتب قد ظهرت/ طوع الظرف والمناصب لم أتبع في جمعها الترتيب التاريخي،
بل قلدت في عملي أبلودوس الأثيني المشائي (٧٩)، فالأول جمع في عشرة مجلدات آثار
الشاعر الهزلي إبيكرموس، والثاني قسّم إلى مقالات مؤلفات أرسطو ومؤلفات
ثيوفراستس، فجمع/ الموضوعات الخاصة المتجانس بعضها مع بعض. وهكذا فعلت أنا.

«بحثًا عن الحكمة» (٤٤: ٢٢) الجملة «من كان من الناس مأخوذًا بالفساد» (٢٣: ٢٢).

(٧٨) كان أفلوطين إذاً قد كتف فرغوريوس جميع كتاباته ونصيحها. أما «الصحح لأن اللفظة اليونانية
التي تدل عليه قد تزوت قبل ذلك (٩١: ٧) للدلالة على الشيء ذاته. وهو الاحتمام الضائق ينتطح
العين ونصوبه لتزوي قبل ذمته إلى الشر. ذلك بأنه كان لثغرات أفلوطين، حتى في حياته، بعض
الانخداع، ولا سيما لدى الغوامس من طلبه. بل إن لنجنوس كان، وهو في ألبا وقيل موت
أفلوطين، قد حصل على بعضها (٨٩: ٢٠)، ثم على مسنتين منها بعد ذلك (٢٦: ١٩ - ٢٧) كأنها قد
تعلقت في سوريا، وقيل كثرة فرغوريوس للتسوعات. فبسبب هذا النوع من الشر المحدود الذي لم
يتناول إلا مقالاً أو آخر، كان أفلوطين قد كتف فرغوريوس بإعادة النظر في النص ونصيحها بالسمي
الذي سبق شرحه. ولما «الجمع» فهو ترجمة للفظ اليونانية التي تدل إجمالاً على تسميم المواد
وتوزيعها إلى أبواب وفصول.

ونصاري الكلام كان أفلوطين قد وقّل فرغوريوس بشر ثماله دون أن يحدد له شيئاً من نوعية ذلك
النشر، لا من حيث النوع ولا من حيث الإخراج. أنا قبل السنة ٢٦٨م. فقد كان هذا التكليف
الشامل أمراً مستبعداً إذ إن أفلوطين كان ما يزال يُعلم ويشرح تلميذه ويُعَدّد فيه ونصيف إليه. لكنّا
نعرف أنه كان أمراً وارداً في خلد أفلوطين ما دام كان يبعث بتعالاته، بعد ذلك، إلى فرغوريوس في
صقلية يومذاك، ليجيد النظر فيها ويحكم بتسميحها ونصيحها وتوزيعها. والدليل على ذلك تلك
الإحالات التي يهجرها أفلوطين ذاته من مقال على آخر. على أنه خلد لا يعني أن الأستاذ كان راضياً عن
تسميمات التلميذ وتوزيعاته. بل ربما كان ينظر إلى ذلك كله من روجه آخر يخالفه الذي جرى عليه
فرغوريوس.

(٧٩) إذاً تكاد لا نعرف شيئاً عن أبلودوس ومن نشرته لتسريحات ليجر موسى، لكنّا نعرف اندونيكوس وكيفيّة
جميعه لمؤلفات أرسطو وثيوفراستس. نستطيع أن نقدر التقابن بين ما قاله أفلوطين بالذات والوجه
الذي حله جاء تخرّيج التسويعات التسمية إليه. فإنّ اندونيكوس لم يبد إلى يرفان أرسطو الفلسفي
الأصول ينحى في كل مسألة بحيث يمتدّ نجيب التعلم الأول تسبقاً لتوزيعاته إلى أنه عمد، في ترتيب
هذه الكتب، إلى ما بين موافقاً من مجالات منطقية يصرف النظر عن ترتيبها بواقع استخراجهما
التاريخي. ولهذا يدعى على أنه مؤدّ التسويعات لم تصلها بالوجه الذي عليه أخرجها أفلوطين بل من
خلال التسميم التقليدي الذي أقبل به فرغوريوس عليها لإخراج مباحثها. وهو تسميم كان اتباعه
واسيع الانتشار في تعليم الفلسفة برملا (راجع لريد جبر، أرسطو والأرسطية عند الترتيب، في دائرة
المعارف للبيسن، بيروت، ١٩٧١)، ص ٤٣٣ تا). حتى ولو افترضنا أنه كان في ذهن أفلوطين تسخين
تذهبي للمواد تلميحاً، فإنّ تسليح أن نحكم بأن هذا التسميم لم يكن له أي تأثير على الصيغة التي
أبرز بها فرغوريوس التسويعات.

كان لدى أربعة وخمسون مقالاً لأفلوطين، قُسمت إلى ستة تاسوعات. وهو ترتيب شد ما راقني بسبب التأليف التاجع بين التقد الكاميل ستة وبين العدد تسعة. وهكذا جمعت في تاسوع المقالات المتجانسة في موضوعاتها، ثم رُتبت التاسوعات بحسب سهولتها/ (٨٠)، الأسهل منها في المقام الأول. فالتاسوع الأول يشتمل على المقالات التي طُعن عليها طابع الأخلاقيات.

أ، ١ (٥٣) - ما الحي؟ ما الإنسان؟

أ، ٢ (١٩) - في الفضائل.

أ، ٣ (٢٠) - في الجدل. /

أ، ٤ (٤٦) - في السعادة.

أ، ٥ (٣٦) - في عل السعادة بامتداد الزمان.

أ، ٦ (١) - في الحسن.

أ، ٧ (٥٤) - في الخير الأول وفي الخيرات الأخرى.

أ، ٨ (٥١) - في الشرور. /

أ، ٩ (١٦) في الاتصال للعقول.

ذلك هو التاسوع الأول، وهو يشتمل على الموضوعات التي يظهر فيها الجانِب الأخلاقي على غيره. أما التاسوع الثاني فإنه يضم مسائل في الطبيعيات، فيُضمن المقالات المختصة بالمعالم وما يتعلق به. وهذه هي: /

ب، ١ (٤٠) - في المعالم.

ب، ٢ (١٤) - في الحركة الدورية.

ب، ٣ (٥٢) - في هل للنجوم فعل.

ب، ٤ (١٢) - في الوجوديين.

ب، ٥ (٢٥) - في معنى القول بالقوة وبالقول. /

(٨٠) هكذا يجب أن نُفهم الجملة اليونانية في مقدمة هنا. فالترتيب ثريثان: ترتيب لؤل يتناول تنظيم مائة كل تاسوع بعضها مع بعض، وترتيب ثاني يتناول تسيق التاسوعات بحد ذاتها بعضها مع بعض أيضاً. رابع مردد، ص ١٢٢، عند (١٤:٢٤ - ١٦). هذا ولما تذكر هنا خطرتين التفاضلات دون مطالعها ينلما لعل بره (٢٠-٢٠٠ ج ص ٢٨ تا) على أن الحرف الأبجدي إنما يدل على العدد الترتيبي بالترقيم الزماني قديم إلى التاسوع. يتكلم العدد الخلوخ من على ترتيب التفاضل في التاسوع. والعدد الواقع بين القوسين على ورود التفاضل ذاته وفقاً للترتيب التلويحي. مثلاً: ب، ٦ (١٧) يعني التاسوع الثاني، التفاضل ٦، في ترتيب فرغوريوس، و ١٧ وفقاً للتلويخ الذي فيه رُضع لأفلوطين التفاضل ذاته. وسيتبين ذلك للقارئ بوضوح عندما يمتدح على مطالعة التاسوعات ذاتها.

ب، ٦ (١٧) - في التَّكْيُف وفي الوِثَال.

ب، ٧ (٣٧) - في التَّزْيِج الكَلْبِي.

ب، ٨ (٣٥) - لماذا تُظْهِر الأَشْيَاء البَعِيدَة صَغِيرَة؟

ب، ٩ (٣٣) - في الرِّدَّة على الَّذِينَ يَقُولُونَ أَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ رَحِيمٌ وَأَنَّ الْعَالَمَ خَيْرٌ /
أَمَّا التَّسْوِيعُ الثَّلَاثُ فَإِنَّهُ يَضْمَنُ، إِلَى جَانِبِ مَقَالَاتٍ أُخْرَى فِي الْعَالَمِ، مَقَالَاتٍ أَيْضًا فِي
مَا يُنْتَظَرُ إِلَيْهِ مِنْ خِلَالِ خَلْقِهِ بِالْعَالَمِ.

ج، ١ (٣) - في التَّنْذِيرِ.

ج، ٢ (٤٧) - في العَنَاءَةِ. مَقَالَة أُولَى.

ج، ٣ (٤٨) - في العَنَاءَةِ. مَقَالَة ثَانِيَة. /

ج، ٤ (١٥) - فِي الْمَجْنُونِ الَّذِي قُدِّرَ لَنَا قَرِيبًا.

ج، ٥ (٥٠) - فِي الْمِشْقِ.

ج، ٦ (٢٦) - فِي أَنَّ الْمَرْهُمَاتِ مِرَاءٌ عَنِ الْإِنْعَمَالِ.

ج، ٧ (٤٥) - فِي الذُّهْرِ وَالزَّمَنِ.

ج، ٨ (٣٠) - فِي الطَّيْبَةِ وَالشَّاعِدَةِ وَالرَّاحِدِ. /

ج، ٩ (١٣) - أَهْجَاتٌ مُتَفَرِّقَة.

٢٥ إِنَّ ذَلِكَ التَّسْوِيعَاتِ الثَّلَاثَةِ جَمْعًا مَرْتَبَةً فِي مُجَلَّدٍ وَاحِدٍ^(٨١). وَقَدْ أَتَيْتُ فِي التَّاسِعِ
الثَّلَاثَ الْمَقَالِ فِي الْمَجْنُونِ الَّذِي قُدِّرَ لَنَا قَرِيبًا لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيهِ يَتَنَاوَلُ أُمُورًا هَامَّةً، وَلِأَنَّ مَوْضِعَهُ
مِنْ اخْتِصَاصِ الَّذِينَ يَحْتَوْنَ فِي وِلَادَةِ الْإِنْسَانِ. / وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ عَنِ الْمَقَالِ «فِي الْمِشْقِ». أَمَّا
الْمَقَالِ «فِي الذُّهْرِ وَالزَّمَنِ» فَإِنَّهُ أَيْضًا هُنَا لِأَهْوَائِهِ بِمَسْأَلَةِ الزَّمَنِ. ثُمَّ إِنَّ سَبَبَ إِبْرَادِ الْمَقَالِ «فِي
الطَّيْبَةِ وَالشَّاعِدَةِ وَالرَّاحِدِ» فِي التَّاسِعِ ذَلِكِ، فَهُوَ الْفَصْلُ الْمُتَعَلِّقُ بِالطَّيْبَةِ^(٨٢). أَمَّا التَّاسِعُ
الرُّابِعُ الَّذِي يَلِي مَجْمُوعَةَ الْمَقَالَاتِ «فِي الْعَالَمِ»، فَإِنَّهُ يَشْمَلُ / عَلَى الْمَقَالَاتِ «فِي الْكُلْسِ»،
وَمَا هِيَ:

(٨١) «مُجَلَّدٌ: تَرْجُمَةُ لِلرَّبَاعِيَّةِ الَّتِي تَقَابِلُهَا الْفَرَنْسِيَّةُ Corps من اللَّاتِينِيَّةِ Corpus الَّتِي تُعْنَى بِالْمَرِيَّةِ
«الْجِسْمِ» أَوْ «الْجَسَدِ» أَوْ «الْبَيْتَةِ». عَلَى أَنَّ الْأَلْفَاظَ الْأَجْنَبِيَّةَ الثَّلَاثَةَ قَدْ قِيلَ عَلَى «الْمَكْتَبِ» (libre - livre)
فِي الزَّرْعَاتِ الْمُتَعَدِّدَةِ الْمَضْمُونِ يَضُمُّهَا إِلَى يَمْنَى، مَعْلَا الْأَمْرُ مِنْ كِتَابِ الْيَوْمِ. وَهُوَ «السُّجْدَةُ» الَّذِي
أَخَذَ يُشِيرُ إِسْتِمَالَهُ فِي أَوَاخِرِ الْقَرْنِ الثَّلَاثِ الْمِيلَادِيَّةِ وَيَحْمِلُ شَيْئًا فَتِيكًا مَحَلًّا «الْكِتَابِ» بِصُورَةِ الْوَرَقَةِ
الْمَرْبُوعَةِ الَّتِي كَانَتْ تَكُونُ لَهَا (Volumen) «تَشْبِيرُهُ لِفَرْدَةٍ مَا كَانَ تَدَ «كُتِبَ» فِيهَا».

(٨٢) إِنَّ هَذِهِ التَّحْلِيلَةَ مِنْ فَرْغَوِيوسَ ذَلِكِ عَلَى تَسْبِيحِهِ لِتَعَالِيمِ الْإِسْلَامِيِّينَ بِحَسَبِ «تَّاسِعَاتِ»، كَانَتْ شَيْئًا
عَانِدًا إِلَى عِنْدِيكَ الرَّجُلِ.

- د، ١ (٤) - في حقيقة النفس. مقالة أولى.
- د، ٢ (٢١) - في حقيقة النفس. مقالة ثانية.
- د، ٣ (٢٧) - صعوبات تتعلق بالنفس. مقالة أولى.
- د، ٤ (٢٨) - صعوبات تتعلق بالنفس. مقالة ثانية. /
- د، ٥ (٢٩) - صعوبات تتعلق بالنفس. مقالة ثالثة. أو في الإحصار.
- د، ٦ (٤١) - في الإحصار والذاكرة.
- د، ٧ (٢) - في خلود النفس.
- د، ٨ (٦) - في مهبوط النفس إلى عالم الأجسام.
- د، ٩ (٨) - في حل النورس كلها نفس واحدة؟ /
- ١٥ إن الناسوع الرابع يحتوي إذاً على كل الموضوعات المتعلقة بالنفس في حد ذاتها، أما الناسوع الخامس فإنه يحتوي على الموضوعات المختصة بالروح. ولكن في كل مقال من مقالات هذا الناسوع أتت أولاً في ما فرق الروح، وفي الروح الحال في النفس، وفي المثل. وما هي ذي. /
- د، ١ (١٠) - في الأصول الثلاثة القديمة.
- د، ٢ (١١) - في التكوين، وفي نظام التناخرات عن الأول.
- د، ٣ (٤٩) - في الأصول المعروفة، وفي ما هو فوقها.
- د، ٤ (٧) - كيف إن ما بعد الأول هو من الأول. / في الواحد.
- د، ٥ (٣٢) - في أن الروحانيات ليست خارج الروح؛ في الغير.
- د، ٦ (٢٤) - في أن ما فوق الأيس لا يعرف؛ ما هو المعارف الذي من المقام الأول، وما هو العاود، في المقام الثاني. /
- د، ٧ (١٨) - هل لكل أمر جزئي مثال؟
- د، ٨ (٣١) - في الحسن للروحاني.
- د، ٩ (٥) - في الروح وفي المثل وفي الأيس.
- ٢٦ لقد جُمعنا إذاً الناسوع الرابع والخامس أيضاً في مجلد واحد. أما الناسوع السادس والآخر فقد أُنشئ في مجلد واحد آخر - فيقع هكذا كل ما كتب أفلوطين في مجلدات ثلاثة: الأول منها يتضمن ثلاثة تسوعات والثاني تسوعين، والثالث تسوعاً واحداً. / وهذه هي مقالات المجلد الثالث أو الناسوع السادس.
- د، ١ (٤٢) - في أجناس الأيس. مقالة أولى.

- و، ٢ (٤٣) - في أجناس الآيس. مقالة ثانية.
- و، ٣ (٤٤) - في أجناس الآيس. مقالة ثالثة. / ١٠
- و، ٤ (٢٢) - في أن الآيس هو كله في كل ناحية، وهو واحد في ذاته. مقالة أولى.
- و، ٥ (٢٣) - في أن الآيس هو كله في كل ناحية، وهو واحد في ذاته. مقالة ثانية.
- و، ٦ (٣٤) - في الأعداد. / ١٥
- و، ٧ (٣٨) - كيف نشأت كثرة الشئ: في الخير.
- و، ٨ (٣٩) - في العمل المختار، وفي إرادة الواحد.
- و، ٩ (٩) - في الخير أو في الواحد.
- ٢٠ كذلك إذا قد رُزعا إلى ستة تلك المقالات/ الأربع والخمسين. وقد أدخلنا على بعضها شروحا غير مطردة^(٨٣)، بناء على طلب أصحاب استوضحوني ما النبس عليهم فيها. لهذا علارة
- ٢٥ على التي كنت قد جمعت لكل مقال، عدا المقال في الحسن الذي لم يكن في حوزتي، ملخصات عنونته وفقا لتواريخ ظهورها واحدة لواحدة. أما في هذه النشرة^(٨٤) فلم يكن كل مقال مصحوبا بملخص عنونته فقط، بل أيضا بموجز لسياق الاستدلال. وأن هذه الموجزات هي بعد الملخصات العنوناية. وما لنا إذا الآن نقبل على استمرارها جميعا مقالًا مقالًا، معارلا
- ٣٠ جهد المستطاع أن أضع علامات للوقت، / وإن أصبح الأخطاء إذا ما وقعت. وإن كان من أمي آخر ذي بال، فذلك ما سيدل عليه غملي ذاته.

(٨٣) في كل هذه النشرة يذكر فرغوريوس كل ما أضافه إلى نص الميزة الألوطينية. وقد رُفعت لها شروح عديدة. راجع أشهرها:

- Schwyzer, RE, Plotinos, 500, 500 sq.
- B. Moynart, Porphyrii Sententia, Leipzig, 1907, XXV sq.
- Beutler, RE, Prophyrios, 286.
- Regenbogen, RE, Plotin, 1475.

أما الشروح غير المطردة فالتظهر أن فرغوريوس كان قد وضعها لكل من المقالات، مقالًا مقالًا. بل ربما كان ذلك منه حتى في أيام ألوطين، نظرًا إلى الترتبة التي كان قد تبنّاها بين طلبة هذا الأخير. راجع النص هنا (٣٩: ١٧ - ٤٠).

(٨٤) أي النشرة التي هي اليوم بين أيدينا والتي أخرجه فرغوريوس بنسب المكسوعات. وهي ثمانية النشرة الأولى التي كانت تصدر بترجم ووفقا للوقت الذي فيه ينتهي ألوطين منها. يجيد فرغوريوس النظر في كل منها ويضيف إليه شروحه. وكان هذا العمل جزءا منّا مسته صاحبنا «الخصم».

المجلة الأولى



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد ملی

التاسع الأول

فهرسُ التاسع الأول

٥١ ما الحي؟ ما الإنسان؟	(٥٣)	الفصل الأول
٥٩ في الفضائل	(١٩)	الفصل الثاني
٦٦ في الجدل	(٢٠)	الفصل الثالث
٧٠ في السعادة	(٤٦)	الفصل الرابع
٨٢ السعادة وامتداد الزمان	(٣٦)	الفصل الخامس
٨٦ في الحسّن والجمال	(١)	الفصل السادس
٩٥ الخير الأول والخير في الأمور	(٥٤)	الفصل السابع
٩٧ ما هو الشر وأين متعلونه؟	(٥١)	الفصل الثامن
١٠٩ في الاستعارة للشياع	(١٦)	الفصل التاسع



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و اطلاع‌رسانی

الفصل الأول

(٥٣)

ما الحي؟ ما الإنسان؟

١ إلام يَرُدُّ انفعال اللُّذَّة والألم، والخوف والإقدام، والشرق والفقور؟ إلى النفس من حيث إنها تُسَكِّر الجسد؟ أم إلى أمر ثالث مُرَكَّب من الاثنين؟ ولهذا السؤال وجهان: هل الأصل الأخير هو مزيج من الأولين أم هو شيء آخر ناتج عن المزيج؟ والسؤال وارد أيضاً/ في ما ينشأ عن تلك الانفعالات من أعمال وفتون. ثم يأتي المطلب في هل يَرُدُّ الفكر والظن إلى ما تَرُدُّ إليه الانفعالات أم يكون بعضها مُكِّداً وبعضها الآخر على غير ذلك؟ ثم يجب النظر في العوارف كيف تكون وإلى أي أصل تُرَدُّ؟ وأخيراً ما عسى أن يكون ذلك الأصل الذي يمتحن كل تلك الأمور، ويبحث فيها/ ويصير حكمه عليها؟ وأول سؤال يمتحنه هو السؤال عن الأصل الذي يَرُدُّ إليه الإحساس. فَمِنْ ههنا نجد بنا أن نطلق في بحثنا، إذ إن الانفعالات إحساسات أو إنها على الأقل لا انفعال بغير إحساس.

٢ إن أول ما يتبادر إلينا في ما يختصم بالنفس هو البحث فيما إذا كانت النفس شيئاً، وأمس النفس شيئاً آخر. فإن كان ذلك كذلك، كانت النفس شيئاً مُرَكَّباً، فلا يُستبعد أن تكون قابلة للصور وأن تُنسب إليها تلك الانفعالات التي ذكرناها، إذا ما أُحِلَّ لها العقل ذلك؛ أن تكون، بوجه الإجمال، قابلة للأحوال والاستعدادات، صالحة كانت أم سيئة. / أما إذا كانت النفس هي وأمسها شيئاً واحداً، فإنها صورة في حد ذاتها، ولا تُحَلَّ فيها لتلك الأعمال التي تُقَرى هي على إحداثها في غيرها، بل إن لها في ذاتها قِلاً هي مخطورة عليه؛ ومهما يكن ذلك النمل، فإن العقل يكشفه لنا. ويحدِّث القول حيث إنَّها مخلوقة، إذ إنَّ المفروض في المخلوق الذي لا يبلى/ ألا يتفعل فعلاً، فبمذ نوعاً ما غيره من ذاته، ولا يأخذ شيئاً من غيره إلا يحدِّث ما كان ذلك الشيء الآخر سابقاً له، غير مُنفصل عنها، ثابتاً في عالم فوق عالمه. فَوَيْفَ يخاف، كائن مثل هذا ما دام مُبرأ من كل دخیل عليه؟ ألا وإنَّ الخوف ليس له سبيل، إلا لما يكون للانفعال. كما أنه ليس عليه أن يكون ثابت الجنان/، إذ إنَّ ثبات الجنان لا يصدر إلا عَمَّنْ دَبَّتْ إليه المخاوف. وليس فيه رغبات أيضاً،

لأنَّ الرغبات تُلقي بواسطة الجسد حين يُفرغ أو يمتلأ، والمثلاً والفرق أمران يُحدِثان في غير
 النفس. وكيف يكون فيها رغبة إلى الامتزاج بشيء آخر، وصافي الجواهر لا مزيج فيه؟ وعلامة
 ٢٠ رغبتهما في أن تُدخل غيرهما فيها، كأنها تسمى إلى ألا تكون/ ما هي عليه؟ ثم إنَّ الأكم بعدد عنها،
 فكيف ويَمُتُ تَأَلُّمٌ؟ إنَّ البسيط يكتفي بذاته، فيبقى كما هو، قائلاً بذاك الذات. كما أنها لا لذة
 لها، إذ إنه ليس من خير يضاف إليها ويحدث فيها: فإنها هي ما هي دائماً. وهكذا أيضاً لا إحساس
 ٢٥ عندها، ولا يُكر لديها/ ولا ظن: فالإحساس قبولٌ لصورة أو افعال في جسده، والتفكير والظن
 أصلهما الإحساس. أما الوتران، فإذا تركناه للنفس، وجب أن نبحت كيف يتم فيها، وهكذا
 ٣٠ القول أيضاً في اللذة الخالصة، فيما إذا كانت تُسرَّب إلى النفس بكونها وحدها. /

٣ هذا ولا بدَّ الآن من اعتبار النفس في الجسد، سواء أكانت فيه أم كانت فيه فقط، فإنَّ
 الكل الذي يتكوَّن منه ومنها هو ما يدعى الحيوان. وإذا كانت تُسخر الجسد أداة لها، فما
 كانت بحكم الضرورة لتأثر بالفعالات الجسد، كما أنَّ أصحاب اليمين لا يتأثرون بتأثيرات
 ٥ أدوانهم/. غير أنه وما لا يكون لها بدَّ من الإحساس، إذ إنها لا تُستخدم الجسد أداة إلا بعد
 كونها حاملة بواسطة الإحساس، بالالفعالات التي تأتيها من الخارج. فاستخدام العين، إنما هو
 ١٠ البصر، وقد يُصاب البصر بضرر، فتعزَّن النفس وتألَّم بما يطأ على الجسد،/ حتى تنشأ فيها
 الرغبة لمعالجة المُضر المصاب. ولكن كيف تتغل تلك الالفعالات من للجسد إلى النفس؟ إنَّ
 الجسد إنما يُشرك جسداً آخر بما لديه، أما الجسد مع النفس، فكيف تكون العلاقة بينهما؟
 ١٥ لكأنَّ شيئاً يفعل إذ يفعل غيره. وما دامت النفس هي التي تُسخر الجسد والجسد تُسخر لها،
 فكُلٌّ معزول عن الآخر، وإنما يتمُّ هذا التفزُّل باعتبار النفس هي الأصل المُسخر. ولكن كيف
 كان الأمر قبل ذلك التفزُّل يتم على طريق التمثلُّف؟ إنهما مُسترجعان، وإذا كان ذلك كذلك،
 فنحن أمام نوع من أنواع الامتزاج، أو أمام ما يُشبه التزاوج، أو ما يُشبه الصورة التي لا تفارق
 ٢٠ الجسد أو ما يُشبه صورة بينها وبين الجسد/ فمما كذا الذي بين الرُّبَّان ودقة السُّنية؛ أو إن النفس
 تكون على هذه الحال في بعضها، وعلى تلك الحال في بعضها الآخر، أعني أنها مُتفاوتة في
 بعضها الذي يُسخر الجسد، ومُمتزجة في بعضها الآخر، فتصبح هي أيضاً من بعض الوجوه في
 وضعٍ غير مُسخر. حتى انتهت الفلسفة إلى ضمِّ هذا البعض الأخير، إلى بعضها المُسخر، ثم
 نصرفت هذا المُسخر عن الجسد المُسخر، ما دامت الحاجة إلى التسخير مُتتية، حتى لا يكون
 ٢٥ المُسخر/ دائم الاستفراق في تسخيره.

٤ إننا نفترضهما إذاً ممتزجين، وإذا امتزجا صلح شرهما، وقد خيرا: يصلح الجسد

إذ يُمدّ بالحياة، وتفسد النفس إذا أشركت في الموت والمقاومة. فكيف تصاف قوة الإحساس إلى ما كان، على نحو ما، محروما عن الحياة؟ أمّا الجسد الذي يمدّ حينذاك بالحياة فإنه يُشرك في الإحساس وفي الانفعالات التي تنشأ عن الإحساس: فهو الذي يرغب، إذ إنه هو الذي يمتنع بما يرغب فيه؛ وهو الذي يخاف، إذ إنه هو الذي يحرم اللذة، ويعتريه الفساد.

ولنواصل بحثنا هكذا في كيفية متراج، فعمل الأمر مستحيل كاستحالة مزج خطّ باللون الأبيض، أي مثل مزج طبيعة بطيئة تختلف عنها. وإنا قلنا بالتواضع، فإن التواضع لا يلدّ التبادل في الانفعال، بل قد يكون تواضع بدون تفاعل: فربما انتشرت في الجسد كله بدون أن تنقل بانفعالاته/ كما هو شأن التور، لا سيما إذا احتجّر التواضع الذي نحن بصدده على معنى أن النفس تبتاز الجسد من طرف إلى طرف. إن النفس لا تفعل إذا بانفعالات الجسد، بسبب أنها تواضعت معه، بل للوجه أن تكون في الجسد، كما أن الصورة في الهيولى. فإن أول ما يقال فيها حينذاك هو أنها صورة متحركة، إذ إنها جوهر قائم في ذاته، والأصح أن نعتبر في منزلة الأصل المُسَفَّر. فإذا كانت في منزلة هيئة الحديد في الفاس، فالفاس حينذاك هيئة يعمل ما يعمل الحديد بعد صوغه هكذا بتلك الهيئة ويتسب تلك الهيئة. والأحرى بنا عند ذلك أن نُسب إلى الجسد الانفعالات المُشتركة بينه وبين النفس، على أن نعني ذلك الجسد الطبيعي القائم بجهاز عضوي، المُهيأ لقبول الحياة. فإن لوسطو يقول: «كما أن من المُحقق أن ندعي أن النفس تحيك، كذلك من المُحقق أيضا أن تصوورها تشتاق وتتلأم. وإنما يفعل ذلك الحيوان».

٥ أنا الحيوان، فإنما أن يكون الجسد وهو كذلك، وإنما أن يكون جملة النفس والجسد، أو إنه شيء ثالث نشأ عن الاثنين. ومهما يكن الأمر، فمن الواجب أن تبقى النفس إما غير مُنفولة مع أنها سبب الانفعال في الجسد، وإنما مُنفولة معه أيضا. وإذا انفصلت، لبا انفعال الجسد ذاته أو بانفعال من جنسه، كيف يفعل مثلا، وكيف يتألم؟ كان يقابل مثلا الرهبة عند الحيوان فعل أو انفعال في غريزة الرهبة.

أما كيف يكون الجسد وهو بما وصفت عليه، فهذا أمر نرجوه للبحث فيه إلى ما بعد، ونعني الآن بالترتب من النفس والجسد: كيف يفعل مثلا، وكيف يتألم؟ لأن الجسد يكون في وضع ما، فيصل الانفعال إلى الحيوان، ثم ينتهي الإحساس إلى النفس؟ لكننا حتى الآن لا نرى كيف ينشأ الإحساس. ثم وبأنه كان أصله ظنا لو حُكِمنا في أن شرا أصابتنا أو أصاب أحدا من ذواتنا، ألا يتطلى حينئذ الطاريء المُولم من ههنا، فيمتد إلى الجسد ويتناول الحيوان كله؟

١٠ بيد أننا، مع ذلك، لا نزال نهمل بماذا يتعلق ذلك الظن، أبالنفس أم بالمرتب؟ هذا علامة على أن الظن في شئ ما يخص انفعال الألم، إذ يجوز أن يحضر الظن ولا يُرايقه الألم؛ كما أننا

قد نحكم بأننا محترقون ولا نشعر بالغضب، وقد تبين خير؟ دون أن تتحرك عندنا الرغبة به .
 ٢٠ كيف تكون إذاً تلك الانفعالات مشتركة بين النفس والجسد؟ الآن الشوق يصدر من ملكة الشوق، والغضب من ملكة الغضب، ويوجه عام كل نزعة إلى شيء ما من غريزة الشهوة في النفس؟ فإذا كان الأمر كذلك، ما حدثت الانفعالات مشتركة، بل نرث إلى النفس وحدها .
 ٢٥ ومع ذلك فإنها من الجسد أيضاً، إذ لا يذ من غلبان في الدم والصفراء، / ولا بد للجسد من أن يكون لي وضع خاص نوعاً ما، حتى تتحرك نزعاتنا، كما هو الأمر في شهوة الجماع مثلاً، بيد أن الميل إلى الخير ليس انفعالاً مشتركاً، بل انفعال للنفس، وهكذا القول في غيره من الانفعالات؛ بل ربه استدلال أفض بنا إلى أنها لا تترك كلها إلى المُرْكَب . وأخيراً، إذا أحسن الرُّجُل شهوة الجماع، فإن الرُّجُل هو الذي يشتهي، ولكن من وجه آخر، إن ملكة الشهوة / فيه هي التي تشتهي . كيف ذلك؟ أيعني أن الرُّجُل هو الذي يُبلور فيشتهي، ثم تشبع ملكة الشهوة؟ ولكن كيف يشتهي الرُّجُل ما لم تتحرك عنده ملكة الشهوة؟ فهي التي تُبلور إذاً؛
 ٣٥ ولكن ألي لها أن تُبلور، ما لم يُجعل الجسد قوًى في الوضع / الملازم .

٦ لعل خير القول في الأمر هو أن من توافرت فيه تلك القوى عمل بموجبه، فلا تتحرك هي، إنما يُبد الذي جُمِع فيه بالقوة اللازمة . وإذا كان ذلك كذلك، فالتوجه، عندما يُفضل الحيوان، أن يبقى متصل الحية في المُرْكَب بدون انفعال، / وترتد الانفعالات والأعمال إلى صاحب الحية . لهذا وإن الحية ليست حياة النفس، بل إنها حياة المُرْكَب، أو لنقل : ليست حياة النفس هي حياة المُرْكَب . فإن الذي يُجس ليس قوة الإحساس، بل صاحب تلك القوة .
 ١٠ ولكن إذا / كان الإحساس (وهو حركة تسير في الجسد وتجتازة) ينتهي إلى النفس، فكيف يقال إن النفس لا تُجس؟ ذلك لأن قوة الإحساس حاضرة ويُفضل حضورها يتم الإحساس . فما الذي يُجس إذاً؟ - المُرْكَب .

١٥ وما دامت قوة الإحساس / لم تتحرك، فكيف يبقى للمُرْكَب حساب مع آله لا حساب للنفس ولا لقوتها حساب؟

٧ ذلك لأن قوام المُرْكَب ليس بأن تعطى النفس ذاتها للمُرْكَب أو لاسد طرفه على ما هي، عند حضورها، بل بأن تحلث أمراً تاركاً من الجسد وهو بما يكون عليه ومن شيء آخر هو كالوراثية منها، فيكون ذلك الثلاث طيبة الحيوان، وإلى هذه الطيبة يرتد الإحساس وترتد الانفعالات / التي تُنسب إلى الحيوان .

ولكن كيف يقال إننا «نحن» الذين نُجس؟

يقال ذلك لأننا لسنا مفصولين عن ذلك الحيوان، وما دامت لدينا أمور أخرى أيضاً أرفع
 فثمة، هي من ذات الإنسان الشاملة القائمة بعناصر عديدة. والواقع أن قوة الإحساس في
 ١٠ النفس لا تدرك الأمور الحسية، بل تتناول/ بالأحرى الاضطرابات التي تحدث في الحيوان
 بواسطة الإحساس: فإن تلك الاضطرابات إنما هي روحانية. فالإحساس الراود من الخارج إنما
 هو انعكاس لما يتم في النفس؛ والذي يتم في النفس أقرب إلى الحقيقة من الإحساس، إذ إنه
 مجرد مشاهدة للمثل، خالية من كل اهتمام. وعن تلك المثل التي تكفل للنفس الانفراد بتدبير
 ١٥ أمور الحيوان/ تنشأ الأفكار والظنون والمعارف؛ وهنا نكون «نحن» حقاً وحيثاً، إن ما قبل
 ذلك هو عندنا «لما لدى»؛ أما ما كان بنا من ذلك السد إلى ما على، فهو «نحن» من حيث
 تُعرف على الحيوان ونوجهه. ولا مانع من أن يطلق اسم الحيوان على الكل، فيشمل المزيج
 ٢٠ الذي في الدون منه، ثم ما يلي فوق ذلك، وهو الإنسان الحق. أما الدون فهو/ من السباع
 والبهائم، على اختلاف أعضائها. ولما كان الإنسان في مستوى النفس الناطقة، فإلى، عندما
 نُفكر بالعقل، إنما نحن الذين نُفكر بالعقل، وذلك يكوننا نفكر بالعقل فعلاً من أفعال النفس.

[٨] والروح كيف تكون معه؟ ولست أعني بالروح تلك الملكة التي تحصل في النفس، وهي
 من الأمور المبهمة من الروح، بل الروح ذاته. فإن لدينا أيضاً الروح ذاته فوقنا «نحن». ذلك
 بأنه لدينا: إما أمرًا مشتركًا بين الجميع، أو أمرًا خاصًا بكل منا، أو أمرًا مشتركًا وخاصًا معًا:
 أما كونه مشتركًا فلا أنه ليس قابلاً للتقسيم ولأنه واحد وهو هو أبداً في كل ناحية؛ وأما كونه
 ٥ خاصاً/ فلا أنه يحصل بكامله في كل منا في نفسه الأولى. فإن المثل لدينا على وجهين أيضاً: ما
 في النفس وكأنها شبيطة، مُناظرة؛ وفي الروح كأنها جميعاً.

والله كيف تدرك؟ على أنه متعال فوق الطبيعة الروحية والذات الحقة؛ أما «نحن» فلأننا
 ١٠ نقع في الرتبة الثالثة بعد الله/، على أننا، فيما يقول أفلاطون، من «الذات اللا متقسمة» التي
 تأتي من العالم الأعلى، ومن «الذات المتقسمة في الأجساد». ووجه التماثل في قوله «المتقسمة»
 بين الأجساد هو أن النفس تنزوع على أبعاد الجسد، وقد عظم كل حيوان، بحيث يكون العالم
 ١٥ الكلّي نفساً واحدة. / وأيضاً: تصوّر النفس حاضرة في الأجساد بمعنى أنها تتغيرها، فلا تحدث
 الحيوان بأن تجمع بينها وبين الجسد، بل بأن تبقى على ما هي، وتُربل من ذاتها ارتسامات على
 نحو ارتسامات المرجح في مرايا عديدة. فارتسامها الأول هو الإحساس، الذي يكون في
 الثُرب؛ ثم من الإحساس يُشتق كل ما كان سواء وُيُسَى هيئة النفس، فُشتت الهيئة من
 ٢٠ الهيئة وهكذا حتى يتسهي/ الأمر إلى النفس المولدة والنفس الثابتة، ثم يوجه عام إلى القوة
 على شئ وإحداث شيء يختلف عن صاحب القوة، حيث يرتد حيث الأصل الذي يصنع

مُتَحَوِّلًا بِذَاتِهِ نَحْوَ مَا يَصْنَعُهُ.

- ٩ إِنَّ حَقِيقَةَ تِلْكَ النَّفْسِ الَّتِي فِينَا إِذَا هِيَ بِطَبِيعَةِ حَالِهَا يَرَاهُ مِنَ الذُّنُوبِ الَّتِي يَرْتَكِبُهَا الْإِنْسَانُ وَالشُّرُورِ الَّتِي تَصْنَعُهَا؛ وَقَدْ قُلْنَا إِنَّ تِلْكَ الشُّرُورَ إِنَّمَا هِيَ مِنْ لَوَازِمِ الْحَيَوَانَ وَالْمُرْتَبِّ، وَلَكِنْ إِذَا كَانَ الظَّنُّ وَالْتَفَكِيرُ مِنْ خَوَاصِّ النَّفْسِ، فَكَيْفَ تَكُونُ مَعْصُومَةً عَنِ الْخَطَا؟ / فَإِنَّ الظَّنَّ كَاذِبٌ وَقَدْ كَانَ أَصْلًا لَشُرُورٍ كَثِيرَةٍ. أَلَا وَإِنَّ سَبَبَ الشُّرُورِ تَهْزَلُمُ خَيْرِ مَا فِينَا أَمَلَمُ شَرِّ مَا فِينَا، إِذْ إِنَّا كَثِيرُ الرَّجْوَةِ؛ وَأَعْنِي بِشَرِّ مَا فِينَا، لِلْهَوَى أَوْ الْغَضَبِ أَوْ التَّوَهُّمَاتِ الْفَاسِدَةِ. أَمَّا مَا نَذْهَبُ فَتَفَكِيرًا بَاطِلًا، فَإِنَّمَا هُوَ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ خِيَالٌ لَمْ يَنْتَظِرْ حَكْمَ مَلَكَةِ التَّفَكِيرِ، فَيَنْبَازُ إِلَى الْعَمَلِ مُتَقَاذِرِينَ إِلَى شَرِّ مَا فِينَا، كَمَا لَوْ كَتَبْنَا عَلَى مُسْتَوْرَى / الْإِحْسَاسِ؛ فَيَعْرِضُ لِلْحَسَنِ الْمُسْتَرْكَ، لِنَبْلِ أَنْ يَحْكُمَ لِمَلَكَةِ التَّفَكِيرِ، أَنْ يَزُوغَ بِصَرِّهِ. أَمَّا الرُّوحُ فَلَرُبَّمَا أَدْرَكَ وَلَرُبَّمَا لَمْ يَدْرِكْ؛ وَهُوَ فِي كُلِّمَا الْحَالَيْنِ مَعْصُومٌ عَنِ الْخَطَا. أَوْ أَنَّ مَا يَجِبُ أَنْ يَقَالَ هُوَ مَا يَلِي: إِنَّمَا نَحْنُ الَّذِينَ تُدْرِكُهُ أَوَّلًا الرُّوحَانِيَّةُ فِي الرُّوحِ، إِذْ إِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ حَاضِرًا وَلَا يَكُونُ، فِي حَقِيقَةِ الْوَاقِعِ، طَرَعُ التَّصَرُّفِ.
- ١٥ إِنَّمَا لَمُبْدٍ / إِذَا بَيْنَ الْأُمُورِ الْمُسْتَرْكَةِ وَالْأُمُورِ الْخَاصَّةِ بِمَعْنَى أَنَّ الْأَوَّلَى جَسَدِيَّةٌ وَلَا تَكُونُ بِدُونِ الْجَسَدِ، عَلَى حِينِ أَنَّ الثَّانِيَةَ لَا تَحْتَاجُ إِلَى الْجَسَدِ لِتُفْعَلَ أَعْمَالُهَا، فَتَكُونُ خَاصَّةً لِلنَّفْسِ. أَمَّا التَّفَكِيرُ الَّذِي يَحْكُمُ عَلَى الْأَنْبِعَاطَاتِ الْوَارِدَةِ مِنَ الْإِحْسَاسِ فَهُوَ فِي الْحِينِ وَالْحَالِ مُشَافِدَةٌ لِلنَّبْلِ، وَمُشَافِدَةٌ عَلَى نَحْوِ مَا بَالِغُ الْجَدِّ. / وَإِنَّمَا أَعْنِي، عَلَى الْأَخْلَى، التَّفَكِيرَ بِشَمَامٍ مَعْنَاهُ، ذَلِكَ الَّذِي هُوَ مِنْ خَوَاصِّ النَّفْسِ الْحَقِيقَةِ. فَإِنَّ التَّفَكِيرَ الْحَقِيقِيَّ، إِنَّمَا هُوَ الْمُرَافِقَانِ وَقَدْ تَحَقَّقَ لِعَمَلٍ. وَكَثِيرًا مَا يَكُونُ التَّمَاثُلُ وَالْجَمْعُ بَيْنَ مَا فِي الْخَلْقِ وَمَا هُوَ فِي بَوَاطِنِهَا.
- ٢٥ وَمَهْمَا يَكُنْ مِنْ أَمْرِ إِذَا، فَإِنَّ النَّفْسَ مُطَبِّقَةً حَاضِرَةً إِلَى ذَاتِهَا، مُسْتَعِزَّةٌ فِي ذَاتِهَا، وَالَّذِي يَحْدِثُ فِينَا مِنْ تَغْيِيرٍ / وَاضْطِرَابٍ إِنَّمَا أَصْلُهُ، كَمَا ذَكَرْنَا، مَا أَفْرَأَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْأَعْمَالُ الثَّرْتُوبُ، مَهْمَا يَكُنْ جَنَسُهُ.

- ١٠ وَلَكِنْ إِنْ تَكُنْ نَحْنُ النَّفْسُ، وَتَكُنْ نَحْنُ الَّذِينَ نُفْعَلُ بِتِلْكَ الْأَنْبِعَاطَاتِ، فَإِنَّ النَّفْسَ تُفْعَلُ بِهَا أَيْضًا، فَتُفْعَلُ مَا نُفْعَلُ نَحْنُ. وَقَدْ مَرَّ بِنَا أَنَّ الثَّرْتُوبَ «مُرْكَبَاتًا»، بِخَاصَّةٍ مَا دُمْنَا خَيْرُ مُفْعَلِينَ مِنَ الْجَسَدِ؛ لَا بَلْ تَقُولُ عُمَّا نُفْعَلُ بِهِ جَسَدُنَا إِنَّمَا نُفْعَلُ بِهِ نَحْنُ أَيْضًا. فَلَمَّا دُلُّوا «نَحْنُ» إِذَا وَجْهَانِ: إِنَّمَا أَنْ يَدُلَّ عَلَى النَّفْسِ مَعَ الْبَهِيمَةِ، وَإِنَّمَا أَنْ يَدُلَّ عَلَى مَا فَوْقَ الْبَهِيمَةِ؛ وَالْبَهِيمَةُ هِيَ الْجَسَدُ الْمُتَجَهِّزُ بِالْحَيَاةِ. أَمَّا الْإِنْسَانُ الْحَقِيقِيُّ، فَهُوَ شَيْءٌ آخَرُ، إِنَّهُ يَبْرِيهِ مِنْ كُلِّ ذَلِكَ، ذُو مَضَائِلَ مِنْ مَقَامِ الرُّوحِ، تَبْقَى لِأَزْمَةِ لِلنَّفْسِ الَّتِي تُفْصَلُ مِنَ الْجَسَدِ؛ إِنَّهَا مُفْصِلَةٌ عَنْهُ، بَلْ مُفَارِقَةٌ لَهُ، حَتَّى أَتَاهُ إِقَامَتُهَا خُفَاتًا فِي هَذَا الْعَالَمِ. / وَذَلِكَ لِأَنَّهَا إِذْ تَنْسَحِبُ انْتِسَابًا تَأْتِي عَنْ

الجسد، ينسحب هو معها أيضاً ويتبعها الإشراق الذي كان قد حصل منها على الجسد. ثم إن الفضائل التي ليست وليدة القطنة، وإنما تصدر عن العادة والترويض، هي من لوازم المركب؛ كما أن القبايع أيضاً من لوازمه، وهكذا أيضاً الغيرة والحسد والشققة. والصدقة إلا ما تزدد؟ -
 ١٥ رب صدقة صدرت عن المركب، وصدقة كانت خاصة الإنسان الباطن. /

١١ هذا وإن لوازم المركب هي التي تعمل نشاط في طور المظنونة؛ وقتما تُشرق عليه من العالم الأعلى؛ على أن ذلك الإشراق إذا لم يكن موجّهاً إلينا، فإنه يكون موجّهاً إلى حل، وإنما يؤثر لنا عندما ينتهي إلى متوسط النفس.
 - ماذا إذا؟ السنا «نحن» أيضاً فوق ذلك المتوسط؟

٥ - بلى، ولكن يجب أن يتم فينا الإدراك الراجعي لذلك؛ فإن ما لدينا، لا نستخدمة دائماً؛ بل فقط عندما نلجأ متوسط النفس أو إلى الأعلى أو إلى ما يقابل الأعلى، فنخرج ما في ذلك المتوسط من القوة أو حالة السلطنة إلى سحر الفعل.
 - والبهائم كيف يتم لها أن تُجهز بالحياة؟

١٠ - إذا وجدت في البهائم نفوس إنسانية ارتكبت ذنوباً كما يظن بعضهم، فإن النفس في أصلها الأعلى المتفوق لا تعمل في البهيمة؛ إنها تقف في جانبها دون أن تكون حاضرة فيها. فالإدراك عند البهيمة يكون بمنزلة ارتسام ظل النفس عند اتحادها بالجسد، ولا تكون البهيمة إذاً إلا جسداً على وضع جفلة فيه ارتسام ظل النفس. أما إذا لم تدخل البهيمة نفس إنسانية، فإنها
 ١٥ تكون حياة تلك البهيمة على ما هي من إشراق النفس الكلية على الجسد. /

١٢ ولكن إذا كانت النفس معصومة، فكيف يكون عقاب؟ هذا كلام يخالف رأي كل من يذهب إلى أن النفس ترتكب الذنوب، وأنها تُصلح، وأنها تُعاقب بأن تُهبط إلى منازل الأموات أو يمتزجها الضمير. فلا خرج في دعاب كل إلى الرأي الذي يريده؛ وقد ينكشف مع ذلك أمر لا يكون فيه مره وجدال. / فالذي يُسلم أن النفس معصومة، يترسها في بساطة تامة، بحيث إذا
 ١٠ النفس رأيتها شيء واحد عنده؛ أما الذي يُسلم بأنها ترتكب الذنوب، فإنها يتصور معها ويضم إليها نفساً من نوع آخر، وهي النفس التي تُلزمها أفعال خطير شأنها. فتصبح النفس ذاتها حينئذ شيئاً مركباً مؤلفاً من تلك العناصر الذي تدخل فيها، فتعمل من حيث إنها للكل، ويكون المركب هو الذي يأنم، وهو الذي يؤدي حساباً على ما اعترف، ولا النفس البسيطة
 تلك. وعليه يقول أفلاطون «لقد شاهدناها على نحو ما يشاهد غلو كوس، إله البحر»
 ويقول أيضاً: «لا بد أن تتنفس نفوساً متاضيف إليها، حتى تستيقظ حقيقتها لمن يريد أن

١٥ يراها صافية/. ويجب أن يُدرك النظر في «حيها للحكمة»، وفي الأمور التي أتصل بها ذلك الحب، وفي ما أصبحت «مُجانية له» حتى غلبت عليه. فالنفس الحيّة وطاقتها شيء، والذي يُعاقب شيء آخر. والاعتزال مثل الانفصال ليس انسحاباً عن الجسد فقط، بل إنه أيضاً تجرّد من كلّ ما التحق بالنفس وليس منها.

٢٠ هذا والذي يلتحق بها إنّما يكون في مُستوى الصّيرة؛ أو بالأحرى إنّ/ الصّيرة في بنيتها إنّما هي من عالم تلك النفس التي هي من نوع آخر، على ما وضعنا. وقد مرّ بنا كيف تسم تلك الصّيرة، فإنّ النفس تسير متّلاً، فيحدث عنها، إذ تتعطف نحو العالم الأدنى، شيء آخر، يسير هو أيضاً إلى أسفل. فهل تكون النفس قد أفلتت ارتسامها فهبط؟ والانعطاف كيف لا يكون ذليلاً؟ لكنّ إذا/ كان الانعطاف إشراقاً على ما تحت، فليس ذليلاً، كما أنّ الإطلال ليس ذليلاً بل المذهب هو المشرق عليه. فإنّه لو لم يكن، لما كان للنفس شيء تُشرق عليه، يسير النفس هبوطاً وانعطافاً إنّما يقالان بمعنى أنّ المشرق عليه يحيا معها وبها. فإنّها ترخي ارتسامها، إذا لم يكن في قربها ما هو قابل له، وإنّها تُرخيه لا بمعنى أنّه يُنفصل عنها، بل بمعنى أنّه قد انعدم،/ وقد انعدم ما دامت هي مُتصرفة بكاملها إلى مُشاهدة ما هنالك.

٢٥ هذا على أنّ المظاهر هو مبروس، فيما يبدو، يُسلم بانفصال الارتسام عن النفس إذ يجعل شبح البطل هرقلس في منزل الأموات، ونفسه هو في عالم الآلهة، فثبت الأمرين معاً، أي إنّ هرقلس في عالم الآلهة وفي منزل الأموات في آن واحد؛ فكأنّه يقسمه إلى شطرين. وقد يكون لهذا القول مُحتلاً على التّأويل التالي: كان هرقلس مُتحدّياً/ بالفضائل العمليّة، ففعله حُسن بلائه أفضل لأن يصير إلهاً؛ ولكنّه كان مُتصرفاً إلى العمل لا إلى المُشاهدة، حتى يحلّ بكامله هنالك؛ فهو في العالم الأعلى، ولكنّه أيضاً يبعث ما هو العالم السفليّ.

١٣ [] والآن ما هو موضوع بحثنا في كلّ ذلك: «نحن» أم «النفس»؟

- نحن، ولكن بواسطة النفس.

- وما معنى «بواسطة النفس» أكان بحث الباحث لحصول النفس فيه؟

- كلا، بل لآته هو النفس.

- ألا تصبح النفس بذلك خاضعة للحركة؟

- الواقع أنّه لا بدّ من التّسايم بأنّ لها حركة، ولكنّها غير حركة الأجساد. وتلك الحركة

هي حياة النفس بالذات. وبهذا للمعنى كان اليرفان عرفاننا نحن، لأنّ النفس أمر روحانيّ، ولأنّ اليرفان هو حياتها المُفضلى. وعندما تدرك النفس بالروح، وعندما يؤثر الروح فيها: فإنّ الروح، في آنٍ واحد، هو روحنا وهو أمر علويّ فوقنا نسمو إليه.

الفصل الثاني

(١٩)

في الفضائل

- ١ «ما دام الشرّ يجول جولته في هذه المنطقة من الكون، وما دامت النفس راضية في القرار من الشرّ، فلا بُدّ من الهرب». ولكن كيف نهرب؟ قال (أفلاطون): «بالتشبّه بالله»، ويتمّ لنا ذلك «بالمعدل والوديع تصحبهما الفطنة»، ويستقامتا على الفضيلة بوجه عامّ. وإذا كان هذا التشبّه ييسّر لنا من طريق الفضيلة، أفيمكن من تشبّه به هو صاحب فضيلة أيضاً؟ فما عسى أن يكون ذلك الإله الذي تشبّه به؟ أو لا يبدو أنّ تلك الصفات تتجلّى فيه بشكلها الفائق أي أنه يكون في العالم كلّ هو صاحب الأمر والهي، المختصّ بالحكمة المجيبة؟ فأجدر بنا حقاً، ما دما في هذه الدنيا، أن تشبّه بذلك الإله؟ على أن أوّل ما يتبادر إلينا هنا هو الشكّ فيما إذا كانت/
- ١٠ الفضائل كلّها متوافرة له، كأن يكون شجاعاً لا يخوف عليه من شيء، لا شيء يفرّبه دخیل على ذاته، ويكون حقاً إذ لا تعرض له لذة حُرْم منها فتير لديه ورغبة في الحصول عليها أو في إدراكها. وإذا كان في ذلك الإله أيضاً نزعة إلى الروحانيات التي تنزع إليها نفوسنا، فواضح أنّ نظامنا الباطنيّ وفضائلنا، إنّما نصلها، نحن أيضاً، من عالم تلك الروحانيات كما هو الأمر عنده. فهل لدى الإله المعقول تلك/ الفضائل؟ إن أدنى ما يقال هو أنه ليس من المحتمل أن تكون فيه الفضائل التي تُعرّف «بالمديّة»: كالفضيلة لازمة المُعلّى بالمعل، والشجاعة لازمة المُتدبّع بالعاطفة، واليقظة، وهي، نوعاً ما، توافّق المُلكة الشهوانيّة وتأسّطها مع العقل، والمدد، وهو أن يُمثّل بملك الفضائل، كلّ بدورها، فتارة تامر وطوراً/ تطيع. أفلا يتمّ إذا تشبّهنا بذلك الإله من طريق الفضائل «المديّة»، بل قيماً لفضائل أخرى أسمى منها تُعرّف بالاسم ذاته؟ وإن لم يكن التشبّه يتمّ إلاّ وفقاً لهذه الفضائل الأخيرة، أفليس من وجه قطعاً لتحقيقه عن طريق الفضائل المديّة؟ ليس من المعقول ألاّ يتم، بوجه من الرجوع، تشبّه بحسب هاتيك الفضائل وأنّ يتحصّر تحقيقه في التي فوقها بالرتبة، لأنّ الذين يتحلّون بالفضائل المديّة مشهورون بأنهم رباتيون/، والحقّ أنّهم أدركوا التشبّه بذلك الإله نوعاً ما.
- ٢٥ وسرّة أخذت التشبّه عن سبيل هذه أو تلك، فالنتيجة هي أنّ لذلك الإله فضائل ولو لم

نكن من جنس فضائلنا. وإذا سلمنا بعد ذلك أن التشبه ممكن، ولو في فضائل تختلف في ذات الله عنها في ذواتنا، فلا شيء يمنع أن تشبه تيمنا لفضائلنا الخاصة بالذات، بمن ليس فيه فضيلة، ٣٠ ولو لم يكن ذلك التشبه ليتم بواسطة الفضائل المدنية. أما كيف يكون ذلك، فعلى النحو التالي: إذا ما صار شيء حارًا لوجود الحرارة، وجب أن يحترق ما منه تنبعث الحرارة، وإذا ما صار شيء حارًا لوجود النار، فهل يجب أن تحترق النار نفسها بوجود نار أخرى؟

٣٥ وقد يتعرض مع ذلك على التشبيه الأول فيقال: صحيح أن في النار حرارة، ولكنها فطرية؛ فيخرج التعليل، إذا التزم القياس، إلى أن الفعيلة في النفس إنما هي أمر مكتسب، ولكنها فطرية فيما تحاكيه النفس وتقتبس عنه. أما في الدليل المتخذ من النار فيقال: إن ما ينتج عنه هو أن ذلك الأمر هو الفعيلة بالذات، كما أن النار هي الحرارة. على أننا نعرضه في مقام أعلى من مقام الفعيلة. / فلو كانت الفعيلة التي تحصلها النفس بالمشاهدة هي ذات الأمر الذي أحدثت النفس من الفعيلة لكان الاعتراض هنا هو الضراب؛ ولكن الفعيلة شيء والذي يؤخذ منه الفعيلة - وهو أصل النفس - شيء آخر. فليس البيت الذي يترك بالحس هو هو الذي في ذهن المهندس، ولو كان الأول قائمًا على التشبه بالتالي. فإن في البيت المحسوس ٥ شيئًا من التأسق والتريب، وليس في التصميم اللامني تأسق ولا تريب ولا تناظر. / وهكذا - من هنالك - يصلنا التأسق والتريب والتأسق، وبكل ذلك تقوم الفعيلة هنا؛ لكن متى استغنى عن التأسق والتريب والتأسق، فلا حاجة إلى الفعيلة أيضًا، ولا بد لنا، مع ٥٠ ذلك، من حضور الفعيلة فيها حتى يتم لنا التشبه. وعلى هذا المعنى بالذات، / ليس ضروريًا أن يكون هنالك فعيلة بسبب أن التشبه يتحقق فيها بواسطة الفعيلة، لهذا ولا بد لنا من أن نفتح العقل بما ذكرنا ولا نعرضه عليه فرفهًا.

٢ فلنعتبر أولًا الفضائل التي يخصها يتم التشبه، كما قلنا، حتى نبين ذلك الأمر الواحد الذي يكون عندنا مثالًا وهو الفعيلة - والذي يكون هنالك أصلًا مثالًا يحاكي وهو غير الفعيلة. هذا وإننا نعلم أن التشبه يكون على وجهين: الأول يفترض وجود معنى واحد بين المتشابهين، فهما متشابهان بالثبات لأنهما يستمدان تشابههما من أصل واحد؛ والثاني يشبه أحد الطرفين في الطرف الآخر، على أن يكون هذا الآخر هو المكون الأصل ولا يقال عنه أنه يشبه الأول بالثبات؛ فلا يفترض وجود معنى واحد بين المتشابهين، بل بالأحرى وجود معنى في أحدهما يختلف عنه في الآخر، إذ أن التشبه تم هنا على مقتضى الوجه الثاني.

١١ والآن ما هي الفعيلة، وأعني الفعيلة بوجه عام، وكل فعيلة بحد ذاتها؟ ولعل الكلام كان أوضح لو قصرناه على كل فعيلة على جودة، فيقول علينا حينئذ شيئين الأمر

الشئزك الذي بمقتضاه تكون كلها فضائل. إن الفضائل المَدَنِيَّةِ إِذًا، تلك التي نُكَلِّسُنا عنها،
 ١٥ تُسَوِّي أَوْعَانًا حَقًّا وَتَزِيدُنَا فَضْلًا، إِذْ إِنَّمَا تَضَعُ حَدًّا/ ومقياسًا للرغبات بخاصة وللانفعالات
 بوجه عام، وتُدْفَعُ بِالْفُتُونِ الكاذبة، لآثها، على كُلِّ حال، في جانب الأفضل، ولآثها خالصة من
 القوضى والاضطراب وقائمة بالتوازن. ثم إن تلك الفضائل ذاتها، على كونها مُنضبطة من
 حيث إِنَّمَا أَتَيْتْ من النَّفْسِ التي تُصَبِّحُ منها بمثابة الهيولى، تُشَبِّهُ بِالْقِيَاسِ الذي هنالك، وهي
 ٢٠ تتطوَّرُ على آثار الخير المُسْتَوْرَّ في العالم الأعلى. ذَلِكَ لِأَنَّ الْخَالِيَّ من كُلِّ/ قياس ليس له من
 المُعَاكَاة نصيب من حيث إنه ميولي؛ على أنه إِذَا مَا أَصَابَ قَلْبًا من الصورة ثُمَّ له، وفي حدود
 ذَلِكَ نَقْطَ، التَّشَبُّهُ بِالَّذِي فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى والذي لا صورة له؛ مع الْوَلَمِ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ قَرِيبًا
 منه، ازداد من الصورة نصيبًا. وما دامت النَّفْسُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ من الجسد، وَأَشَدَّ مُجَانَسَةً لَهُ، فَإِنَّ
 استمداها منه يَكُونُ أَوْفَرَ حَقًّا بحيث تبدو أَنَّهَا إله. ويَتَمَتَّى بها الغرور إلى التَّوَهُُّمِ بِأَنَّهَا هي عين
 ٢٥ اللاهوت. / لهذا هو نوع التَّشَبُّهُ بالله عند الذين حَصَلَتْ فِيهِمُ الْفَضَائِلُ الْمَدَنِيَّةُ.

٣ لَكِنْ أَفْلَاطُونُ حين يشير إلى أَنَّ التَّشَبُّهُ من نوع آخَرَ، يَجْعَلُهُ مُتَعَلِّقًا بِالْفَضِيلَةِ الثَّلَاثِيَّةِ، فلا
 يَدْخُلُ من البحث في هَذَا الْمَوْضِعِ؛ وبِذَلِكَ تَزِدَادُ حَقِيقَةُ الْفَضِيلَةِ الْمَدَنِيَّةِ وَخُصُوصًا، وَتُضَمَّحُ أَبْهَاسُ تِلْكَ
 الْفَضِيلَةِ الْعَظِيمَى من حيث حَقِيقَتُهَا، وَتُشَيَّنُ عَلَى كُلِّ حَالٍ، أَنَّ - إلى جانب الْفَضِيلَةِ الْمَدَنِيَّةِ -
 ٥ فَضِيلَةٌ أُخْرَى. فَإِنَّ الَّذِي وَزَّعَ حَقًّا عند أَفْلَاطُونٍ هُوَ أَنَّ التَّشَبُّهُ/ بِالْإِلَهِ فَرَلَر من الدُّنْيَا، وَأَنَّهُ لَا
 يَتَعَبَّرُ الْفَضَائِلُ الَّتِي تَحَقُّقُ فِي «الْجُمْهُورِيَّةِ» فَضَائِلَ فَقَطْ، بَلْ يَضِيفُ إِلَيْهَا «مَدَنِيَّةً». ثُمَّ إِنَّهُ فِي
 مَكَانٍ آخَرَ يَذْكُرُ الْفَضَائِلَ عَلَى أَنَّهَا «تَطْهِيرَات». فَوَاضِحٌ إِذَا أَنَّ الْفَضَائِلَ عِنْدَهُ نَوْعَانِ، وَأَنَّهُ لَا
 يَجْعَلُ التَّشَبُّهُ من طَرَفِ الْفَضِيلَةِ الْمَدَنِيَّةِ.

١٠ هَذَا وَبِأَنِّي مَعْنَى نَقُولُ إِذَا إِنَّا/ الْفَضَائِلَ تَطْهِيرَاتٍ، وَإِنَّ التَّشَبُّهُ يَتِمُّ فِينَا بِخَاصَّةٍ بِهَذَا
 التَّطْهِيرِ؟ بِمَعْنَى أَنَّ النَّفْسَ شَرِيرَةً مَا دَامَتْ «مُتَنَزِّجَةً» مع الْجِسَدِ فَيَكُونُ انْفِعَالُهُ انْفِعَالًا،
 وَتُفَوِّنُ ظَنَرْنَهَا أَبَدًا، وَهِيَ صَالِحَةٌ فَاضِلَةٌ مَا دَامَتْ لَا تُشَارِكُهُ فِي الظَّنِّ بَلْ تَنْشُرِدُ بِأَهْوَائِهَا
 (وهَذَا هُوَ الْهَوَافَانُ وَالتَّطْمَنُّنُ)، وَلَا تَتَفَعَّلُ بِانْفِعَالِهِ (وهَلْهُ هِيَ الْوَجْدَةُ) وَلَا يَنَالُهَا خَوْفٌ عِنْدَ
 ١٥ انْفِصَالِهَا عَنِ الْجِسَدِ (وهَلْهُ هِيَ الْمُشْجَاعَةُ)، وَيَتِمُّ فِيهَا الْاِتِّقَادُ لِلْعَقْلِ وَالرُّوحِ، وَلَا/ بِتَقَارُصَانِ
 (وهَذَا هُوَ التَّنَدُّلُ). وَلَسْنَا نَخْطِئُ إِذَا عِنْدَمَا نَحْكُمُ بِأَنَّ التَّشَبُّهُ بِالْإِلَهِ هُوَ وَضْعُ النَّفْسِ ذَلِكَ
 الْمَوْضِعَ، الَّذِي بِمَقْتَضَاهُ تَدْرُكُ بِالرُّوحِ وَلَا يَنَالُهَا انْفِعَالٌ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ الْإِلَهِيَّ طَاهِرٌ وَطَاهِرٌ
 فَيَلْهُ، بِحَيْثُ إِنْ مِنْ يَتَمَتَّلُ بِهِ يَكُونُ صَاحِبَ فَطْنَةٍ. وَلَكِنْ لِمَاذَا لَا يَكُونُ الْأَمْرُ الْإِلَهِيُّ هُوَ
 ٢٠ أَيْضًا عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ؟ إِنَّهُ لَيْسَ صَاحِبَ أَحْوَالٍ، بَلِ الْأَحْوَالُ لَوَاقِمُ النَّفْسِ. لَا بَلْ إِنْ
 الْيَرَفَانِ فِي النَّفْسِ عَلَى خِلَافٍ مَا هُوَ هَتَاكَ: فَإِنَّ مَا هَتَاكَ لَا يَمَرُفُ بِعَصِهِ عَلَى نَحْوِ مَا

٢٥ تُعَرَف النفس، وبعضه الآخر لا يُعَرَف مطلقاً. أَوَليس يقال إذا المرَّتان هنا وهاتك لا يكون/ إلّا بالاشتراك في الاسم؟ لا يقال هذا أبداً. بل إنَّ ما هناك هو المرَّتان أصلاً، أمّا الذي يُشَقَّق منه فعلى وجه آخر؛ وكما أنَّ الكلام في الصُّوت محاكاة للمعنى في النَّفس، كذلك يكون ما في النَّفس محاكاة لما في أمر آخر. وكما أنَّ ما تشَّعبته العبارة مُقطَّع بالنسبة إلى ما في النَّفس، فكذلك أيضاً ما في النَّفس، وهو ترجمة ما هناك، بالإضافة إلى ما فوقه وقبْله. / فالفضيلة من لوازم النَّفس، أمّا الروح فليس له فضيلة ولا وِلاء ولا قوة أبداً.

٤ هَذَا وَلنبعث الآن فيما إذا كانت الطُّهارة هي وتلك الفضيلة العليا شيئاً واحداً أو أنَّ الطُّهارة هي السابقة ثُمَّ تليها الفضيلة؛ وفيما إذا كانت الفضيلة أَوَّل كمالاً أثناء عمل الطُّههير أو في حال الطُّهارة، فتدرك، نوعاً ما، عند ذلك فقط غايتها وكمالها. / إلّا أنَّ تلك الحال هي في طرح كُلَّ غريب عنا، والخير خلاف ذلك. إذاً فإن يكن الخير في النَّفس وهي على حالة الزَّين أمكنني الطُّههير؟ أَوَّجَل كفى به ولا ريب؛ على أنَّ ما يَسْتَمِرُّ بالثَّبات، بعد ذلك، هو الخير لا الطُّهارة. لهذا وإلّا لا نزال في حاجة إلى البحث حتَّى هي حقيقة ذلك الباقى. ليس من الشَّعْثَل أن تكون/ تلك الحقيقة التي بقيت بعد الطُّههير هي الخير بالذات، وإلّا لكانت حصلت في ما هو شَرٌّ. أنيقال إنَّها في «هيئة الخير» وإنَّها تشبهه؟ لعلَّ الأخرى أن يقال إنَّها لا تُلَوَّى على البقاء في الخير الحقِّ، إذ إنَّها طُفِرَتْ على أن يكون لها ميلان؛ فالخير بالنسبة إليها أن تُتَّحَد بما يُجَابِسُها، فإذا اشَّخِدت بأُحداه أصبحت في حالة الشَّرِّ. ومن ثَمَّ لا بُدَّ لها من الطُّههير ١٥ قِيَمَ لها ذلك الاتِّحاد. أمّا الأحكام/ مِمَّ فَيُتَّجَاهُها نحوه. أُنَشِّجُه بعد الطُّههير؟ كلا، بل تكون قد اتَّجَهِت عند الفراغ من الطُّههير. أُنَتِّك هي فضيلتها بالذات؟ كلا، بل ما تَتِمُّ لها نتيجة لذلك الاتِّحاد. أيُّ شيء يكون إذا؟ إنه مُشَاقَّةٌ ولتطباع مُرَقِّي يَلَاِسُها من الباطن ويعمل فيها عمل المُبْصِرَات في البصر. أمّا كان ذلك لديها؟ / أو ما كانت لتذكره؟ بلى! كان لديها، ولا عمل له، إذ كان كامناً مُشْغَى؛ فكي يصبح مُشْرِفاً وتُدْرِكُه حاضراً فيها، لم يكن بُدَّ من أنَّ تُوجَّهَ وجهها نحو منبع الإِشْرَاق. هذا على أنَّ الذي كان لديها ليس العالمُ الروحاني بالذات، بل انطباعاته. / فينبغي الآن أن تُؤَوَّلَ بين الانطباع والحقائق التي تَوَلَّعت عنها الانطباعات. ولكن إذا صُحَّ القول: إنَّ لديها ما ذكرنا، فَرَمَّا تَأْتِي لها ذلك لأنَّ للروح ليس غريباً عنها. والحقُّ أنه ليس غريباً عنها ما دامت تُوجَّهَ نَظَرُها إليه. وإلّا فإنَّه غريب عنها ولو كان حاضراً فيها. وهذا بالقبْط ما يَتِمُّ لعلو منا ما لم نداب حاملين بِمُوجِبِها، فإنَّها تصبح غريبة عَنَّا.

٥ إلى أين يُؤَوِّدِي بنا الطُّههير؟ عندما نحلَّ هذه اللقضية، نرى بمن تَجَمُّعنا الفضيلة نظراً ومن

هو الإله الذي توحّد بيننا وبينه. وهذا يعني قِلَّ كُلِّ شيء البحث في أمر الغضب والرغبة وما سواهما، وفي أمر الثمة وما إليها، وفي انفصال النفس عن الجسد، إلى أيّ حدّ يكون مُعيّنا.

أنا انفصالها عن الجسد، / فربّما كان بأن يتجمّع بعضها إلى بعض وتكون مُتسجّبة مع كُلِّ بعض من أبعاضها ممّا كان نوعاً ما حيّزاً له، فتصبح مريّة حقّاً من كلّ انفعال. أمّا اللذات فتجعل عمل الضرورية منها بمنزلة عمل الإحساسات لمعالجة المشاقّ وتحقيقها حقّ لا تُعْتَر في سيرها. وأما الأوجاع فإنّها تُهملها، وإذا لم تستطع إلى الأمر سبيلاً/ احتملتها مُطليقة، وجعلتها يسيرة بعدم انسياقها معها؛ وأما الانفعال المتيف فإنّها تدفعه عنها ما أمكنتها الأمر، فإذا استطاعت رذته رذاً مُطلقاً، وإذا أسكت عن الانتقاد إليه فأصبح من لوازم الجسد العفوية، على أن يأتي هذا العفويّ نادراً ضميّاً. وأما الخوف فلا أثر له عندها/ (فما من شيء تخاف منه، على أنّه لا مُناص من اندفاع عفويّ هنا أيضاً) إلا إذا كان ليردّها إلى رسلها. والشهوة ما تقول فيها؟ إنّها أولاً تشتهي شيئاً قبيحاً، وهذا أثر واضح. ثُمَّ إنّها ليس في ذاتها هي شهوة جامحة إلى الأكل والشرب، ولا إلى لذّة الجماع إلّا، فيما أرى، بقدر ما تقتضيه الطبيعة؛ ولا تكون بالاندفاع الغريزيّ الأعمى؛ وإن وُجد منه شيء لَمْ يَكُنْ أكثر ممّا يقع في تصوّرات الخيال، على أنّها هي أيضاً تحدث، هذه الأخيرة، بدون قُرُوء. فإنّ النفس في حدّ ذاتها برتبة تامّة من كلّ تلك الأهواء. يَبْدُ أنّها تُرغب في أن تجعل الجانب الملاحق منها ظاهراً هو أيضاً، بحيث لا يتأله اضطراب؛ وإذا حَدَثَ ذلك لم يحدث يفسد، بل تكون الضدمات قليلة سريرة المُعالجة، بسبب رفعها في جوار الروح، فمثل جانب النفس الملاحق مثل امرئ مقيم في/ جوار حكيم: فإنّما أن تكون فائدته من هذا الجوار أن يصبح مثل ذلك الرّجل الصالح، وإنّما أن تكون استحبابه منه فلا يجرّو على عمل لا يحبه. لا سبيل إلى الخصام إذا بُغِدَ ذلك. فإنّ العقل حاوٍ وحسّيناً لهذا، فيحترمه الجزء الأسفل من النفس، بحيث إنّ هذا الجزء ذاته يستاء من ذاته إذا ما حَدَثَ فيه اضطراب ولم يلتزم الطمأنينة في حضور مالك وقه، فلا يلوم إلّا/ ذاته على تخاذله.

٦ ونتيجة كُلِّ ذلك هي أنّ أثرًا من تلك الأمور التي سَبَقَ ونَحْمِها لم يَعد للإنسان قُتْبًا بل نصحيّاً لما في إنسانيّته من غلط وتعريف. ولكنّ ليست غاية من جهوده أن يَتَرَأَّ من الإنم بل أن يُصَحَّح (إنّها). وما دام يحدث شيء من تلك العفويّات فإنّ الإنسان لا يزال أمرًا إلهيًّا وأمرًا جنيًّا، فهو ذو وجهين؛ أو بالأحرى لا يزال فيه مع ذاته أمر آخر/ له فضيلة غير فضيلته. أمّا إن لم يكن فيه شيء من ذلك كلّّه، فهو رِبّ فقط، أحد هؤلاء الأرباب الذين يتبعون الأوّل. إنّه بذاته هو الذي مُبْط من العالم الأعلى، وإنّ ما تقتضيه تلك اللذات، إذا عادت إلى ما كانت عليه عندما

هبط، فهو في العالم الأعلى. أما الذي حَلَّ في الإنسان فإنه يجعله شيئاً به على قدر ما كان
 ١٠ لهذا الإنسان قابلاً لذلك الشيء بحيث يصبح/ في مأمن من كُلِّ اضطراب، ما أمكن الأمر،
 وبمَنزَلٍ عن كُلِّ عمل يَحْبِبه مَالِكٌ وَهُوَ. والآن ما هي كُلُّ فضيلة في حَذِّ ذاتها في إنسان وبثُل
 ذلك الإنسان؟ إِنَّ الحكمة والعلفة في مُشاهدة ما لدى الروح، وإنَّ ما لدى الروح إنما يكون
 بالإدراك المُبْتَدِر. فكلُّ من هاتين الفضيلتين وضعان: وَضَع في الروح، وَضَع في النَّفْس.
 ١٥ وأما في الروح فليست كلتاها فضيلة،/ وأما في النَّفْس فكلتاها فضيلة. فما عسى أن تكونا
 في عالم الروح؟ إنهما الروح بالفضل والذات؛ أما هنا، في النَّفْس، فكلتاها فضيلة لأنهما في
 غيرهما ولأنهما نائستان من هنالك. ليس العدل مثلاً فضيلة في حَذِّ ذاته، وليست كُلُّ فضيلة في
 حَذِّ ذاتها فضيلة بل إنما كمال، والذي يكون منها في النَّفْس إنما هو الفضيلة، ذلك لأنَّ الفضيلة
 فضيلة أحدهم أي كان؛ أما ما هي الفضيلة، فإنما هي في حَذِّ ذاتها قائمة بذاتها لا فيما هو
 ٢٠ غيرها. فالعدل مثلاً، إذا كان بأنَّ يَحْتَسِم كُلُّ جزء الوظيفة المُكَلَّف بها، فهل يقوم على وجود
 تعدُّد في الأجزاء؟ ألا إِنَّ شَيْءَ عدلاً في الكثرة، بالنسبة إلى ما تعدَّدت أجزاؤه، لكنَّ شَيْءَ أيضاً
 عدل بتمام المعنى أيضاً، أي تنميط الوظيفة الخاصة، يعود إلى ما كان واحداً لا كثرة فيه. إذا في
 حقيقة أمره، وفي حَذِّ ذاته إنما هو ما كان منسبطاً بالزَّحْد، وظيفته بالنسبة إلى ذاته، فلا معنى
 هنا لطرف أول وطرف آخر. وكذلك يقال فيما يختصُّ بالنَّفْس: فالعدل في معناه الأفضل، هو
 أن تعمل النَّفْس مُوجَّهةً وَجَّهها نحو الروح، والمودة هي انسحاب الباطن إلى نفسه للوصول إلى
 ٢٥ الروح، والمُشاهدة هي المُتَابِع/ أمام الانفعالات تُضدُّ الشَّيْءَ بالذي يُحَدِّثُ فيه، وهو بطبيعته لا
 ينال الفعل في حين أنَّ النَّفْس تُحَقِّقُ ذلك فيها بواسطة الفضيلة حتى لا تتفعل مرة أخرى بالفعل
 الدون المقيم معها.

٧] إنَّ تلك الفضائل إذاً يتجسَّد بعضها بعضاً بالتَّجَاوُل في النَّفْس، كالذي يتمُّ في الملائكة الأعلى،
 لما كان حاضراً فوقها في الروح، وهو يستقرُّ الأصول لها. فالبر فإنَّ هنالك هو جُلْمٌ وحكمة
 والعلفة هي انسحاب الروح إلى ذاته، والمصدق انصراف الروح إلى عمله الخاص، وبداؤه مع ذاته
 ٥ على ما هو في ذاته بريئة من كُلِّ غريب عنه إنما هو الشَّجاعة نوعاً ما. / أما ما يقابل ذلك في
 النَّفْس، فنرجيه نظرها إلى الروح بالحكمة والعلفة، وهما من فضائل النَّفْس، إذ إِنَّ النَّفْس
 ليست هي فضائلها كما هو الأمر في الروح: ثمَّ تلي الفضائل الأخرى على هذا الموال. فبر
 بواسطة التَّطهير، تأتي النَّفْس على الفضائل كلها، إذ إنها كلها تطهيرت وكلها تقوم على
 ١٠ حال الطُّهارة القائمة، وإلاَّ قلن يتمُّ الكمال لفضيلة قَطْر. هذا وإنَّ الذي توافرت له/ الفضائل
 العليا، تراخى له حتماً وضماً ما كان منها في المقام الأدنى، أما الذي لم يتمَّ له إلا ما في الدون

منها، فإنه لا يفوز حتمًا بالعليا. وتلك هي حياة المُجتهد في وضعها الفائق.

أما إذا سُئل عن الذي توافرت لديه فضائل المقام الأعلى، فهل يكون حاصلًا أيضًا بالفعل وحققًا على فضائل المقام الأدنى، لو أن الأمر على خلاف ذلك، فالقول الفصل بالرجوع إلى كُلِّ فضيلة في حد ذاتها. فلنأخذ القطنة مثلاً. / إذا كان المُجتهد يعمل بِمُقتضى الفضائل الأخرى التي هي أصول، فكيف تبقى فيه فضيلة المقام الأدنى، حتى ولو افترضناها بلا فعل؟ وكيف الحل أيضًا إذا كان لحقيقة هذه حدٌّ وقدر، ولحقيقة تلك حدٌّ وقدر؟ وإذا كانت هذه المقام الأدنى تفرض تكليفًا، ثم ترفع هذه المقام الأعلى مُطلقًا؟ وهكذا القول في الفضائل الأخرى كُلِّها، بقَدْر أن زعمت القطنة في دعائها. ألا وإنَّ للمُجتهد إلماؤًا بفضائل المقام الأدنى، فيحصل فيه كُلُّ ما يلزم عنها؟ / ولربما اتفق له أن يعمل وفقًا لبعضها. بيد أنه انتهى إلى أصول فائقة، وأيسر المقاييس الأولى، فأخذ يعمل بموجبها. فلا يعود بقَدْر ذلك يقف بالعقبة عند حدِّ تفتين الرغبات، بل يحاول ما استطاع أن يتمزج من الجسد انتمزجًا تامًّا، ولا يحيا بحياة الحرء الذي يندُ صالحًا وفقًا للفضيلة المدنية، / بل يزهد بهذه الحياة ساعيًا وراء حياة أخرى، وهي حياة الأرباب. فإنَّ التثبُّه، إنما هو تشبُّه بهؤلاء الأرباب لا بغيري الصلاح: فإنَّ هذا التشبُّه الأخير، إنما هو تشبُّه مُحاكاة مُحاكاة ولكليهما أصل واحد. أما التشبُّه الأوَّل فهو تشبُّه بالمثال

٣٠ نفسه /

الفصل الثالث

(٢٠)

في الجدَل

- ١ أي قَر، أي مَنهج، أي مذهب يُؤدِّي بنا إلى حيث يجب أن نطلق؟ إنَّ المقصد الذي ينبغي أن نطلق إليه فيه الخير والأصل الأول، إنما هو أمر مُسلم به مُثبت بالأولة العديدة، إذ إنَّ ما استُثْلِف به عليه كان نزعاً من الارتقاء إليه. ولكن ما عسى أن يكون ذلك الذي يُزَوِّج به؟ هل هو كما قيل، ذلك الذي سبَّق له «أن رأى ثُلها، لو «مُعظمتها»، فجعل «عند ولادته الأولى»، «في نُطفة زَجَل من شأنه أن يصير فيلسوفاً، أو موسيقاراً، أو عاشقاً؟» أجل، ينبغي أن يرتقي مَنْ كان بالطبع فيلسوفاً أو موسيقاراً أو عاشقاً. / وكيف يتم لهم ذلك؟ هل يكون نوع الارتقاء واحداً للجسم، أو يكون لكل ارتقاء الواحد الخاص؟ إنَّ لهم جميعاً طريقين لا بُدَّ من أن يلمزوهما، سواء أكانوا لا يزالون في طور الارتقاء أو كانوا قد وصلوا. الأولى منهما انطلاق من السُّلُكيات؛ أما الثانية، فطريق الذين انتهوا إلى العالم الروحاني وكانهم وظووه بأفئدتهم، فيتحمَّس عليهم أن يتقدِّموا/ في سبهم حتى يبلغوا نهاية المقام، وهي الضبط غاية رحلتهم تلك، إذ يَدْرُكون ما في كُرْوَةِ العالم الروحاني. فلندع هذا الطريق جانباً، ولنجاول أن نتكلَّم أَرَلَا عن الارتقاء.
- ٢ هذا وإنَّا لَشَجَرُ أَرَلَا بين الرُّجُل الذين ذكرناهم، مُبتدئين بالموسيقار، / فنقول ما هو في حقيقته. إنه سريع التأثير بالجمال، يَطْرِب له، على أنه من الصعب أن يتأثر مُباشرةً ومن تلقاء نفسه، بل عند كُل بلادة تُعرض فيجواب لها. وكما أنَّ المذمَّور مُرغف الحسَّ بالنسبة إلى الضَّجيج، فهكذا هو بالنسبة إلى الألحان والجمال الكامن فيها، / يعثر دائماً من عدم الثرائق والانسجام في الغناء والإيقاع، ويسمى وراء حُسن التَّكْم والتأليف. فانطلاقاً من تلك الألحان المُدرَّكة بالجين، ومن تلك الأنعام والوجوه في الألحان، ينبغي أن يُساق على نحر ما يلي:
- ٣ يجب أن يُعان على عَزَل المادة عن الأشياء التي تتحقَّق فيها الثرائقات والتناسبات، / فيقاد إلى الحُسن المائل فيها، ثم يجب أن يُثَقَّن لَدَّ الذي كان سبب طَرَبه هو ذلك، أعني الثرائق الروحاني والجمال الكامن فيه، وهو الجمال بالذات لا هذا الجمال أو ذلك؛ يجب أن تُبَيَّن عنده الاستدلالات الفلسفية، فيُحتمَل منها على اليقين من الذي كان حاصلًا فيه على غير دراية

٢ وقد بصير الموسيقى عاشقاً، فإذا أن يبقى بعد هذا التحول عند هذا الحد وإما أن يتجاوز. أنا العاشق، فأقول إن فيه بغض للذكر من الجمال، لكنه لا يقوى على إدراك الجمال المثالي، بل يؤخذ بجمال الشبورات فيتأثر به. فيجب أن يروض على ألا يفت عند جسد واحد فيشعر به، بل يعلم أن يشمل باعتباره الأجساد كلها، فيطلع على ما يبقى هو هو في تلك الأجساد جميعها، وهو أمر يختلف عن الأجساد، ومن عالم غير عالمها، وهو أفضل وضعا ومقاما في الأمور غير الجسدية؛ ثم يكتشف له شيء من الأفعال الجليلة «والقوانين» السامية، فيكون قد تعلم بذلك أن يرى محبوبه في اللاجسديات؛ ويكف عن أخيراً أن السنين إنما يكون في اللون وفي / «العلوم» وفي الفضائل. ويؤلف بعد ذلك بين كل تلك الأمور، بحيث تصبح أمراً واحداً ويعلم العاشق كيف تتم عند الإنسان. عند ذلك يرتقي المرء من الفضائل إلى الروح، وإلى الأيس، ثم يؤخذ هنالك في السبر على الطريق العليا.

٣ أما الذي نُظِرَ على الثلاث، فهو على حال التألم وكأه مُجَنَّب؛ فليس في حاجة إلى التجرد عن العالم المحسوس ونيل الذين ذكرنا؛ إنه في تحرك نحو العالم الأعلى، وإذا ما صار امتدى بالإشارة ليس أكثر. فالوجه إذا أن يهذي، ثم يترك على الرغبة التي نُظِرَ عليها بعد أن سبى رثم له الانتماء من قيود الحواس. ولتكن الرياضيات ليعود على إدراك اللاجسدي والتصديق به، وسرعان ما سوف يتوجب ذلك حباً به للعلم. ولما كان مفلطراً على الفضيلة، وجب أن يساق إلى كمال الفضائل. ثم بعد تلقيه الرياضيات، يعلم أدلة الجدول ويروض على أن يكون مجاوباً.

٤ ولكن ما هو هذا الجدول الذي يجب أن يُعلمه هكذا الموسيقار والعاشق؟ هو تلكه قادرة على أن تدبر بالفعل عن كل شيء: ما هو، وبم يختلف عن غيره، وبماذا يشترك غيره. بالجدول تُصنّف الأمور، وتحدد لكل أمر رتبته في ذلك التصنيف، وبه يُعرف إذا كان الشيء في الأعيان حقيقاً، وما مر عدد الأيسات من صنف ما، والأيسات التي لا تقبل في ذلك الصنف بل هي / من صنف آخر. ثم إنه يتناول الخير وصدته، ما يحصى مع الخير وما يحصى ضده، ويحدد ما هو الأبدي وما اللاأبدي؛ وواضح أنه يعتمد في كل ذلك بالعلم لا بالظن. إن الجدول يضع حداً للخط في عالم المحسوس، فيقيم في عالم الروحاني ويستقر هنالك في عمله، / فيدفع الكذب، ويؤدي النفس «في مرامي الحق» كما قيل؛ ثم يستخدم التقسيم الأفلاطوني للتمييز

بين الأنواع، وتحديد ملامحة الأشياء، ولتبيين الأجناس الأولى، فيؤلف ذهنياً فيما بينها حتى
 ١٥ يجتاز الروحانيات كلها. ثم يعود فيعمد إلى التحليل حتى ينتهي إلى ما هو في الأصل والبدا،
 فيستوي حيثما ساكنها، وهو كذلك ما دام هنالك في عالم المعقول، فلا يسمى ولا يعمل بل
 يتوحد في ذاته ويتشاهد. حيثد، ومن علياته، يدع الأمر لقرن آخر، كما تترك صناعة الخط لمن
 أولى بها، ما عرّف بالمطلق الذي يعالج القضايا والأقيسة، فيختار بعض الأشياء فيه «مقدمة»
 ٢٠ ضرورية للعلم،/ على أنه يخضع تلك الأشياء لحكمه، كما يفعل بكل ما سواه، فيبين النتائج
 منها، ويضع الباقي فضلة لا تصلح إلا كعرض لقرن آخر مختص لها.

٥ ولكن من أين يستود هذا العلم أصوله؟ إن الروح يمد بالأصول البينة كل نفس مستعدة
 لتبرلها. ثم تهتم الجدول ما يلي تلك المبادئ، يخضع مع بعض، فيؤلف فيما بينه، ثم يعود فيهمز
 بعضه من بعض حتى ينتهي إلى تمام الروح؛ فلا الجدول، كما قيل، «أصفي ما في الروح
 والفضيلة». ولما كان/ أشرف ما عندنا من ملكات، فلا بد له حتماً من أن تهتم بالأيسر
 وأشرف ما في الأعيان: فهو فطنة بالنسبة إلى الأيسر وهو روح بالنسبة إلى ما وراء الأيسر.
 ولكن لو ليست الفلسفة أشرف الأمور؟ أمي والجدول شيء واحد؟ هل الجدول أفضل ما
 ١٠ في الفلسفة. فلا يظن أنه أداة للفلسفة ليس غير،/ وأنه ليس إلا مجرد نظريات وفرواد. إنما
 تهتم بالأمور والأميات تكون مائة نوعاً ما، على أنه يسمى إليها بأسلوب خاص، ليتناول مع
 ١٥ النظريات المعينات بهذا ذاتها. إنه لا يعرف الكذب أو السفطة، إلا على سبيل العرض،/
 عندما يرتكبهما غيره؛ يحكم في الباطل على أنه غريب عن الحق المكامن فيه، وذلك بأن يثبه،
 عندما يترض على، متافياً لمعيار الصدق. فإنه لا يعرف شيئاً حول القضايا إذا (وهي بالنسبة إليه
 كالحروف بالنسبة إلى الكلمة)، بل إنه يدرك المصدق فيدرك معه ما يستونه قضية، ويدرك
 إجمالاً تمرّكات النفس، ما الذي ثبت وما الذي تضيء القضية، وإذا كان ما تنفيه هو ما تنبه أو
 ٢٠ فواحد أخرى مسألة؛/ وإذا كان موضوع النظر مختلف العناصر أو هو أمر واحد؛ فإنه يميل
 بنظره على كل تلك المعلومات عندما يترض على فيدركها بما كأنه الإحساس. أما القديق في
 تفاصيل ذلك كله فيدعها لقرن آخر يتسح لها صبراً.

٦ فالجدول إذاً أفضل أجزاء الفلسفة، إذ إن للفلسفة أجزاء أخرى. فإنها مثلاً تبحث عن
 الطبيعة فتسعين هنا بالجدول، مثلاً تستخدم العلوم الوضعية الحساب، لا شيء إلا لأنها مع
 ٥ الجدول، ترداد فزاً من الطبيعة فيعظم أخلاها منها؛ وتستن الفلسفة بالجدول أيضاً، لأبعانها
 في الأخلاقيات، على أنها تسود من تفها القول الذي تضفيه إلى الملكات الأخلاقية

والرياضات التي بها تُكسب تلك المَلَكات . هَذَا عِلَالَةٌ عَلَى أَنَّ مَا حَصَلَ لَدَى الْمَلَكَاتِ الْعَقْلِيَّةِ
أَيْضًا مِنْ لَوَازِمِ خَاصَّةٍ بِهَا ، إِنَّمَا هُوَ مُسْتَمَدٌّ مِنَ الْجَدَلِ ، إِذْ إِنَّ فِيهَا ، مَعَ الْهَيُولَى ، جَانِبًا قَوِيًّا مِنْ
الْجَدَلِ . وَهَكَذَا فَإِنَّ لِكُلِّ فَضِيلَةٍ مِنَ الْفَضَائِلِ أَتْفَاعًا وَعَمَلًا يَخْتَصُّ بِهَا وَهُوَ مَوْصُوعُ النَّظَرِ فِيهَا .

١٠ أَمَّا الْقِطْعَةُ فِيهِ نَوْعٌ مِنَ الْإِعْتِبَارِ / الشَّامِلِ يَتَاوَلُ بِالْأُخْرَى الْفَضَائِلُ كُلُّهَا مِنْ بَاحِثِهَا الْعَامَّةِ
فَيُحْكَمُ فِيهَا إِذَا كَانَ لِلْسُّلُوكِ مُتَسَاوِيًّا بَعْضُهُ مَعَ بَعْضٍ ، وَهَلْ يَجِبُ الْآنَ الْإِجْتِنَاعُ عَنِ الْعَمَلِ أَوْ
الْقِيَامُ بِهِ ، وَهَلْ ثَمَّةُ ، عَلَى كُلِّ حَالٍ ، عَمَلٌ آخَرُ أَفْضَلُ . لَكِنَّ الْجَدَلَ وَالْحِكْمَةَ أُخْرَى أَيْضًا بِصِفَةِ
النَّمُولِ وَالشَّرِّهِ مِنَ الْمَادَّةِ ، فَإِنَّهُمَا قَدْ دُمَانُ لِلْقِطْعَةِ كُلِّ شَيْءٍ يُسْتَعْمَلُهُ . وَالْآنَ هَلْ يُمْكِنُ أَنْ
١٥ يُكُونَ فَضَائِلُ الْمَقَامِ الْأَدْنَى ، يَدُونَ الْجَدَلَ وَالْحِكْمَةَ ؟ نَعَمْ ، وَلَكِنَّ فِيهِمَا حِجْزٌ نَقْصًا وَحَيْثُ . / أَوْ
يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْحَكِيمُ وَالْمُجَادِلُ يَدُونَ تِلْكَ الْفَضَائِلَ ؟ مِنَ الْإِسْتِحَالَةِ يُمْكِنُ أَنْ يَتِمَّ ذَلِكَ ؛ فَإِنَّمَا
أَنْ تَكُونَ قُبُلُ الْجَدَلِ وَالْحِكْمَةِ ، وَإِنَّمَا أَنْ تَزْدَادَ مَعَهُمَا . بَلْ رَبُّ أَمْرِي خَصَلَتْ عِنْدَهُ الْفَضَائِلُ
بِالْفِطْرَةِ ، فَلَا ثَلَاثُ أَنْ تَسْتَوِي فَضَائِلُ كَامِلَةٌ بَعْدَ حَصُولِ الْحِكْمَةِ ؛ فَالْحِكْمَةُ هُنَا مُتَخَلِّفَةٌ عَنْ
الْفَضَائِلِ بِالْفِطْرَةِ ، وَبِحَصُولِهَا يَتِمُّ اكْتِمَالُ الْخَلْقِ . أَوْ أَيْضًا ، إِذَا كَانَتْ الْفَضَائِلُ بِالْفِطْرَةِ
٢٠ حَاضِرَةً ، / فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَزْدَادُ مَعَهَا وَيُكْرَهُ الطَّرْفَانِ كَمَا لِهَمَا مَعًا ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ الْفَضِيلَةَ بِالْفِطْرَةِ
نَاقِصَةٌ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهَا نَظَرًا وَمِنْ حَيْثُ كَوْنُهَا خَلْقًا ، عَلَى أَنَّ الْإِسْتِعْدَادَاتِ الْفِطْرِيَّةَ لِلْفَضِيلَةِ هِيَ
الْأَصُولُ الَّتِي مِنْهَا تُسْتَمَدُّ فِي غَالِبِ الْأَحْيَانِ الْفَضَائِلُ وَالْحِكْمَةُ .

الفصل الرابع

(٤٦)

في السعادة

- ١ إذا ما افترضنا أنَّ الحياة الطَّيِّبة هي والسَّعادة أمر واحد، فهل نُسمِّى، بحصولها للغير الإنسان من الأحياء؟ إذا تَمَّ لهذه الأحياء أن يعيشوا بحسب ما فُطِرَتْ عليه وبدون أن يَعتَرِضها في ذلك شيء، فما الذي يمنع من أن يقال إنَّها في حال الحياة الطَّيِّبة؟ وسواء أجمَلنا الحياة الطَّيِّبة في رفاه العيش أم في/ القيام بالوظيفة الخاصَّة، فالحياة الطَّيِّبة حاصلة على كلتا الحالتين للأحياء الأخرى. ذلك لأنَّ رفاه العيش مُمكن في كُلِّ محل يَلابِثُ الطَّيِّبة؛ فالحيوانات المنطوقة على اللغز مثلاً تجد في الإنشاد الذي فُطِرَتْ عليه ما تجده في نواحٍ أخرى من الرُّفاهية، لتَمَّ لها، بذلك الإنشاد، الحياة التي تطيب لها. ثمَّ إنَّنا إذا/ افترضنا أنَّ السَّعادة هاية، وهي الحدَّ الأقصى للميل المكامن في الطَّيِّبة، سلَّمنا بذلك اشتراكاً في السَّعادة لكلِّ حيٍّ أيضاً عند انتهائه إلى الحدَّ الأقصى الذي يبلوغه تسكن الطَّيِّبة في ذلك الحيِّ. ذلك بأنَّها حينئذٍ تكون قد نُشرت ما فُتِرَ لذلك الحيِّ من حياة، واستندت ذلك المُقدَّر من البداية إلى النهاية. إذا كان أحدهم لا يروق له/ أن يهبط بالسَّعادة إلى ذرِّك غير الإنسان من الأحياء، مُدَّحِياً أنَّ ذلك يُؤدِّي إلى التسليم بشيء منها لأحرَّ ما في عالم الحياة، حتى وللتبَّات أيضاً إذ إنَّ له حياة تُتطوَّر نحو اكتمال مُتَمِّد لها، أفليس الأحرى بأن نستغرب من هذا المُتَعرِّض أن ينفي الحياة الطَّيِّبة على الحيِّ اللائسي، لا شيء إلَّا/ لأنَّه يبدو له غير كبير شأن وقيمة؟ أمَّا فيما يختصُّ بالتبَّات فلا خَرَج في ألاَّ نُسلِّم له بما نُسلِّم للأحياء الأخرى، إذ أنه لا إحساس عنده. على أنَّ بعضهم يُسلِّم بذلك للتبَّات بعد أن يُسلِّم له بالحياة، لأنَّ الحياة قد تكون طَّيِّبة وربما لا تكون، فتطيب للتبَّات أو لا تطيب،/ بمعنى أنَّ التَّبات قد يَتمرُّ وربما لا يَتمرُّ. وهكذا إن تكن الغاية هي اللذة، وإن يكن يادواها طيب الحياة، فلا يليق أن يُسلِّب طيب الحياة من غير الإنسان من الأحياء. والقول هو هو فيما إذا حُدِّثت الحياة الطَّيِّبة بالسَّكينة التامة لو بالمعيش على مُقتضى الطَّيِّبة./

- ٢ إِلَّا أَنْ عَدِمَ التَّسْلِيمَ بِالْحَيَاةِ الطَّبِيعِيَّةِ لِلثَّبَاتِ بِدَعَايِ اللَّهِ لَا إِحْسَاسَ عِنْدَهُ، فَتُؤَدِّي إِلَى عَدَمِ التَّسْلِيمِ بِهَا أَيْضًا لِكُلِّ حَتَّى. ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْإِحْسَاسُ فِي الْأَيْتُوقِ الْمُتَعَمِّلِ انْفِعَالَهُ، وَجَبَ حَتْمًا أَوَّلًا أَنْ يَكُونَ الْانْفِعَالُ خَيْرًا مَا، قِيلَ أَنْ يَكُونَ أَثَرًا مَغْفُولًا، أَعْنِي أَنْ يَكُونَ مُوَافِقًا لِلطَّبِيعَةِ وَلَوْ بَقِيَتْ تِلْكَ الْمُوَافَقَةُ مَغْفُولَةً عِنْدَ الْمُتَعَمِّلِ؛ / وَوَجَبَ حَتْمًا أَيْضًا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْانْفِعَالُ مِنْ لَوَازِمِ صَاحِبِهِ، وَلَوْ كَانَ هَذَا الْآخِرُ لَا يَشْعُرُ بِأَنَّهُ لَازِمٌ لَهُ وَأَنْ فِيهِ لَذَّةٌ، إِذْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ لَذَّةٌ. وَمِنْ ثَمَّ مَا دَلَمَ الْانْفِعَالُ خَيْرًا مَا، وَمَا دَلَمَ حَاضِرًا، طَابَتْ الْحَيَاةُ لِلَّذِي حَصَلَ فِيهِ. فَلَمَّاذَا افْتَرَضَ الْإِحْسَاسُ بِهَذَا الْانْفِعَالِ يَتَذَكَّرُ ذَلِكَ؟ هَذَا لَا تَهْمُ لَمْ يَجْعَلُوا الْخَيْرَ فِي غَيْرِ حَدُوثِ الْانْفِعَالِ وَالْحَالَةِ النَّاتِجَةِ عَنْهُ، بَلْ فِي إِدْرَاكِهِ / وَالشُّعُورِ بِهِ. فَالْخَيْرُ عِنْدَ ذَلِكَ هُوَ الْإِحْسَاسُ بِالذَّاتِ، بَلْ يُقَالُ حَيَاةٌ حَسَّاسَةٌ إِنْ كَانَ مُدْرِكًا لِلذَّكْرِ. أَمَّا إِذَا قِيلَ إِنَّ الْخَيْرَ نَاشِئٌ مِنْ تَلَاوُثِ الطَّرْفَيْنِ، أَعْنِي مِنَ الْإِحْسَاسِ وَمِنْ إِدْرَاكِهِ هَذَا الْإِحْسَاسُ يَكُونُهُ انْفِعَالًا مُعَيَّنًا، فَكَيْفَ يُعْتَبَرُ تَلَاوُثُ الطَّرْفَيْنِ خَيْرًا مَا دَامَ كُلُّ مَعْنَاهُ فِي حَقِّ ذَاتِهِ، أَمَّا حَيَاةً لَا يَمِيلُ وَلَا يَسْتَمِيلُ؟ وَإِذَا قِيلَ / إِنَّ الْانْفِعَالُ خَيْرٌ وَإِنَّ الْحَيَاةَ الطَّبِيعِيَّةَ هِيَ فِي وَضْعٍ يَلَاوُثُ ذَلِكَ الْانْفِعَالُ، وَفِيهِ يَتِمُّ إِدْرَاكُ حُضُورِ الْخَيْرِ، فَلَا يَزَالُ السُّؤَالُ قَائِمًا لَيْسَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْإِدْرَاكُ ذَاتَهُ هُوَ الْحَيَاةُ الطَّبِيعِيَّةُ لَوْ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِدَمٍ أَنْ يُدْرِكَ لَيْسَ مَا فِي الْخَيْرِ الْحَاضِرِ مِنْ لَذَّةٍ فَحَسْبُ، بَلْ أَيْضًا أَنْ هَذَا الْمَلَذَّةُ الْحَاضِرُ هُوَ الْخَيْرُ. وَإِذَا كَانَ الْحَالُ يَقْتَضِي هَذَا التَّرْوِجَ الْآخِرَ مِنَ الْإِدْرَاكِ، فَلَمْ يَكُنِ الْإِدْرَاكُ هُنَا فَقُلْ إِحْسَاسٌ، بَلْ أَصَحُّ فَقُلْ قُوَّةٌ أُخْرَى / أَفْضَلُ مِنْ قُوَّةِ الْإِحْسَاسِ. وَعِنْدَ ذَلِكَ لَا تَكُونُ الْحَيَاةُ الطَّبِيعِيَّةُ مِنْ نَصِيبِ الَّذِي يَشْعُرُ بِاللَذَّةِ، بَلْ مِنْ نَصِيبِ الَّذِي يَقْوَى عَلَى أَنْ يُدْرِكَ أَنَّ الْمَلَذَّةَ هِيَ الْخَيْرُ، وَمِنْ ثَمَّ تَكُونُ الْمَلَذَّةُ سَبَبُ الْحَيَاةِ الطَّبِيعِيَّةِ، بَلِ الْأَصْلُ الَّذِي يَقْوَى عَلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ أَنَّ الْمَلَذَّةَ هِيَ الْخَيْرُ. وَهَذَا الْأَصْلُ الَّذِي يَتَبَيَّنُ أَفْضَلُ مِمَّا فِي مُسْتَوَى الْانْفِعَالِ مِنَ الْعَقْلِ أَوْ الرُّوحِ. / أَمَّا الْمَلَذَّةُ فَهِيَ انْفِعَالٌ؛ وَلَيْسَ مَا يَخْلُو مِنَ الْعَقْلِ لَوْ أَنَّ الْعَقْلَ يَحَالُ. فَكَيْفَ يَتَخَلَّى الْعَقْلُ عَنْ ذَاتِهِ فَيَجْعَلُ غَيْرَهُ الْقَائِمَ فِي مَا يَخَالَفُ جَنْسَهُ فِي مَقَامِ أَعْلَى مِنْ مَقَامِهِ؟ بَلْ كَأَنَّ الَّذِينَ يَسْلُبُونَ الْحَيَاةَ الطَّبِيعِيَّةَ عَنِ الثَّبَاتِ وَيَجْعَلُونَهَا لِإِحْسَاسٍ مِنَ التَّرْوِجِ الَّذِي وَضَعْنَا، إِنَّمَا يَفْضَلُونَ، هُنَّ غَيْرُ دَوَائِبِهِمْ، بِالْحَيَاةِ الطَّبِيعِيَّةِ شَيْئًا مِنَ الطَّرَازِ الْفَائِزِ؛ إِنَّمَا تَزِيدُ الْحَيَاةَ الطَّبِيعِيَّةَ لَهُمْ فَضْلًا وَكَمَالًا عَلَى قَدَرِ مَا تَزِيدُ الْحَيَاةَ ضِيَاءً وَإِسْرَافًا.
- رَلَيْتُمْ كَانَ الْقَوْلُ الصَّوَابُ قَوْلَ الْفَرِيقِ يَرُونَ السَّعَادَةَ فِي مُسْتَوَى الْحَيَاةِ النَّاطِقَةِ وَلَيْسَ فِي الْحَيَاةِ فَقَطْ، وَلَوْ كَانَتْ حَيَاةٌ يَرِاقُهَا الْجَسَدُ. وَيَجِدُو بِنَا أَنْ تَسْلُفَهُمْ لِمَاذَا يَتَصَرَّفُونَ هَكَذَا وَيَجْعَلُونَ السَّعَادَةَ مُتَعَمِّرَةً عَلَى الْحَيَوَانَ النَّاطِقِ فَحَسْبُ: «هَلْ تَحْضِفُونَ الْحَيَاةَ النَّاطِقَةَ / لِأَنَّ الْعَقْلَ أَشَدَّ قُوَّةً عَلَى تَسْهِيلِ اكْتِشَافِ مَا فِي الطَّبِيعَةِ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ الْأُولَى وَتَأْمِينِ هَذِهِ الضَّرُورِيَّاتِ؟ أَمْ كَتَمْتُمْ تَعْمَلُونَ ذَلِكَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِيَكْتَشَفَ تِلْكَ الضَّرُورِيَّاتِ الْأُولَى وَيُنَالَهَا؟ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ مِنْكُمْ هَقْ لَفُتُوهُ فِي الْقُدْرَةِ عَلَى اكْتِشَافِ تِلْكَ الضَّرُورِيَّاتِ، فَالسَّعَادَةُ مُؤَثَّرَةٌ أَيْضًا

٤٠ الذي لا عقل لديه، إذ إنه يتال ضروريات الطبيعة بدون عقل وبدافع/ الطبيعة، علادة على أن العقل يصبح حينذاك الأداة المستخرجة ولا يتصد لذاته، لا هو ولا كماله الذي نُسب إليه الفضيلة. وإذا قلتم إنه لا يكتسب شرفه بواسطة الأوليات التي تقتضيها الطبيعة، بل إنه هو ذاته أهل لأن يُرحب به، وجب أن تُصرّحوا بالعقل الآخر الذي يقوم به وبحقيقته، / وبالذي يجعله كاملاً. فالأمر الذي لا يدُّ منه هو أن العقل ليس كاملاً بسبب المشاهدة المتعلقة بتلك الضروريات، بل إن له كمالاً من نوع آخر، كما أن له حقيقة غير تلك التي ذكرناها؛ فليس من مُستوى تلك الأوليات التي تقتضيها الطبيعة، ولا ممّا هو أصل لها، بل إنه لا يمتّ بصلة إلى هذا النوع من الأمور؛ : إنه هو فوق ذلك كلّ. وبالأقلّ ترى عن أي طريق يمتدّن له ذلك الشرف. وربما يجد هؤلاء المُتفكرين حلاً أفضل ممّا هو عليه الآن، فليدعهم فيما يريدون أن يفكروا عنده، يُحاولون هنا أن يبيّنوا كيف الوصول إلى اكتشاف أصل الحياة الطّبيّة عند الذي قدّرت له. /

٣ أنا نحن نستعيد الكلام من بدلت ونُعطى اللّثام من مفهوم السعادة. فإذا جَعَلْنَا السعادة في الحياة، ولتخذنا لفظة الحياة على التّرادف، سلّمنا بأنّ كلّ حيّ قابل لأن يكون سعيداً: فالحياة الطّبيّة فنّاً ثابتة لكلّ مَنْ حَصَلَ عندهم أثر هو ذاته واحد عند الجميع، / وعليه نُعرّف الأحياء كلّهم. فلا سلّم بإمكانه للحيوان الناطق من دون الحيوان غير الناطق. فإنّ الحياة تُعنى مُشتركة، من شأنه أن يؤمّن عند الجميع قابليّة الأمر الواحد اللازم لنوال السعادة، ما دنا نعتبر السعادة نوعاً من أنواع الحياة. ومن ثمّ، فيما أرى، فإنّ الذين يَحصرّون السعادة في الحياة الناطقة/ ولا يجعلونها في الحياة المُشتركة بين الأحياء جميعهم إنما يذهبون، عن غير دراية منهم، إلى أنّ السعادة ليست حياة. فيحطّون إلى القول بأنّ مُلكة العقل التي تربط السعادة بها، إنما هي صفة لازمة ليس أكثر. مع أنّ مُحلّ تلك المُلكة، في رأيهم، هو الحياة الناطقة إذ إنّ السعادة تُربط بها على أنّها الكلّ. فإنّ السعادة تُربط إذا بالحياة التي/ هي على نوع يختلف عن الأنواع الأخرى. ولست أعني بأنواع الحياة هنا ما يتّصف بتقابل أنواع الجنس الواحد في أكثرهن؛ بل ما قدّل عليه بالقول «إنّ هذا الحَدّ هو السابق وذلك هو اللاحق».

١٠ إنّ للحياة إذا وجوها شتى يحصل فيها تمييز يتّصف بالأوليات ويتّصف بالتاليات وهلمّ جرّاً، ومن ثمّ يقال على سبيل الاتّفاق/ فلا تكون في اللّيات متساوي في الحيوان غير الناطق، على أنّ أنواع الحياة تُثير حيثنّه وفقاً للدرجة الإشراف والضموض: فلا عَرَوْا أنّ كان هذا القول يُعنى أيضاً وبالفحس على طيب الحياة. ثمّ إذا عُدّ كلّ شيء في مُستوى ما نرسانا لما في مُستوى آخر، فواضح أنّ طيب الحياة في الأوّل لوّسّم لطيب الحياة في الثاني. وإذا كانت السعادة/ للذي يتّصف بالحياة الناطقة فقط، وهو الذي لا يقصان في حياته، فإنّ السعادة فقط

لذلك الذي يَصْنَعُ بالحياة الفاقدة. ذلك لأنه يكون حاصلًا على الخير الأسمى، ما دام الخير الأسمى في الأيس أن يكون الأيس حيًا حقًا وأن يكون ذا حياة كاملة. فلا يكون الخير حينئذ أمرًا دخيلًا على صاحب تلك الحياة، ولا يكون هذا فقط صاحب طاقة تضاف إلى ذاته فتؤخّله إلى أن يُصيح بحير: فما عسى أن يضاف إلى الحياة الكاملة، / تصبح على خير ما يمكن أن تكون؟ إن قيل: حقيقة للخير بالذات، قلت: هذا هو المذهب الذي تَطْمَنُّنُ إليه، على أننا لسانًا نبحت هنا عن الخير على أنه بكونه سبب، بل إنه من ضمنيات الحياة. إن الحياة الكاملة الحقة، الثانية حقًا، إنما هي الحياة القائمة في تلك الطليعة الروحانية؛ وإن الأنواع الأخرى من الحياة ناقصة، بل هي انتمكسات للحياة الثامنة، / لا الحياة بكمالها وصفاتها؛ بل إن كونها ناقصة ليس أخرى بها من كونها مُخالفة لتلك الحياة الكاملة. هذا أمر طالما عدنا إليه في أبحاثنا. ولتذكر الآن مع ذلك على سبيل الاختصار أنه ما دامت الأحياء كلُّها من أصل واحد، وليست مُساوية بما لديها من الحياة، فلا بد من أن يكون ذلك الأصل هو الحياة الأولى بوجهها الكامل. /

٤ [] ولئن استطاع الإنسان أن يحصل على الحياة الكاملة، فالإنسان سعيد إذا حصل على تلك الحياة. ولأنَّ السعادة تُقَسَّرُ على الآلهة ما دامت تلك الحياة لا تَمُتْ إلَّا لهم: أما الآن وقد أثبتنا السعادة للإنسان أيضًا، فينبغي أن نبحث كيف يَمُتُ ذلك؟ / فنقول إذا إن الحياة الكاملة تُحصل في الإنسان ليس فقط عندما نحصل فيه حياة الإحساس، بل أيضًا اللُفْق والروح الحق، ولهذا ثابت بأكثر من دليل. ولكن هل نحصل فيه هذه الحياة كأنه أمر مُختلِف عنه؟ كلا فما من إنسان إلَّا وفيه ذلك، بالقوَّة أو بالفعل، فنقول عنه حينئذ إنه سعيد. / ولكن ذلك الأصل الذي يكون في الإنسان نوعًا كاملاً من أنواع الحياة، أنقول فيه إنه جزء من الإنسان؟ نعم عند عامة الناس: فإنَّ لهم ذلك النوع من الحياة بالقوَّة، بحيث إنه فيهم كجزء منهم؛ أما السعيد، فهو الذي أصبح بنفسه تلك الحياة، وتوَّصل معها إلى أن يكونا معًا شيئًا واحدًا. ثم إنَّ الأمور الأخرى، بهذا ذلك، / تقوم فقط من حوله، فلا تُعتبر جزءًا منه طالما لا يريدنا، وهي ليست به إلَّا بقدر ما يريد. فما الخير لذلك الإنسان؟ إنه هو ذاته الخير لذاته، بفضل ما هو ثابت فيه. أما الحير الذي في الملا الأعلى، فهو فقط علَّة الخير الذي فيه: فذلك الخير شيء. وهذا الخير الحاضر شيء آخر. والدليل على أنَّ الوضع كذلك، هو أنَّ الإنسان، عندما يُصيح في تلك الحالة، لا يسعى بهذا ذلك وراء شيء قط. وليت شعري وراء أي شيء يسعى؟ أما من الدنيويات فما يريد شيئًا وأما الخير الأفضل، فهو معه. إنَّ من حصلت فيه الحياة على هذا الوجه، هو في حالة المكثفي المستنفي. وإذا كان مُجهَّدًا، إحتد على نفسه فقط لتأمين السعادة واكتساب

- ٢٥ الخير. فما من خير إلا وهو في قبضته. ولكنته إذا طَلَبَ/ شيئاً، إنما قصَّته شيئاً ضرورياً، وليس
لِنَفْسِهِ بل لأمر من الأمور التي تَحْتَهِ. فإنَّما يطلب ذلك للشيء للجسد المُرتَبط به: إذ أن
للجسد ولو كان حيّاً، أموراً خاصّة به، هي غير أمور الإنسان على ما وصفناه. والإنسان يُعرف
تلك الأمور، فيؤمن منها للجسد ما يؤمنه، بدون أن يتزع شيئاً من حياته الخاصّة. فإن يَقبل له
٣٠ الدُهرَ ظَهَرَ الموتُ،/ لا يُصَبِّ في سعادته، بل يبقى على مثل تلك الحياة الكائيلة. وعند موت
ذويه وأصحابه، يُعرف الموت، ويُعرفه أيضاً هؤلاء المُؤدِّين يكابدونه، ماداموا من ذوي الاجتهاد؛
وإذا مات ذروه وأصحابه لم يُصب الحزن على موتهم في ذلك، بل في التاجية المُعدومة الرّوح
٣٥ منه، فلا/ يَنَالُ منها اضطراب.

- ٥ هذا وما شأن الأوجاع والأمراض، ما شأن المواقف التي تُحس من الفعل بوجه عام؟
وما القول أيضاً فيما إذا كان الإنسان قد قَدَّ نُطْبَ ذاته، وهو أمر يحصل من أثر المخدرات
وبعض الأمراض؟ بلْه إذا كان ذلك الإنسان ذا فِكر ومَعِيَّة، فكيف يكون في تلك الحالات
١٠ صاحب حياة طَيِّبَةٍ، مُتَمَتِّعاً بالسَّعادة؟ لا شك في أن مَنْ/ أَمَتَنَ النظر في تلك الأمور، تَوَقَّفَ
مُتَرَدِّداً لا سِيَّما إذا تَذَكَّرَ مُصَاصِبَ «تَبريأتهم» المشهورة. نعم قد يصبر على كل تلك الشَّدائد، بل قد
يُصْبِر عليها يُيسر وسهولة، إلّا أنه لم يُرْضَها. وما الحياة السَّعيدة إلّا في ما يُرْضَى. لهذا مع العلم أن
١٥ المُجْتَهِد ليس نفساً مُجْتَهِدة فقط، حتى لا يَكْمَل في حُلُود/ ذاته لكيانه الجسديّ حساب. قد يُقال
لأنه لا مانع من التسليم بأن يُعبر للجسد على ما وصفناه، أعني على أنه جزء من الإنسان، ولكن
يُقدَّر ما ترتفع تَأَثُّرات الجسد وتُنتهي إلى هذا الإنسان، وعلى سبيل التماكس، بقدر ما يكون
اختيار الإنسان للأمور لو تجبب لِمَصَالِحِ الجسد. ولكن إذا عُدَّت اللَّذَّة من قِوَامِ الحياة
٢٥ السَّعيدة، فكيف يكون سعيداً من أُصِيبَ بِمُحَادَثَاتِ الدُّهْرِ وخِبراته،/ حتى ولو أصابته وهو في
حال المُجْتَهِد؟ إنَّ حالةَ كذلك التي وصفنا، قائِمةٌ بالسَّعادة والاكتفاء بالذات، إنما هي للآلهة؛
أما الإنسان، فإنَّه أضعِف إلى ما هو من الشَّانِ الأقلِّ، وهذا أمر يقتضي أن تُطْلَب السَّعادة
الحاصلة فيه بالتَّسَبُّع إلى الجملة، وليس فقط بالتَّسَبُّع إلى ما هو بعضه: فإذا ساءت حالته في
٣٠ بعضه، مُنِعَ بعضه الآخر/ حتَّى ما من الانصراف إلى ما هو من شأنه، لأنَّ أمور بعضه الأوَّل ليست
على حُسْنِ الحال. ولأقلا بدُّ من الإقلاع عن الجسد، وعن إحساس الجسد، وهكذا يطلب
الاكتفاء والاستثناء للحصول على السَّعادة.

- ٦ هذا وإن كان مقصود كلامنا أن السَّعادة تَمَثَّل في آلا تتألم ولا نمرض ولا نُصاب
بالموت، ولا نَتَّع في الشَّدائد، لما نَمَت السَّعادة لأحد ما دامت المعاكسات حاضرة. أما

إذا كانت السعادة في الحصول على الخير الحق، فلماذا تنهون في تركيز اعتبارنا على ما هو ذلك الحق وما إليه، / فتحكم لأن السعادة في طلب ما ليس منها؟ ذلك لأنه إذا كانت السعادة أن تنافر لدينا جملة من الخيرات والضروريات (ربما لا تكون من الضروريات، بل تعتبر مع ذلك كمحيرات) لما كان يد من طلبها واستحواها. أما إذا كانت الغاية واحدة لا كثرة فيها، (وحيتذ لا يكون السمي وراه غاية بل وراه غايته)، قالذي ينبغي أن يتخذ دون غيره، هو الأمر الأسى والأفضل، وهو الذي تسمى النفس إلى أن تطوي عليه في أعماق ذاتها. فما للنفس بالتي تسمى ونقص، ثم لا يتم لها أن تستقر في تلك الغاية. / أما تلك الأشياء التي لا كيان لها في حقيقتها، بل تمر عابرة فقط، فإن التميل المعقلي يتجنبها ويتجنبها عن إطلاقه؛ أو أنه يسعى إليها على أنها فضلات. أنا لندافع النفس، فإلى ما هو أفضل منها، والذي إذا تحقق كان فيها الحفل والإطمئنان: تلك هي الحياة المرادة حقاً. ليس لأنهم ضروريات الحياة إرادته، ما دامت الإرادة مُعتبرة على معناها الصحيح، غير المُشوّه، / ولو كنا نُقدّر تلك الضروريات حقاً قدرها، فإذا كنا بوجه عام، نتجنب الشر، فليست رغبة النفس في ذلك التجنب، بل إن رغبتهما بالأحرى ألا تكون في حاجة إلى ذلك التجنب.

والدليل على ما نقول تلك الأمور نفسها إذا حضرت، كالصحة مثلاً والسلامة من الألم. فما الذي يرهّبنا فيها؟ إننا لا نهتم بالصحة ما دامت حاضرة، وهكذا أيضاً في ما يختصن بالسلامة من الألم. فليس في تلك الأمور إذا حضرت ما يرهّب فيها، وهي لا تُضيف شيئاً على السعادة، وإنما تطلب إذا حلت محلها أضرارها المؤلمة. فيجد أن يقال فيها أنها ضروريات معاشية وليست فقط خيرات. / ومن ثم لا نُحصيها مع لوازم من الكمال المطلق، بل إن من شأن هذا الكمال أن يفي خالصاً على ما هو عليه، حتى ولو غابت وحلت محلها أضرارها.

٧ ولماذا إذا يرهّب المرء السعيد في حضور تلك الأشياء ويدفع عن نفسه أضرارها؟ نقول لا لأنها تُسهم في توفير السعادة، بل بالأحرى لأنها تُسهم في تأمين الأيس. فإن من شأن أضرارها إذا حضرت أن تؤدي إلى الأيس، أو أن تكون عائقاً في وجه الغاية. لا بمعنى أنها تُزيل تلك الغاية، ولكن بمعنى أن من حصل / على الأفضل أراد أن يحصل عليه دون غيره؛ وإذا حضرت تلك الأضرار، لم تُزل ذلك الأفضل، بل إنما يكون هو وهي معه. هذا وإذا طرأ على المرء السعيد طارئ لا يُريده، لم يسأله حتماً شيئاً من سعادته، والآ كان كل يوم في تلك مستمر؛ وأخرج من سعادته: كأن يتقد مثلاً ولداً من أولاده أو شيئاً من أمواله. بل إن الآلوف من الطوارئ قد تقع وهو لا يُريدها، فلا يمتريه - وقد أدرك غايته - شيء من الاضطراب. قد

يقول بعضهم: فإنما نعني الكولوث الجسيمة لا الحوادث الثقافية. فما هي أعمرى الجسام في
 ١٥ الأمور الإنسانية التي لا يستحقها من تجاوز كل شيء في تساميه إلى ما فوق الأمور جسيماً،
 حتى هذا لا يربطه بالشفليات رابط؟ فلماذا يعتبر الأمور التي كُتب لها النجاح، مهما تعاملت،
 غير ذات بال (مثل الملكية والمزحمة على المدن والمثوب وتأسيس الجاليات والمستعمرات،
 ٢٠ ولو كان هو الذي قام بها)، ثم ينظر إلى تفويض السلطات وانهار بلاد، غيرهما من جسام
 الأمور؟ وإذا رأى في ذلك شراً جسيماً، بل مجرّد شرّ ليس أكثر، فإنه صاحب رأي جدير
 بالسخرية، وليس لهلاً بحال إلى أن يكون من المجتهدين، إذ إنه يعتبر الخشب والحجر،
 بل إنه ليعتبر، وأيم الحق، موت ما لا بد أن يموت، من عظام الأمور. وهو الذي وصفناه
 ٢٥ رجلاً مفروضاً فيه أن يرى الموت خيراً من الحياة مع الجسد. وإذا قرب هو ذاته قرباً، هل
 يحسب الموت شراً بالنسبة إليه لأنه مات على المذابح؟ وإذا لم يؤلف في قبر، فإنّ البلى سيحتري
 حتماً جسده سواء أترك فوق التراب أم وُضع تحته. وإذا لم يُشعّ بجنازة ضخمة بل حُمل إلى
 ٣٠ قبره خامل الذكر ولم يُمدّ أهلاً لأن يُنقش على ضريحه نصب تذكاري. / فإيا لها من سخافة إذا
 أُسِر في حرب، كان له اعتدل يُخرج منه طالما استحال عليه أن يبقى سعيّداً. والآن إذا أُسِر
 ذويه، واغتصبت كتفيه وبنته مثلاً فما عسى أن تقول؟ أجبنا: وماذا لو مات بدون أن يُشاهد
 ٣٥ أمراً مثل ذلك، فيطلق وهو على الاعتقاد أن شيئاً من هذا القليل / لن يتم؟ إنه لغيره إذاً أوليس
 ينبغي له أن يعتقد أنه من الممكن أن تملأ على ذويه شدة مثل التي ذكرنا؟ أو يرذّ هذا الاعتقاد
 السعادة منه؟ كلا بل إنه سعيد بالخضم من اعتقاده وهو سعيد ولو أصيب بمثل تلك الشدائد
 ٤٠ فإنه حينئذ على يقين من أن العالم الكليّ يسير هكذا، فلا بد من احتمال المطاوعة والالتقاء
 لها. هذا فضلاً على أن كثيراً من أسره الحرب، قد تحسّن حالهم بعد أسرهم، ثم إنّ لهم أن
 يغادروا الحياة إذا كانوا مُرهقين. فلماذا يتروا، كانوا في اختيارهم البقاء إنما على صواب ولا خطر
 ٤٥ عليهم إذا، وإنما على خطأ إذا كان من الواجب ألا يبقوا، وحينئذ هم الذين جئوا على أنفسهم.
 فإنّ المجتهد لا يربط نفسه في الشرّ بسبب حماقة الآخرين ولو كانوا من ذويه، ولا يربط مصيره
 بسعد الطالع وسوءه عندهم.

٨ أما أوجاعه هو، فإذا اشتدّت احتمالها ما استطاع، وإذا كانت فوق الطاقة أودت به. فلن
 يُحاول استشارة المشقة عند ذلك بل تكون شعلته في باطنه مثل نور في مبراج عندما نصف الرياح
 ٥ من حره وتتهب الأعاصير وتزجر - وما عسى أن يصنع إذا قد الشّور وامتدّ به الألم حتى
 اشتدّت عليه وطأته بدون أن يهلكه؟ إنه إذا امتدّ به الألم، قرّر بغضه مصيره فإنّ حرّية الاختيار
 ١٠ لا تُنزع منه في تلك الظروف. هذا مع العلم بأنّ تلك الأمور لا تلبث للمجتهد كما تبدو لغيره.

فإنها لا تنتهي إلى باطل. وهذا القول يصح عليها أمراً أمراً، كما إنه يصح على غيرها، وعلى
الارجاع والأحرار أيضاً. وما للقول في تلك الأوجاع إذا كانت عند الآخرين؟ إننا نرى في
التأثر بها عندنا تخاذلاً في النفس. والدليل على ذلك هو أننا نرى الخير لنا أن نجهل تلك
١٥ الأوجاع / أو أن تقع بعد موتنا حين تقع؛ فلا نهتم بمصلحة الآخرين بل مصلحتنا نحن،
حتى لا ينالنا لهم.

هذا هو تخاذلنا بالضبط؛ فيجب أن نتعامله ولا تكفي بأن نحاذر عليه أن يقع. وإذا قال
٢٠ أحدهم: «إننا نعلمنا على أن نتألم مما يصيب ذويها»، فليعتبر أن الأمر ليس هكذا عند الجميع، /
وأن من شأن الفضيلة أن ترتفع بما هو مشترك بين العوام، فتتجاوز مستواهم إلى الخير
والأفضل؛ ويَجْمَلُ بنا ألا نستسلم إلى ما يشع مخاوف عند العوام. ولا نكون من ذوي
٢٥ المؤثر، بل مثل الرياضي العاهر، فنعد أنفسنا لدرة ضربات القدر، ونعلم / أنها مرهقة لبعض
الناس ولكنها محتمة بالأسبب إلينا؛ فليست بمنزلة الأخطار، بل هي بمخاوف الضيعة أشبه، فهل
يكون المجتهد قد أرادها؟ كلا بل عنده الفضيلة يتلزع أمام ما لا يريد إذا حدث، وتجعل هذه
٣٠ الفضيلة النفس حينذاك رابطة الجاني لا تضطرب أبداً /.

٩ وإذا فقد الوعي واصطلحت عليه الأمراض واستحوذت عليه حيل الشر؟ فإن يث
(الزراقيون) على وأهم في أنه في هذه الحال لا يترك مجتهداً كأنه مُستغرق في النوم، فما
الذي يمنع من أن يكون سميذاً؟ وما داموا لا يسلطون عنه السعادة في حال النوم، فإنهم لا
٥ يحسبون تلك الفترة موضوعاً للبحث كأن يذهبوا إلى أنه ليس سميذاً كل أيام حياته. أما إذا
قالوا إنه لم يعد مجتهداً، حينذاك، فإنهم لا يحسبون موضوع البحث متعلقاً بالمجتهد، ذلك
بأننا افترضناه نحن مجتهداً؛ ثم نعلمنا فقط بعد ذلك هل كان سميذاً ما دام مجتهداً. وإن قالوا:
١٠ والليكن مجتهداً. إلا أنه مالم لا يشمر / بذلك، ولا يعمل بمقتضى الفضيلة، فكيف يكون
سميذاً؟ ولكن إذا كان لا يشمر بصحته، فهل يكون من الصحة على جانب أقل؟ وإذا كان لا
يشمر بمكنه أن يكون من الجمال على جانب أقل؟ وهل يكون من ثم أقل حكمة لأنه لا يشمر
بحكمته؟ نفور هذا إلا إذا كان أحدهم يعني أن الحكمة تنطوي حتماً على الشموه وعلى حضور
١٥ الإدراك؛ إذ أن السعادة تتمثل في الحكمة التي تكون حكمة حقاً. أجل لا بأس بالزاي فيما إذا
كانت العظمة والحكمة أمرين ذخيلين مكسيين؛ أما إذا كان قوام الحكمة في ذات ما، أو
٢٠ بالأحرى في الذات، ولم تكن تلك الذات معلومة عند التأمّل / ولا عند من يوصف بالغبوبة
عن الوعي؛ وكانت الطاقة المستكنة في تلك الذات لا تزال ثابتة في المجتهد، ولم يكن ينال
تلك الطاقة ومن ولا خمود، فإن المجتهد، ما دام مجتهداً، يتلّ، ولو كان على تلك الحال،

في العمل الذي هو منصرف إليه. أجل إنه عمل على غير وعي، ولكن ليس فيه كله، بل في بعضه فقط. وهذا حكم القوة الغدائية فينا مثلاً؛ فإنها تعمل بدون أن ينتهي عملها إلى جميع الإنسان، ولا تدرك بالإحساس. ولو كنا نحن تلك القوة، لكنا نحن الذين نقوم بعملها. والحق ٢٥
أنا لسنا تلك القوة؛ بل صلتنا قوة عرفانية؛ فإنما تعمل عندما تعمل هذه القوة. /

١٠ ثم إن هذا العمل يحدث في غفلة من صاحبه، ولربما عاد ذلك إلى أنه لا علاقة له بمحسوس فقط. فالظاهر أنه يؤثر في المحسوسات بل يبعث منها على سبيل الإدراك الحسي الذي يكون حينئذ بمنزلة الوسيط. ولماذا لا يعمل الروح ذاته، ولا النفس التي ترتبط به وهي سابقة لكل إحساس ولكل إدراك بوجه الإجمال؟ ذلك لأنه لا بد من عمل صابن للإدراك ما دام ٥
«العرفان» والأيس أمراً واحداً. والظاهر أن الإدراك يتم في أن ينطلق الفكر على ذاته وفي أن يصبح الأصل الفاعل الكامن في حياة النفس، كأنه يزد معكوساً، مثلاً يتحدث في المرأة إذا كان وجهها مصقولاً لا ممّاً وإذا كانت هي ساكنة. فكما أنه إذا حضرت / المرأة وهي على تلك ١٠
الشروط حصلت الصورة، وإذا لم تحضر أو لم تتوافر فيها الشروط السابقة كان ما من شأنه أن تثبت عنه صورة حاضرة فعلاً على كل حال، فكذلك الأمر فيما يختص بالنفس؛ فإذا سكن عندنا ذلك الأصل الذي تظهر فيه انعكاسات العقل والروح، شوهت تلك الانعكاسات ١٥
وأدركت بما يشبه إدراك الحس؛ وقد سبقته المعرفة؛ إن ذلك العمل إنما هو عمل الروح والعقل. لكن إذا تعبد ذلك الأصل بسبب اضطراب ديب في بنية الجسد المناسبة، واستمر ٢٠
الروح والعقل في عملهما وإن كان عملاً لا انعكاساً له، واستقامت الفكرة، وكان حينذاك العرفان أيضاً يمسى بدون صورة خيالية. فإن أمراً مثل هذا قد يدرك / بالعرفان، وهو أن يكون ٢٥
العرفان مصحوباً بخيال وهو ليس، في ذاته، بخيال. بل ديباً امرئيه انتهى به الأمر غير مرة إلى أن يهتدي وهو في حال البقطة، إلى ما يـ وأعمال جميلة من قبيل النظر أو العمل، لا يرالفها عندنا حضور الإدراك، إذا كنا نقوم بها أثناء انصرافنا إلى النظر أو العمل. فليس من الضروري ٣٥
مثلاً للذي يقرأ أن يشعر بأنه يقرأ / لا سيما عندما يكون مُتصرفاً بكل انتباهه إلى القراءة، كما إن الذي ينصرف بشجاعة لا يشعر بذلك ما دام مُستغرقاً في عمله. وهناك الآلاف من هذا القبيل. فكان في الشعور خطراً على الأعمال التي يُرافقتها في أن يغشي تفكيرها، وهي صافية خالصة إذا ٤٠
أرملت هكذا مُجرّدة على حالها، / تتكون أشد طاقة وحيوية. وهذا ما يتم للمجتهدين عندما ينتهون إلى ذلك المقام الذي وصفنا: فإنهم إذ ذاك على أشد ما يكون حياة إذ أن تلك الحياة لم توزع لديهم في الإحساس، بل توحّدت في ذلتها مع ذلتها.

١١ وإذا قال بعضهم أن إنساناً مثل هذا لا حياة له، أجبناهم بل إن له حياة، ولكنهم لا يعلم لهم سعادته ولا بحياته. وإذا كانوا لا يتمتعون، فالصواب، فيما نرى، أن يفترضوا وجود إنسان حيٍّ مُجتهد ثم يسألوا بعدئذٍ لسيّد هو؟ وليس الصواب أن يُقتصروا جانب الحياة/ فيه ثم يسألوا عمّا إذا توافرت له الحياة الطليّة، ولا أن يرفضوا الكيان عن الإنسان ثم يبحثوا عن سعادته، ولا أن يسألوا بأن المُجتهد موجه وجهه إلى ما هو كامن في باطنه ثم يطلبوه في الأفعال الظاهرة؛ فليس مراده، بوجه عام، أمراً من الأمور الظاهرة. ومن ثم فإن السعادة لا قول لها ما داموا يذمّون/ إلى أن أفترض الإرادة أمور الظاهر، وأن المجتهد يُريدها. فإن المُجتهد يودُّ لو أن الناس كلهم على خير حال، ولا يُصاب أحد بأذى قط، وإن لم يتم ذلك، فإنه سديد على كل حال. وإذا قال قائل: فإن من أراد ذلك طلب للسُّلطان إذ لا بدّ للشر أن يكون،/ بين لنا بهذا القول أنه يُوافِقنا على توجيهنا لإرادة المُجتهد نحو ما هو كامن في باطنه.

١٢ أما إذا طالبوا بما يلدُّ للشر في حياته مثل تلك الحياة، فالحنّ لأن ما يحصل فيها ليس ملذات الإباحيين ولا ملذات الجسد (إن تلك الملذات لا يمكن أن توجد في مثل تلك الحياة، وهي تُبطل السعادة) ولا الأفراس المُفرطة (وما جدواها؟) إنما تحصل حيثئذ اللذة التي تُلازم الخير على/ اختلاف وجوده فتعجز بحضوره ولا يمتريها التغير والتقلب. فإن الخير في مُختلف وجوهه أمر حاصل حاضر، مادام المُجتهد حاضراً ابداً في ذاته مع ذاته، فاللذة ثابتة إذا وإن ذلك للطمأنينة. لكنّ المجتهد في المثلثات ابداً، وحالته حالة السكون والاتّراح لا يُزعزعها شرٌّ يُذكر، ما دام مُنصرفاً إلى اجتهداده. / وإنّ يلتمس أحد نوعاً آخر من اللذة في حياة المُجتهد، فهو لا يتصد حياة المُجتهد.

١٣ أما أفعاله فلا تجد الأقدار من إسرارها، بل شكّيف حسب تكوّن الأقدار، على أنها تبقى دائماً حسنة بل إنها تزداد حسناً بقدر ما يكتشفها من الظروف المُعاكسة. أما أفعاله المُتملّقة بالظن، فمنها ما يكون في وضع الجُرثيمات وربما لا يكشف عنها إلا بعد البحث والتدقيق؛ أما/ المعلم الأعظم فهو أبداً في مُتناول يده ومعه، لا بل إن المُجتهد أخرى بهذا الوصف فيما لو كان في «نور فيلاديس» المشهور، وهي حافلة من الحب أن توصف بأنها مستحية، ولو قيل ذلك مرتين وغير مرة. ذلك لأن صاحب هذا القول عندهم (أي عند الزواطين) هو بالضبط ذلك، الذي يكون في حال الألم؛ أما نحن فنتميز في المُجتهد بين ما يتألم وبين ما/ يلازمه طالما كان مُكرماً على تلك الملائمة ولا يُحرم مشاهدة الخير الكافي.

١٤ ليس الإنسان وبخاصة المجتهد أمراً مزدوجاً، والدليل على ذلك مفارقة النفس للجسد واحتقارها للخيرات المشهورة بأنها خيرات الجسد. ثم إن من المضحك أن تقاس السعادة بما يمتد إليه مفهوم الحيوان. فالسعادة هي الحياة الطيبة، ولكنها تتعلق بالنفس إذ أنها طاعة محصورة في النفس، وليس في النفس كلها: فلا علاقة لها بالنفس المغذية بحيث تنصل بالجسد من خلال تلك النفس. ذلك لأن السعادة ليست بضخامة الجسد وعافيته. كما أنها ليست بالاحساس في أحسن أحواله: لا بل أن في إشباع هاتين الملكتين خطراً على الإنسان في أن تغلب وتغلب به إليهما. فإذا قابل الخير الأسمى ما يُماكسه وجب حتماً الحط من جانب الجسد وإضعافه بحيث يثبت ذلك الإنسان الفاضل أنه مُخالف للأمور التي تُحيط به من الخارج. والإنسان المقيّد بتلك الأمور الدنيوية، مهما يكن جميلاً عظيماً، غيباً، هامر ونهني، فإنه مع ذلك لا يزال من العالم الأدنى، فلا يُحسد على كل تلك الأمور وهو مُخدوع بها. أما الحكيم فلا شيء منها قد يتأثر له حتى يولد لها وإن تيسرت له، فإنه يخفف من شأنها، إذ لا همّ له إلا بنفسه. فيخفف من شأن مصالح الجسد، ويخمد حميتها بإهمالها. أما الوظائف فيزهد فيها. / يحافظ على صحة الجسد، ولكن لا يريد أن يجهل المرض جهلاً تاماً، كما أنه يريد ألا يبقى عديم الخبرة بالأوجاع، وإذا لم تُصبه في عهد شبابه، فهو يريد أن يعرفها على كل حال. أما عندما يدركه الكبير، فلأنما يريد ألا تغلبه تلك الأوجاع ولا تلك الملذات، ولا شيء من تلك الأحوال التي تلازم الحياة في هذا الدُّنيا، سواه أوافقت طبعه أو خالفته، حتى لا يحول/ نظره إلى الجسد. ولكن إذا اعتراه الألم حيثما قابلته بالقوة التي أمد بها ضد الألم. ثم إن اللذة والصحة والسلامة من الألم لا تزيد في سعادته، كما إن هذه السعادة لا تُسلب ولا تخفف في الأحوال الشماكة. فإذا لم يكن الطرف الأول يزيد شيئاً، فكيف يحرمه الطرف الثاني من شيء؟

١٥ ولكن إذا حصل لحكيم كل ما يقال أنه مُلائم للطبيعة، وحصل لحكيم العكس تماماً، فهل نقول أن السعادة تثبت لكليهما على السواء؟ نعم، طالما أنهما متساويان فضلاً وحكمة. - وإذا كان أحدهما جميل الجسد، وتوافرت له كل تلك الأمور التي لا صلة لها قط بالحكمة ولا بالفضيلة ولا بمشاهدة الأكمل، / ولا يُجعل الإنسان هو والأكمل شيئاً واحداً، فما القول حينئذ؟ إن هذا الحكيم نفسه التي توافرت له تلك الأمور، لكن يتباهى بأنه أسعد من ذاك الذي حُرِمها. فإن الإزدياد منها لا ينهض من الأمر بما يساعد التفتيح في الكلي على نيل مراده. بل إننا ننظر إلى الحكيم والسيد السعيد من خلال عجزنا، فنرى من المحاور والأخطار / ما لا يخطر بباله، حتى أنه لا يكون حكيماً ولا سعيذاً، ما دام لم يبدل ما لديه من

أرواهم عن تلك الأمور، ويندور رجلاً آخر، بكامل المعنى، مستيقظاً من أن لن يناله شر البتة؛ عند
 ١٥ ذلك يُصبح وهو لا يهاب شيئاً. وإذا اضطرب لأمر ما، فلا يكون كاملاً/ في الفضيلة بل يكون
 منها في مُنتصف الطريق. وإذا ما بلغت خوف ما وعجلته عن إدراكه إنصرفه إلى أمور كانت
 تشغله، بادره الحكيم وروقه وهذا روع الطفل الذي فيه، فكانه اضطرب من أذى أصابه، وذلك
 ٢٠ إنما بالتهديد وإما بالانتاع؛ ولكفته تهديد يرقن/ مثلما يهيب الصبي لشجر إشارة ممن يرشقه
 بهبصره. وليس الحكيم مع ذلك، عديم الشعور بالصدقة وعرفان الجميل، بل إنه هكذا مع نفسه
 وفي الأمور التي تتعلق به، فيشارك أصحابه في ما يجود به على نفسه؛ إنه لصديق سخي، ولكن
 ٢٥ صداقة قائمة على كونه صاحب الروح/

١٦ فإذا كنا لا نتسامى بالمُجتهد هكذا في مقام الزوج، فنحط قدره بجعله عُرضة للطوارئ
 ونخاف عليه منها، فإننا لا نحفظ له صفة المُجتهد اللاتقة به، فيما نرى، بل نتصوره رجلاً
 بالمعنى المألوف في عُرف الناس، يكون مزيجاً من خير وشر، ونجمله ذا حياة على جانب من
 ٥ الخير/ مع ما فيها من شر - وهو أمر يتأتى لنا بسهولة. فإن رجلاً كهذا، إذا وجد، ليس أملاً أن
 يُقال عنه أنه سعيد، إذ أنه لم تتم له تلك العظمة القائمة بجلال الحكمة وصفه الخير؛ ولا مقام
 إذا للسعادة في الحياة على ما هي في عُرف الناس. ولذلك يرى أفلاطون أن الصواب في أن
 ١٠ يُستمد الخير من هنالك، من العالم الأعلى،/ إليه ينظر من كان من شأنه أن يكون حكيماً
 وسعيداً، وبه يشبهه، وبمُنتصفه يحيا. فحسبه بذلك، وبه يترك العناية حتماً.
 أما مع ما كان سوى ذلك، فكان يميز مسكناً يسكن آخر مثلاً، لا لأن سعادته تُقيد من
 ١٥ وراء تلك المساكن، بل كانه يسمي وراء الأمور التي تُحيط بالذي فيه مختلفاً عما هو في ذاته،/
 مثل أن يرى هل يقيم هناك أم لا وذلك الأصل الذي يكون فيه والذي ليس هو بالذات، فيتسامح
 له بما تقتضيه الحاجة ويقدّر الإمكان. أما هو، ما دام شيئاً آخر، فإنه لا يتمتع مانع من أن يتخلّى
 عن ذلك الأصل، وهي خطلورة قد يُقدم عليها عند حلول الأجل، على أن تبقى له الكلمة الفصل
 ٢٠ دائماً في تقرير مصيره. فإن الأحوال التي تُرذّ إليه إذا،/ يتضايف بعضها على تأسيس سعادته، ويتم
 بعضها الآخر لا لأجل إدراك الناية ولا لأجله هو، بل لصالح ما يقتدر به، فيهتم به ويتحمل ما
 دام الأمر مُمكنًا، مثلما يهتم صاحب القيثارة بقيثارته ما دامت صالحة للاستعمال. وإذا
 أصبحت غير صالحة، عمد إلى سواها، أو تخلى عن العزف على القيثارة وأعمل
 ٢٥ استعمالها،/ فانصرف إلى عمل آخر بدون قيثارة، وأغفلها وهي مُلقاة إلى جانبه، وراح
 يُنشد بدون آلة. ولا يعني هذا أنها دُفعت إليه سدى بادئ الأمر، فطالما سبق له أن استخدمها.

الفصل الخامس

(٣٦)

السعادة وامتداد الزمان

١ هل تزداد السعادة على مر الزمن، وهي تُدرك على أنها دائماً حاضرة؟ فإن ذكرى السعادة لا تؤمن شيئاً منها، كما إن السعادة ليست في الكلام، إنما هي حالة ثابتة راضية، والحالة في حضورها،/ كما هو الأمر من كل فعل من أفعال الحياة.

٢ قد يقال أن لدينا رغبة دائمة في الحياة وفي الفعل، فمحقق تلك الرغبة يزداد في السعادة. فتجيب: إذا كان ذلك كذلك أصبحت سعادة الغد أعظم من سعادة اليوم، وتاليها أشد من سابقها، وما عادت السعادة تُقاس بالفضيلة؛ هذا أولاً. ثم إن الآلهة يكونون في حاضرهم أبعد/ منهم في ماضيهم، فما أدركوا الغاية ولن يدركوها. فضلاً على أن الرغبة إذا بلغت غرضها أدركت شيئاً حاضراً؛ وهكذا دائماً من شيء حاضر إلى شيء حاضر إلى شيء يطلب فتحضر حتى يُصبح بحيث تتم السعادة. فللرغبة في الحياة رغبة في الأيسر؛ فهي إذا رغبة في الشيء الحاضر، مادام الأيسر فيما هو حاضر. / وإذا كنا نريد ما سيكون أو ما بعده، فالما نريد ما لدينا وما نحن عليه، لا ما مضى ولا ما سيكون؛ فريد أن نكون ما تم لنا أن نكون عليه وفيه، فلا نطلب أن نكون كذلك إلى الأبد، إنما نطلب أن يكون ما في الحال ثابتاً حقاً في الحال.

٣ فماذا إذا؟ لقد طالبت مدة السعادة بطول المدة التي نجتزئ أثناءها بصبرنا على الأمر نفسه. فإذا ما حصل من طول الزمن زيادة تدقيق في الأمر، إستغننا من امتداد الزمن شيئاً حقاً. ولكن إذا ثبت التقار مدة الوقت كله على وجه واحد من الأمر، فللذي يحصل يساري ما ندرك في اللحظة الواحدة. /

٤ ولكن مدة اللذة هنا أطول منها هناك. ليس من الصواب أن يحسب للذة حساب في

مجال السعادة. وإذا ما ذهب بعضهم إلى أنَّ اللذة هي الفعل لا يحول دون استمراره حائل، كان ما يعنيه باللذة حين ما تقتضيه نحن بالسعادة. على أنه ليس اللذة المستمرة من الازدياد حيث لا اللحظة الحاضرة، أمّا ما مضى منها فقد فات.

٥ وماذا بعد؟ هذا رجل عاش سعيداً منذ بداية حياته حتى نهايتها؛ ولهذا كان سعيداً في أواخر زمانه؛ وذلك ثالث عاش سعيداً في أول أمره ثم تغيرت عليه الحال: فهل تتساوى السعادة لديهم؟ إنَّ التشبيه هنا لا يجمع بين رجال كلهم سعداء بل بين من ليس سعيداً في وقت ما ومن كان دائماً سعيداً. فإذا كان ثمة فضل، فيقدر فضل السعيد بالنسبة إلى من ليس سعيداً؛ وذلك الفضل راجع إلى ما يحصل بما يكون حاضراً في الحال.

٦ والثاني إذا؟ ألا يزداد شقاء مع الزمان؟ ألا تزيد جميع الظروف الشاقة في شقائنا على مر الزمن كالآلام والأوجاع المزمنة وما إلى ذلك من أحوال؟ وإذا كانت تزيد الشر مع مرور الزمن، فلماذا لا يكون كذلك فيما يقابلها، أعني السعادة؟ يجوز القول فيما يختص بالآلام والأوجاع أنها تزداد على مر الزمن، كالمرض المزمن مثلاً؛ فإنه يصبح حاله مستديمة، ويقاوم أمر الجسد مع الزمن. فإذا بقي ذلك الأمر على ما هو عليه وما عظم الضرر، بقي الألم أو هو دائماً حالة حاصلة في الحاضر، هو ما لم نعتبر ما مضى فنحسب له حساباً بالإضالة إلى ما يتم في الآن. ولكن استمرار الشر كحالة شقاء مزمنة يجعله يتغاضى مع الزمن فيزداد بكونه أمراً مستديماً. ولهذا الازدياد في الشر، لا باستداد زمن يكون في الشر متساوياً مع ذاته،/ يكون ثاقم الشقاء. فإنَّ التزايد المتساوي دائماً مع ذاته لا يقع زمانه في آنٍ واحد؛ وذلك يستوجب ألا يعتبر هو متزايداً بجمع ما زال ويلا مع ما هو حاضر في الحال. أمّا السعادة فإنَّ لها معنى محدوداً، يبقى دائماً ثابتاً فيما هو عليه. فإذا كان ثمة تزايد إلى جانب الزمن المنمّلة فبمعنى زيادة سعادة على اعتبار فضيلة زداد/ وتنظيم؛ فلا تدمج وقتاً لعدد سنوات سعادتنا، بل وقتاً لما حصل فينا من اكتمال في الفضيلة، وذلك عندما يتم لنا ذلك الاكتمال.

٧ ولكن إذا كان من الواجب أن ننظر إلى الحالة الحاضرة ولا نجمع معها الحالة الماضية، فلماذا لا نفعل كذلك بالنسبة إلى الزمن، بل نحسب ما مضى منه مع ما هو حاصر، ونقول إنَّ الزمان قد ازداد؟ لماذا لا نقول إنه يقل؟ ما تزداد الزمان لزدادات السعادة؟ إنَّ بذلك تقسم السعادة/ بتقسيمات الزمان؛ ثم إذا عدنا إلى ما هو عكس ذلك، وقسناها باللمحة الحاضرة، جعلناها غير قابلة للتقسيم. ثم إنه ليس في حبيبات الزمن وما فات منه

- ١٠ حماقة؛ فإننا قد نُحصى عدد الأمور الماضية، كعدد الأموات مثلاً. ولكن أن نقول أن سعادة/ ماضت لا تزال حاضرة، وأنها أشد من السعادة التي هي في الحال، فذلك هي الحماقة.
- ذلك بأن السعادة إنما تبدو أمرًا ملمسًا متمسكًا بالذات، في حين أن الزمان الذي يُضاف إلى اللحظة الحاضرة، قد زال وغاب. ويوجد علم، إن ذلك الزائد من الزمان إنما يعني تبديد لوحدة ما حاصلة في اللحظة الحاضرة. وعليه بالصواب يُقال: أن الزمان صورة للأبد. فإن النفس، فيما أصبح منها مبدّدًا في الزمن، تحاول أن تُبطل الباقي فيها من العالم الأعلى: فإنها أخرجت من مقام الأبد وجعلت ما كان باقياً فيها من العالم الأعلى أمرها الخاص بها وحدها، فقصدته؛ لقد كان محفوظاً حتى الآن بفضل أصلها في العالم الأعلى، فأمسى الآن مفقوداً لأن كل شيء في النفس أصبح خاضعاً للتقلب. ولنا كانت السعادة رفلاً للحياة الصالحة، فإن السعادة حتمًا في حياة الأيس، وهي الحياة الفضلى. ولا تُفاس هذه الحياة بالزمان بل بالترمدية؛ فهذا لا زيادة ولا نقصان، ولا قياس بطول ما، بل الحاضر بالذات في خلوه القائم من المدة والزمان. لا يجمع بين الأيس والليس، بين الزمان والترمد،/ حتى ولا بين الزمنِيّ التُسْتديم والترمدِيّ الباقي، كما إنه لا يُمدّد ما ليس فيه مدد؛ بل يجب أن يتخذ بهُملته. وإذا أخذته هكذا، فليست تتخذ اللحظة اللامقسومة من الزمان، بل حياة الترمد، وهي ليست حياة مؤلفة من فترات زمنية متعده، بل الحياة كلها متّامة بكل ما ينطوي عليه الزمان برتبه./

- ٨ وإذا قال قائل إن ذكرى الأمور الماضية، إذا بقيت حاضرة في الحال تزيد لي سعادة من امتد به زمان السعادة، فما معنى تلك الذكرى؟ أنمني بها ذكرى اللحظة التي حصلت فيها مضي؟ فيعود ذلك إلى أن صاحب تلك اللحظة أصبح أشد فطنة، وتكون نحن قد سُرحنا/ من موضوعنا؟ أو أنمني بها ذكرى اللذة، فكأن السعيد في حاجة إلى مزيد من الفرح، ولا يكتفي بالفرح بالذي لديه؟ ثم لماذا تكون ذكرى اللذة لذية؟ أين اللذة مثلاً في أن يذكّر أحدهم أنه تناول الباردة هذه للذية؟ وإذا مضى على ذلك، عشر سنوات، فالأمر أشد إثارة للضحك؛ وفيها يختص بالفطنة، ما هي اللذة التي أفيدما من تذكري/ أنني كنت العالم الماضي فلماذا؟

- ٩ وإذا كانت الذكرى تقع على الحسنات، فكيف يكون ذلك الكلام كلاماً لا معنى له؟ بل إن هذه حال رجل ليس من حسنة لديه في وقته الحاضر، وإذا لم تتوافر له الحسنات الآن أخذ يسمى وراء ذكرى ما تيسر له منها في ما مضى.

- ١٠ ولكن طول الزمان يمكن من القيام بحسنات كثيرة، يجعلها من كان سعيداً لمدة قصيرة. هذا فيما إذا جاز القول عن المرح بأنه سعيد إذا لم تكن سعادته ينتظر بالكثير من الحسنة. أما القول بأن السعادة من طول الزمن وكثرة الأعمال فإنه يعود إلى القول/ بأن السعادة جمع بين ما فات من الأمور والحوادث وبين شيء واحد حاضر في الحال. ولذلك افترضنا أولاً أن السعادة هي وليدة ساعتها الحاضرة؛ ثم تسامت فيما إذا كانت تزداد بازدياد الزمن. فالمطلوب الآن إذاً هو ما يلي: إن ثابت السعادة مدة طويلة/ ألا يزيد في السعادة إذ يمكن الإتيان بالكثير من الحسنات؟ إن السعادة ممكنة في حال بطلان العمل، وإنها حينئذ ليست أقل منها في حال العمل بل أشد وأوفر، هذا أولاً. ثم إن الأعمال لا تؤمن بحد ذاتها حسن الحال، بل إن حالتها المتكسبة هي التي تخلع الحسن على أعمالها: فالحكيم الفطن يجني خيره إذ يعمل لا لأنه يعمل ولا مثلاً بطراً عليه من حوادث، بل مما لديه هو في ذاته. / إن إنقاذ الوطن قد يتم على يد رجل شرير، وقد يكون رجل آخر سب فرحتنا بإنقاذ الوطن. فليس الحادث في حد ذاته هو الذي يولد الفرح عند الرجل السعيد، إنما هي الملكة في النفس التي تحدث السعادة والابتهاج الذي ينشأ عنها. ومن جعل السعادة في الأعمال/ جعلها فيما هو غريب عن الفضيلة وعن النفس. فإن فعل النفس في التمتع، وهو فعل غائب في النفس بينما وبين ذاتها: وهذا هو حق الثبات في السعادة.

الفصل السادس

(١)

في الحُسن والجمال

١ إنَّ الحُسن في حيز البَصَر بِخاصَّةٍ، وهو أيضًا في حيز السَّمْع بِدَرَجه في تسابق الألفاظ، كما إنَّه يَلْزَم الموسيقي في مختلف أنواعها. إذ إنَّ الحُسن كامن أيضًا في اللُّغَمَات والقَوَافِيع. ثمَّ إنَّ من يَرْفَع من مستوى الإحساس إلى العالم الأعلى يُشْتَغِل بالحُسن في العادات والحالات والعلوم، كما أنَّ قِصَّة/ حُسن الفضائل. هذا وسوف يَتَبَيَّن هنا إذا ما كان في ما عدا تلك الأمور حُسْنٌ ما.

فما الَّذي يَجْعَل البَصَر يَدْرِك الحُسن في الأجسام، والسَّمْع يَسْتَجِيب إلى الحُسن في الأصوات، وكيف يَتَمَّ الحُسن في كُلِّ ما له علاقة مباشرة بالنَّفس؟ هل للحُسن في كُلِّ تلك الأمور أصل واحد لا أصل سواه، أم الحُسن شيء أن يكون في الجسد/ وشيء آخر أن يكون في غير الجسد؟ وما هي تلك الأصول المُختلفة لو ذلك الأصل الواحد؟ ربَّ أمور لا حُسن لها من ذواتها القائمة بها، بل على سبيل المُشَارَكَة، مثل الأجساد؟ وربَّ أمور كان حُسنها من ذاتها، مثل اللُّصيلة في حقيقتها. فإنَّ الجسم الواحد يبدو ثارَةً حَسًّا وطورًا لا حُسن فيه، فكأنَّ أيس الأجسام شيء، / وأيس الحُسن شيء آخر. فما الَّذي يَحْصُل إذا في الأجسام أَتَتْ فَيَجْعَلها حسنة بِخَفَره؟ هذا هو خَزَنَةُ الْأَوَّل في بَحْثنا هنا. ما الَّذي يَبْهِي أَنْظَار المُشَاهِدِينَ وَيَلْقِشها إلى الجسم، وَيَجْذِبها نحوه، وَيَجْعَلها نَلَذَّ بِشَاهِدته؟ حتَّى إذا ما عَشَرْنَا عليه، ربَّما جَعَلناه، ٢٠ بِرَفَاءة لِشَاهِد الحُسن في مُسَوِّئٍ آخَرٍ./

كاد المُتَكَلِّم كُلُّهُمْ يَجْمَعُونَ على القول بأنَّ تَنَاسُب بعض الأجزاء مع بعض وتناسبها بالنِّسبة إلى الكلِّ، مع لُطْف ألوان الوجه أيضًا، هذا هو الَّذي يَجْعَل الشيء جميل المُتَنَظَر. فإنَّ تلك الأشياء، لا بل الأمور كُلُّها، جميلة بسبب ما فيها من تَنَاسُب وتوازُن. وإذا فإنَّ الحُسن، عند هؤلاء المُتَكَلِّمِينَ، لا يَتَمَّ لِلبَسيط، بل لا يَحْصُل إلَّا في المُركَّب حتمًا، / فضلًا على أنَّ ذلك الحُسن هو للكلِّ في رأيهم؛ أما الأجزاء المُفرِعية فلا حُسن لها في حدود ذواتها، بل فقط بِقَدْر ما إنَّها تُعَايِد على أن يَتَمَّ الحُسن في الكلِّ. ولكن إذا كان الكلِّ

جيداً، ويجب حتماً أن تكون الأجزاء أيضاً جميلة، فليس الحسن في الجمع بين أجزاء فبيحة،
 ٢٠ وإنما يشمل كل ما فيه من أجزاء. / هذا بالإضافة إلى أن الألوان الجميلة كضوء الشمس أيضاً،
 لا يقوم حسنها على تناسب أجزاءها بسيطة، فلا حظ لها إذاً من الحسن عند الثوم. والذهب
 كيف يكون جميلاً، ويرق الليل أو الكواكب، يتم يدو الحسن في كل ذلك؟ وفي ما يختص
 ٢٥ بالأصوات أيضاً، بات حتماً وجوب إفضال البسيط منها، مع أن الصوت الواحد كثيراً ما كان
 حسناً في حد ذاته، ممزولاً عن الأصوات التي يتألف معها في الجملة الموسيقية الزائفة. وإذا
 كان الوجه الواحد، لا يتغير وضع ما فيه من تناسب، فيبدو تلوفاً حسناً وطوراً قبيحاً، ألا يكون
 حسنه شيئاً آخر يخلع فقط على ذلك التناسب، فيكون الحسن في التناسب من أصل يختلف عنه
 بالذات؟

١٠ وإذا تجلوزوا/ كل ذلك إلى مجال الأمور العلمية والفكرية وحاولوا أن يتنسروا حسنها
 من قبل التناسب، فإين التناسب في الحسن الذي يتبته في الأعمال والقوانين والمعارف
 ٥٤ والعلوم؟ وكيف يكون بعض النظريات متناسبة مع بعض؟ أيعني أن بعضها موافق لبعض؟ /
 لربما انسجام وتوافق في الآراء الفاسدة أيضاً. إن بين القول «الجملة للمفعل» وبين القول «المدل
 للأهله» تمام التوافق والانسجام. ثم إن لكل فضيلة حسن في النفس، وهي بأن تسمى حسناً أولى
 مما سبق ذكره. فإين التناسب فيها؟ أما الله ليس هنا تناسب كالذي في الأبعاد ولا كالذي في
 ٥٠ الأعداد، ولو كان للنفس أبعاداً عديدة. / ولمعري، ما هو التناسب الذي يفتضاه يتم القائل
 أو المزيج بين أبعاد النفس أو بين تشامداتها؟ والحسن في الزوج؟ كيف يكون مع أن الزوج
 وحده مع ذاته؟

[٢] فلئند إذا إلى ما كتاهليه، وثبت لولا ما هو الحسن في الأجسام. إنه لأمر يتبادر فيذكر
 لأول لحظة، تلبسه النفس لبناً تكتلف بلسه، ثم تمرقه خروحب به، وتكتفه، ونفقا لما هو إن
 ٥ جاز القول؛ أما الفصح إذا غابها، فإنها تنسحب أمامه وتتمتع عليه، / وقرده مستربة في نور.
 فنقول إذا إن النفس ما دامت هي على ما هي عليه في حقيقتها، وما دامت في جانب الذات
 الشمالية على أمور كلها، فإن ما تراه حيث هو من جنسها أثر لما من جنسها؛ تنقرح به،
 وتغرب له، وتسحب إليها، وتذكر ما هي عليه في صميمها وما هو منها في ذلك الصميم. فما هو
 ١٠ الشبه إذا بين وجوه الحسن هنا ووجوهه هناك؟ لتتعرض أن شمة تشابهها، ما دام الشبه ثابتاً. /
 فكيف يتم الحسن لما هنا ولما هناك؟ نقول: بالاشتراك في الأصل. فإن من شأن كل ما لا
 صورة له أن يقبل صورة مثلاً؛ وما دام لا حظ له من عقل ومثال فهو شيء فيصح مُتغصل عن قوة
 ١٥ العقل الإلهية. وهذا لمعري/ مطلق القبح. كما إنه فيصح أيضاً ما لم يضيبط بالصورة والعقل إذ

حالت الهيولى فيه بينه وبين تشكّله تشكّلاً تامّاً وفقاً للأصل.

- يأخذ الأصل إذا بالتّفرّع ممّا مفروض فيه أن يصبح وحدة بوساطة التّأليف بين أبعاض عديدة، / فينظم بعضها مع بعض، ويحوّله إلى مركّب موحد، ويجعله شيئاً واحداً متساوياً في ذاته، إذ إنّ ذلك الأصل هو نفسه أمر موحد في ذاته، ولا بدّ للمتنظيطة بالصورة، من أن يصبح هو أيضاً شيئاً واحداً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لأنه مركّب من أجزاء عديدة، فإذا نئت له الوحدة، استوى الحُسن عليه وأمدّ من ذاته الأجزاء والكلّ ممّا. أمّا إذا قابل الأصل شيئاً واحداً في ذاته مُتجانس الأجزاء، فإنّه يمدّ بالحُسن الكلّ وحده. فما يتمّ في الأوّل يتمّ مثله في البتّ / بوساطة الفِرْ، إذ يحلّ الحُسن بالبتّ بكامله وبأجزائه ممّا، وما يتمّ في الثاني مثل الذي يتمّ لحجر وشخّته بالحُسن قوّة من قوّة الطّبيعة. وهكذا فإنّ الجسم جميل إذا بسبب اشتراكه في عقل أنّه من عالم الأكلّة.

- ٣ إنّما يدرك هذا الحُسن قوّة منسقة بالنسبة إليه، تُصدر حُكمها في شؤونها وهي رتبة الأمر، ولو كان ما سواها من التّقسيم يساهم في ذلك الحكم. وربّما كانت تُلغى، هي أيضاً، بإسـم الحُسن لأنّها تتكيّف وفقاً للأصل الذي يحاذيها فتستخدمه لإصدار حُكمها، كما تُستخدم المسطرة لإقامة الخطّ. ولكن كيف يكون التّناسب بين ما هو في الجسم وبين ما هو / قبل الجسم وفوقه. وكيف يوفّق البتّ بين البتّ القائم في الخارج ومثال البتّ في الباطن، ثمّ يحكم بالحُسن للبتّ؟ ذلك لأنّ البتّ القائم في الخارج، إذا صُرف النّظر عن الحجارة، إنّما هو المثال الكامن في الباطن مُقسّماً بحسب حجم الهيولى الظّهر، فظهر هو اللامقسم موزّعاً في الكثرة. فإذا ما أدركنا إذا بالإحساس في الأجسام مثلاً بخيل / على ما يقابله الذي لا صورة له، لم يتمّ بعضه إلى بعضي وبأنيّة من حلّ فينطبقه شيئاً محكّماً، أقول: إذا ما أدركنا صورة تبرز مُشرقة على الصّور الأخرى، لمناشمت ما كان مُشكّكاً في الكثرة، ودفعناه وسنّاه إلى السّرج الباطن بمدّ أن أصبح لا تقسم فيه، ودفعناه إلى ذلك السّرج على أنّه يُناسب ويؤاqqه ويجانسه. وهكذا يتمّ الزّجل المتّالي حيثما يلزم التّفضيل في مظهر التّلام، وهي ثوابق الأصل الحقّ الكامن في باطنه. أمّا حُسن اللون فهو من البسائط بفضل الصّورة ويغضور نور يهجر الظلمة في الهيولى، وهو نور لا جسديّ، كما أنّه عقل ومثال. ومن ثمّ فاقت الثّار في حدّ ذاتها سائر الأجسام حُسنًا، فإنّها في مقام المثال بالنسبة إلى العناصر الأخرى، في المستوى الأعلى من النّفساء، / وهي لخت الأجساد كلّها لقربها من اللاجسديّ. إلّا أنّها لا تدع لغيرها سبيلاً إليها، مع أنّ غيرها يقبلها إذ إنّ ذلك الغير قابل للحرارة، أمّا هي فلا تبرد. لهذا وإنّ اللون يحصل أوّل ما يحصل لها، ثمّ تأخذ عنها الأجساد الأخرى مثال اللون؛ فلا غرو إنّ أشرقت / وسطعت، كما

هو شأن الجنائ. أما ما لا تتوَلَّى عليه، فيُخمد نوره ويتسحب للحُسن عنه، لأنه قد حُفَّ حِفْظُهُ بعد ذلك من مثاق اللون. وأما الانسجام الكامن في الأصوات عند القِيَاء، فَإِنَّ الخَفْيَ منه يولَّد الظاهر الَّذي تَسْمَعُهُ، وبذلك يجعل النفس تُدرك الحُسن لَمَّا إِذْ آتَتْ يَدْلَهَا على ما هو قائمٌ في ٢٠ غيرها. / ومن ثمَّ انقباض التغمات التي تُحسَّ بها يأتي وهًا لقياس بأحد متظيمة على تناسب معين، لا على أي تناسب، بل ذلك الَّذي يكون خاضعًا لقول الجنائ وهو ساع إلى فرض سيادته. لهذا وحسبنا الآن بذلك شرحًا حول ما من الأشياء الجميلة في العالم الحسني، فكانها ٢٥ ارنسامات وأشيخ فَرَّت وجهت إلى الهيولى فتَلَمَّتها وظَهَرَتْ/ أمامنا قُبهرتنا.

٤] أما الحُسن فيما فوق ذلك والذي عَزَلَ الإحساس عن أن يتاله، بل تُدركه النفس وتَلَفُظ باسمه بعد اغلاها عن الحواس، فلا يَدُّ لِمُشاهدته من أن تَدْعُ الحواسُ باقية في السُّلُكيات ثمَّ نَعْمَد إلى الارتقاء. وكما أَنَا لا نَسْتَطِيعُ أَنْ نُبَوِّي حُكْمًا قَطُّ على الحُسن في الأمور الحسنيَّة ما لم نَرها ونُدرك الحُسن فيها، / كما هو الحال عند من وُلِدَ مَكْفُوفَ البَصَر مثلاً، فهُكَذَا أَبْصُرُ في ما يَخْتَصُّ بِحُسن الأعمال عند من لم يَنْشَرْ صِلَرًا للحسن في الأعمال والمعلوم وغيرها مِمَّا ١٠ يُشَبِّهها، وفي ما يَخْتَصُّ بِبَهَاءِ التَّضْيِلَةِ عند من لم يَدِّ لَهُ مَظْهَرُ العَدَلِ/ والمَعْنَى في عَجِيب حُسْنِهِ - قولا حُسن النُّجْمَةِ في الصُّبْحِ أو في المساء. لا بل إِنَّهُ من الواجب على المُشاهد حينذاك أَنْ يُدرك بما تُدرك النفس عندما تُشاهد مثل تلك الأمور، فتشعر إِذْ تُشاهد بِفَرَحٍ وتُجَذِّب ١٥ ومُطَرِّب شَتَّى ما يَبْهَ ويَبِين ما تَمُّ لَنَا في ما سَبَقَ فُكِرَهُ من المُشاهدات الحسنيَّة: إِنَّمَا يُبَاشِرُهَا ما هو من عالم الحقائق/ بُهْتَانٍ، وتُجَذِّبُ حُلُوَ وَرَغْبَةٍ، وعِشْقٍ وَرَعِشَةٍ مع لَذَّةٍ: تلك هي الانفعالات التي يجب أن تُشعر بها عند مُقابَلَتنا للحُسن إِذَا نُشِت. وهي انفعالات من شأنها أَنْ تَكُونَ، وتُخَبِّرُهَا النفوس كُلُّهَا حتَّى في ما لا يُرى من الأمور إِذَا جِلَزَ لَنَا القَوْلُ؛ على أَنَّ أَشَدَّ النفوس بها ٢٠ حُزْرًا هي نفوس أَشَدَّهم حُبًّا وَهِيَامًا، كما هو أمر الحُسن في الأجساد: / فَإِنَّ الجميع يَرُونَهُ، وَلَكِنْ لَوْعَتِهِ لَيْسَتْ على السَّوَاءِ عندهم، بل منهم من كان شغورهم بها أَقْوَى وهم الَّذي يوصفون بِالْعِشْقِ.

٥] وَلَكِنْ يَبْجِي لَنْ نَسْأَلَ الَّذِينَ يَشْعُرُونَ حتَّى تَجَاهَ اللامحسوس: أما عسى أَنْ تَشْعُرُوا بِهِ قَبْلَ ما يَسْمَعُ حُسن الأعمال والسُّلُوكِ وَعِظَّةَ الطَّيِّعِ وَيُوجِهَ الإجمال قَبْلَ الصُّلَاحِ في العمل والاستعداد الرُّوحِيَّ وَقَبْلَ الحُسن في النَّفُوسِ؟ وعندما تُشاهدون الحُسن عندهم، في ٥ بواطنكم، فما عسى/ أَنْ تَشْعُرُوا بِهِ؟ عَلامٌ تلك اللُّشُوءَةُ وَذَلِكَ الِاهْتِرَازُ، ولماذا ذَلِكَ الشُّرُوقُ عند كُلِّ منكم إلى أَنْ يَكُونَ مع ذاته متَجَمِّعًا بعد انسحابه من الجسد؟ فالواقع هو أَنَّ هَذَا ما

يشعر به من كان عاشقًا حقًا. وما عسى أن يكون هذا الذي يشعرون به ذلك قبله؟ إنه ليس شكلاً ولا لوناً ولا حيوماً ما، بل إنها النفس المُرْتَمَة عن اللون/ المتطوية على الوُجْة المترقّة عن اللون أيضاً، وعلى بهاء الفضائل الأخرى، كل ما يتجسّد في أنفسكم أو تشاهدونه عند غيركم إذا تمّ: عظمة النفس، وسلامة الطّويّة، والحيقة الصّافية، والشّجاعة في مظهرها المُطْبِع بالمرّة، والوفاء والمُتَّيِب المُستمرّس في حالة الهدوء/ والارتياح والاطمئنان، وفوق ذلك كلّه الرّوح الساطع الرّيتاني الأصل. هذه هي الأمور الّتي تُعَمِّل إلها ونحوها؛ فبأي معنى نُحكّم لها بالحُسن؟ إنّها في الأعيان حقاً وإنها لتبدو هكذا، ولا يراها أحدٌ إلّا ويحكم لها بالأيس حقاً. وما معنى أنّها أُنْشِئت حقاً؟ - إنّها جميلة. والحق، مع ذلك، يَرغب في أن يعرف كيف يجعل أُنْسها/ النفس مُستحبة. فما هذا الذي يَنتشر على الفضائل كلّها ساطعاً كالنور؟ وما الرّأي لو عمدنا إلى أُنْسِهم تلك المُفضّائل، أعني قِيَمِ النفس، فانبثاها بما ينبغيها؟ لربما ساعدت حينئذٍ على إدراك مَطْلوبنا مُعرّضاً للفتح ما هو ولماذا ظُهر.

فلنُفرض إذاً نفساً قبيحة/ لا حيّة فيها ولا عدل، تزدحم فيها الأهواء والفوضى، يُلَازِمها الخوف لُجْبَتها والحسد لِسُفْهائها؛ فهذه كلّ صفاتها، إن كان ما لديها من ذلك فطائفة، مُركّزة على الأرضيّات والمُتَوَسِّطات؛ كلّها مَرَج وانحراف؛ انغمست في اللذات القلّة وهي تحيا حياة ما يتأثر بانفعال الجسد على أنّه لهذه مع أنّها انغمست بذلك للفتح السبيل إليها. / ألا يصحّ لنا أن نقول حينذاك أنّ ذلك الفتح ورد على تلك النفس شراً ذخيلاً؛ فسوّها وجعلها نجسة يصحبها الكثير من الشّر، فلا صفاء في حياتها ولا في إحساسها، بل تحيا حياة أظلمت بسبب امتزاج الشّر فيها؛ وفهرتها أسباب الموت فهرّاً، فما ترى بعد ما شأنُ النفس إن تراه وما عاد يُتاح لها أن تبقى في ذاتها لأنّها مُجذّوبة إلى ما هو غريب عنها، إلى العالم الأدنى، عالم الظلمات؟ أصبحت نجسة إذاً، فأخذت تتداولها من كلّ صوب وناحية جوافذ ما يقع تحت الحُسن، وانطوت على جانب قويّ من لوازم الجسد، كما إنّها تفتّحت للهوى/ فزادت في اتّصالها بها، فأذى بها كلّ ذلك إلى أنّها تشكّلت بأصل غير أصلها بسبب اختلاطها هذا مع ما هو دونها. فتشّلتها مثل رجل إنمسي في الطّين والوحل، فما عاد يظهر الحُسن الذي كان عليه، بل يرى منه ذلك الذي تطفّخ به من وحل وطن. فإنّ الفتح عنده، / أمر عارض غريب ورد بالإضافة؛ لشانه، حتّى يَستردّ جماله، أن يشتغل بذاته فيتنبّل ويظهر قيَمود إلى ما كان عليه. حينما قلنا إذا أنّ النفس قبيحة بسبب اختلاطها وامتزاجها وتغلّجها نحو الجسد والهوى، ببالصواب نُقلقنا؛ وهذا الفتح للنفس هو الّا تكون نتيجة صافية صفاء اللّهب، بل متموجة بالأخباث/ فإذا أزيلت الأخباث بقي اللّهب وبرز حُسنه بعد تنقيته، قائماً وحده مع ذاته. وهذا ما يتمّ للنفس؛ إذا جُرّدت من الأسواق الّتي أنّتها من الجسد بسبب شدّة اتّصالها به، وإذا حرّرت من الانفعالات

• الأخرى، / وطهرت مما حصل فيها من وراء انسباكها في الجسد، وأقامت وحدها مع ذاتها، خلعت عنها كلّ اللبث الذي لحيق بها من فطرة غير فطرتها.

- ٦ [] فإنَّ المِثْقَةَ والشَّجَاعَةَ والفضائل كلها والمِثْقَةَ ذاتها، إنما هي تطهيرات، كما قال الأرناتل؛ ولذلك كانت للشعائر السَّريَّة على صواب حينما تُشير بتعليمها السَّريِّ إلى أنَّ من ليس مُطَهَّرًا مقامه الموحل في «مَنزِل الأسماء». لأنَّ غير الطاهر تجعله زبدلته يميل إلى الموحل، مثلما إنَّ التَّنَازير/ التجسُّد الأجسام تنجِّد لذاتها في الأقللر. فهل عسى أن تكون الوُجْهَة غير قطع كلِّ صلة عن مللَّات الجسد، والقرب من تلك المللَّات على أنَّها ليست طاهرة ولا طاهر؟ أمَّا الشَّجَاعَة فهي عدم الخوف من الموت، والموت مُفارقة النَّفس للجسد، ولا يخاف ذلك من مُحِبٍّ؛ أن يكون وحده مع ذاته. ثمَّ إنَّ الكرامة هي استقار الذَّنْأها؛ والمِثْقَةَ تفكَّر في العدول عن اللذائيات للارتضاع بالنفس إلى ما فوق. فإنَّ النفس، بعد تطهيرها إذا، تُصبح مثالاً وعقلًا، ونُفس مجردة عن الجسد كلَّ التجرُّد وتُضحي روحانيَّة كلها، وهي حينئذ برئتها
- ١٠ من العالم الزَّباني حيث موهِن الحُسن ومصدر كلِّ ما كان من جنسه. / وبقدَّر ما ترتفع النَّفس وتتحوَّل إلى المَرْجُوح، يزداد حُسْنها. على أنَّ الزَّوج وما كان من قِبَل الزَّوج هو هو الحُسن للنفس، وهو حقيقتها وليس شيئًا دُخِلًا عليها، لأنَّ النَّفس عند ذلك تكون حَقًّا نفسًا ليس هير. ولذلك يُقال على صواب: إنَّ الخَيْر والحُسن للنفس في كونها شبيهة بالله، إذ أنَّ من
- ٢٠ الله الحُسن والجانب الآخر وهو جانب الحق. / هو بالأحرى إنَّ جانب الحق هو الحُسن، والجانب الآخر المُخالف هو اللبث، وهو الشَّرُّ الأهل، بحيث يكون الجانب الأوَّل خيرًا وحسنًا بمعنى واحد لو يكون كل من الخَيْر والحُسن بمعنى واحد أيضًا. نالًا إذا نكتشف الخير والحُسن يمثل الطَّريقة التي نكتشف بها القُبْح والشرُّ. فالحُسن في المَقَام الأوَّل، /
- ٢٥ على أنه هو الخير أيضًا، ومن لذته مباشرة، يصير المَرْجُوح عين الحُسن، ثمَّ يتمَّ الحُسن للنفس بوساطة الزَّوج؛ أمَّا الحُسن في ما بعد ذلك، أعني الحُسن في الأعمال والمُعاملات، فإنَّما هو ممَّا كَيْفِيَّة النَّفس بصورتها؛ والأجساد أُخْرًا، تلك التي توصف بالحُسن، هي النَّفس التي تُخلع الحُسن عليها أيضًا: ذلك لأنَّها أمر ذاتي وشيء كأنه بعض الحُسن؛ / وما دامت كذلك فإنَّ كلَّ ما نباشره ويُصبح في قبضتها، تُخلع عليه الحُسن بقدر ما في إمكانه أن يكون له سَطٌّ منه

- ٧ [] لا بدَّ إذا من أن تعود ونرتقي إلى الخير اللذي ترغَّب فيه كلَّ نفس. لقد أدرك كلَّ من رآه ما أقول وكيف أتَّه حَسَنٌ. فهو مَرْغوب فيه على أتَّه الخير، وإليه تُشجَّه الرُّغْبَة؛ وإنما تُدرِك إذا ترتفع إلى العالم الأعلى، وتُوجَّه نحو هذا العالم وتجرَّد ممَّا ليسنا أتَّه هبوطنا، / كما أنَّ لا بدَّ

للمساعدين إلى أقدس المياكل من أن يظهروا ويخلعوا ما عليهم من ثياب، فيصعدوا عراة مجردين. فإذا ما تجاوزنا في لوقا كل ما هو غريب عن الله، شاعدا بذاتنا زحدها ذلك القائم بنفرد وحده، في صفاته وملكته وقسطه، هو الذي يرتبط به كل شيء، والذي فيه تحدث بصيرنا الأشياء كلها تحرز/ أيسها وحياتها وعرفانها بالزوج، إذ إنه هو حلة الأيس والحياة ١٠ والزوج. فالذي يشاهده إننا، ما أعظم ما يكون عشقه له، وما أعظم ما يكون خبئه إليه، إذ يرد أن يتجذبه. ثم ما أعظم ما يكون الطرب حينذاك مع اللذة التي قصصه. ذلك لأن الذي لم يتم له أن يشاهده، فشأنه منه شأن من يرغب في الخير. أما الذي شاعده، فشأنه أن يسخر بحسنة، / ١٥ وإن يملك الميثاق والفرح عليه أمره، وأن يسخر بالاضطراب التريه من كل ضرر، وأن يؤخذ بالوشق الحق، وأن يسخر بالزغبة المهرجة، ويكل عشق آخر، وأن يحقر ما كان يقلب فيه حسنا في ما مضى.

٢٠ يمثل ذلك شعر الذين تم لهم أن يشاهدوا أحد الآلهة أو أمرا رباتيا، فانقلبوا لا يرضون/ بعد ذلك بحسن الأجساد الأخرى. فما رأينا لو أن أحدهم شاهد الحُسن في ذاته مصابيا غير ملطّح بالشّرّيات، أو الجسميات، لا على الأرض ولا في السماء بحيث يبرز تزييه وقديسه. (لأن تلك الأمور دخيلة، وهي من الشوائب وليست أزلية، بل تُستمد جميعها من الملا ٢٥ الأهل). / أقول: ما رأينا لو أننا شاعدا ذلك الذي يوزع الحُسن على كل شيء، وبمدّ بالحسن كل شيء، باقيا هو في ذاته لا يتأثر شيئا من غيره، ولو بتجني تلكا في مشاهدته تشع به وتحوّل إليه، فهل نمود في حاجة إلى حُسن ما؟ لأنه هو الحُسن الأعظم وهو الحُسن الأصلي، يخلق الحُسن على من يحبونه، ويجعلهم هم لهُنا أملا للحب. / في سبيل ذلك ٣٠ «باشرت النفس جهادها الأكبر الأسمى» الذي من أجله كابدت ما كابدت، حتى لا تُحرم حطّها من المشاهدة المظلمة التي تُسجد من فلز بها إذ أنها حينذاك تشع بالروية المسودة؛ والشقي حقا من لم تتم له. ذلك لأن الشقي ليس من لا يترك الحُسن في الألوان والأجساد، لا وليس من لم يحظ بالسلطات ومقامات الجاه والمُروش، / بل الشقي من فاته إدراك ذلك الحُسن وذلك ٣٥ الحُسن وحده. وفي سبيله يجب أن يضحي بالمُروش وبالسّيادة على الأرض كلها، وعلى البحار وعلى السماء، إذا كان في الشقي عنها والرّهد فيها ما يؤمن الفوز برؤياه بعد توجيه الرجاء إليه.

٨ ولكن كيف تكون هذه الزّوية وما السبيل إليها؟ كيف يشاهد ذلك الحُسن العظيم وهو كالمُمنع وراء أعتاب قُدس الأقدس ولا يُقبل إلى الخارج بحيث يشاهده من لم يكن من خواصه. فلنأخذ في السبيل إننا، ولنتحقق بذلك الحُسن، حتى ننتهي إلى دخيلته إذا استطعنا إلى الأمر ميلا، ولندعّن المُبصرات ورمانا ولا نُلقِفَن بعد ذلك إلى بهجة/ ٥

الأجساد. فالواجب عند إدراكنا للحسن في الأجسام ألا تنهات إليه، بل تنبّه إلى أنه ارتسام وائر وظل، فنغزّ إلى ذلك الذي هو أصل الارتسام. لأنّ من أسرع إلى ذلك الحسن في الأجساد قاصداً أن يمسك به على أنّه الحقّ، حدث له ما حدث لتلك الرّجل الذي تُشير إليه الفضة المختلطة فيما أذكر: رأت صورة جميلة تنظف على وجه الماء، فأولاد أن يقبص عليها/ فرمى بنفسه في عباب النّهر، فاختفى. وهذا ما يتمّ لا محال لِمَن أخذ يحسّن الأجساد ولم يعدل عنه: إنّه ليهوي لا في جسده بل في نفسه إلى لسافل الظلام التي تتأفّى مع الزّوج، فيقيم في منزل القنّه والأموات، يُعائش الأشباح القاتمة، كما كان يُعائشها هنا. /

«فلنغزّ هاربيين إذا إلى الوطن المحبوب»: هذا أصحّ ما يمكن أن ننبّه إليه. ولكن ما هو ذلك الفرار وكيف يتمّ ك الرّحيل؟ على النّحر الذي تمّ لأوديسوس، إذ أفلح عن الساحرة «كركيس» وعن كالركيس كما قال الشاعر وهو يُشير بذلك، في ما لرى، إلى معنى سرّى وهو أنّ الرّجل لم يرضَ بالبلق معه بالزّعم ممّا كان يجد عندهما من مُتعة للنظر ومن حُسن يُلذّ لإحساسه. / إنّ وطننا هو المَلأ الأعلى: فمن هُناك جئنا، وهنالك نُجد أبانا. وما هو ذلك السّر والمهّرب؟ إنّه لن يتمّ لك سيرا على الأقدام. فالأقدام تتلخّ دائما من أرض إلى أرض. كما أنه لا يهني عليك أن تمُدّ له المراكب التي تجرّها الخيول أو تُسير على متن البحر! بل الواجب أن تتخلّى عن تلك الأمور ولا تنظر إليها، فتنبّه فيك، بدلا من بصرك الحسّي، بصرا آخر، مُتوافرا لكلّ من ولكن قلّ من يستعمله.

٩ وما حسى ذلك البصر الباطن أن يرى؟ إنّه عند تنبّيه لا تتمّ له القوّة على التّظر إلى الأمور السّاطعة؛ فلا بدّ للنفس من أن نموّده أولا على مُشاهدة الحسن في المُعاملات، ثمّ في الأعمال؛ لا تلك الأعمال التي يُخرجها الفنّ، بل أعمال من نعتبرهم من أهل الفضل والصلاح. ثمّ نحوّل بذلك البصر إلى نفس/ ذوي الحسّنات. وكيف يتمّ لك، أن تُدرك الحسّن لدى النّفس الصّالحة؟ هُذ إلى نفسك وانظرا فلذا لم ترّ للحسن فيها، إعمد إلى ما يمسد إليه النّفات: إنّه يُثبّل على التّمثال الذي لا بدّ من أن يُخرج جميلا، فيقطع ثاوة ويحفّ ملوذا ريملس وينظف حتّى يُقابل الحسّن في التّمثال. / وهكذا أنت أوّل ما عندك من فضول وسدّد ما كان فيك مُعوجّا، طهر ما أعظم عندك واجعله قيرا لامعا، ولا تكلّ عن نحت تماثيلك حتّى يسطع أمامك بهمه اللّقبيلة في وثائتيه، وتروى فيك اللّيمة وقد انتصبت على قاعدتها الصّافية المُقدّسة.

١٥ فإذا أصبحت هُكنا ورأيت ذلك، / وكنت صافيا لنفسك واحدا معها، وارتفع كلّ حائل بينك وبين أن تتوحّد هُكنا، وما عاد في باطنك أمر غريب عنك يُخالطك في سريك، بل كنت

بشامك نورًا حقًا فقط (لا نورًا يخلص بحجم أو يحدّد بشكل، وإذا كان غير مُحدّد، فهو دائمًا
 ٢٠ خاضع لحجم لا نهاية لقابليته في الامتداد/)، بل نورًا مترسّمًا عن كلّ قياس، لانه أعظم من كلّ
 قياس وفوق كلّ كمّ: فإذا شاعدت نفسك إذًا وأنت كذلك، فإنّك أنت بذاتك نظر، على يمين
 من ذاتك، ثمّ لك الارتقاء على بقاتك هنا، ولست الآن في حاجة إلى دليل. بل انظر ولا تلو
 ٢٥ على شيء. فإنّ تلك العين وحدها هي التي تدرك الحُسن الأعظم. / لكن إذا مُتّت بالمُشاهدة
 وهي رمضاء لم تُظهر من أقدارها، لو كانت ضميقة، يحول ما فيها من عجز بيننا وبين أن ننظر
 إلى الساطعات الثّيرات، فإنّها لن تُرى ولو دلّها غيرها على ما يُمكن مشاهدته وهو حافير، إنّ
 ٣٠ المُشاهدة تقتضي نجاتًا بين الثّائر والمُنظور وثباتًا في حال الثّشابه بينهما؛ / لن نَرِنُ الشمس
 حين ما لم تُصبح مثل الشمس، ولن تُشاهدنّ الحُسن نفس ما لم يُكن الحُسن لها. فليُبادرنّ إذا
 ويصحبنّ وبانيًا في الحُسن من أحسنّ حننه ميلاً إلى أن يُشاهدنّ الإله والحُسن. لهذا وإله في ارتقائه
 ٣٥ ينتهي إلى الزّوج الأوّل، ويدرك هنالك الحُسن في الأصول كلّها ويحكم بأنّ الحُسن / هو هذا،
 أعني الأصول. لأنّ كلّ حُسن بها منها يكون إذ أنّها هي مولدات الزّوج وحقيقته بالذات. أمّا ما
 بعد الزّوج، فالحقيقة التي تُستبها الخير: فالحُسن لديها، ومنها يَشع. فإذا أجملنا الكلام إذا،
 قلنا أنّ تلك الحقيقة هي الحُسن الأوّل؛ أمّا إذا ميّزنا بين الزّوجانيّات، فإنّنا نُميّز أنّ عالم
 ٤٠ الأصول هو الحُسن الزّوجاني، / وإنّ ما وراءه هو الخير، وهو مُعين الحُسن ومهده. أو أنّنا
 نعتبر الخير والحُسن الأوّل واحدًا، على أن يكون الحُسن في كلّ حال، قائمًا في الملا الأعلى.

الفصل السابع

(٥٤)

الخير الأول والخير في الأمور

١ هل عسى أن يكون للخير للكانن في غير قيام الحياة بجمالها وفقاً لما تقتضيه الطبيعة؟ وإذا كان الكائن مؤلفاً من عناصر كثيرة، فليس الخير بالنسبة إليه قيام أفضل ما فيه بالفعل الخاص به وفقاً للطبيعة دائماً وبدون إهمال ناحية قط من نواحيه؟ وإذا فإن خير النفس للموازين لطبيعتها هو قيامها بالفعل الخاص بها. وإذا كانت النفس تعمل في سبيل الأشرف وهي في أشرف مقام، فإن ذلك الشرف ليس خيراً بالنسبة إليها فقط، بل هو الخير على وجه الإطلاق. وإذا كان أمر لا يعمل في سبيل غيره لأنه هو أشرف الأمور وولدها، بل كان سواه يسمى إليه، فواضح أنه هو الخير وعن سبيله يكون لما سواه حظ من الخير. على أن هذا الحظ من الخير الذي يتم للأمور الأخرى - بقدر ما يتم لها هكذا - إنما يتم لها على وجهين: الأول بأن تشبه بالخير الأشرف، والثاني بأن توجه إليه أثناء قيامها بأفعالها. وإذا كان في الرغبة وفي القيام بالفعل موجّهين نحو شرف خير ما، لزم حتماً ألا يوجه الخير وجهه أو يهدف إلى غيره، بل أن يكون المعلن القائم في طمأنينته، أصلاً بحكم الطبيعة لكل فعل يتم به، هو الذي يخلق على الأمور الأخرى هيئة الخير، لا بأن يوجه بفعله إليها - إذ الأخرى أنها هي التي توجه بفعلها إليه - لا بواسطة فعل منه إذًا، ولا بواسطة الثرفان، بل بأنه قائم بذاته في ما هو عليه. فذلك لأنه ما دام وراء عالم الأيس، فإنه أيضاً وراء مجال الفعل، وراء عالم الزوج والثرفان. / فلا بد إذًا من أن نمود إلى اعتبار الخير على أنه ما يخلق به كل شيء ولا يخلق هو شيء، وعندما يصبح القول حقاً: «أنه ما يهدد» إليه كل شيء. ينبغي أن يبقى ثابتاً في ما هو عليه، وإليه يوجه كل شيء وجهه، على نحو ما بين الدائرة ومركزها، منه تثبت أشتها كلها. وكذلك أيضاً على قياس الشمس من حيث أنها مركز للنور الذي يتبع منها ويتبع متصلاً بها، فمن أية ناحية قابله كان معها لا يتفصل عنها، وإذا حاول فصله من جهة ماء وجذته هو أبداً في جانب الشمس.

٢ ما هو وضع الأمور الأخرى بالإضافة إلى ذلك الخير؟ إن الجوامد موجهة نحو الشمس،

أما النفس فهي موجهة نحو الخير بوساطة الزوج. على أن لكل من الجوامد جانباً من ذلك الخير، بقدر ما إله من وجه ما واحد وأيس ولائه أيضاً له حظ من المثال التربوي. ومثلما أن له حظاً من هذه الأمور الثلاثة، فله أيضاً حظ من الخير: فهذا الحظ إذاً هو حظ من الارتسام، إذ أن ما لكل من الجوامد حظ منه إنما هو ارتسام الأيس والارتسام الواحد،/ كما أن المثال التربوي أيضاً هو ارتسام. أما في النفس فالحياة أقرب إلى الحق، ولا سيما في النفس الأولى التي تلي الزوج مباشرة، وهي تشبع بهيئة الخير بوساطة الزوج. إنما يتم لها الخير عندما تُوجّه وجهها نحو الزوج الذي يلي الخير قوياً، فالخير إذاً هو لحياة لمن كان له حياة، وهو الزوج لمن كان له حظ من الزوج، ومن توافرت له الحياة مع الزوج، أخذ الخير من/ وجهين.

٣ إذا كانت الحياة خيراً، فهل يتم الخير لكل حي؟ كلاً بل الحياة في الرديء حياة كسحاء، ومثل البصر عند من لا يرى بوضوح؛ فأنها حيث لا تقوم بعملها على وجه صحيح. - وإذا كانت الحياة، على امتزاجها بالشر، هي الخير بالإضافة إلينا، فكيف لا يكون الموت شراً؟ - ونقول يكون شراً لمن؟ فإن الشر إذا حدث، حدث حتماً لأحد،/ أما المات الذي زال أو لا يزال موجوداً ولكنه محروم من الحياة، فإنه يتاله الشر بأقل مما يتاله الحجر. وإذا بقيت الحياة وبقيت للنفس بعد الموت، فالموت خير ولا سيما أن النفس تُصحب حيث لا يجد فرداً قوياً على القيام بأعمالها؛ وإذا أصبحت من النفس الكليّة، تأتي شرٌ يُخس عليها من الموت ما دامت مُقيمة هنالك؟ وبوجه الإجمال كما أن كل ما لدى الأرباب خير لا شرّ معه،/ فذلك ما يكون في النفس التي حافظت على صفه حقيقتها. أما إذا لم تُحافظ على ذلك الصفاء، فالشر لها ليس الموت بل الحياة. وحتى لو كان في منزل الأموات جناب، فإن الحياة في ذلك المنزل أيضاً شرٌ للنفس لأنها لا تكون حياة ليس أكثر.

لهذا وإذا كانت الحياة إتحاداً بين النفس والجسد، وكان الموت انفصال كل منهما من الآخر،/ فالحياة والموت عند النفس قابلة لكليهما على السواء.

- ولكن إذا كانت الحياة صالحة فاضلة فكيف لا يكون الموت شراً؟ - نعم إن الحياة خير لمن كانت حياته صالحة فاضلة، ولكنها ليست خيراً على أنها جمع بين النفس والجسد، بل لأنها تدفع للشر بوساطة القسيلة. والموت، مع ذلك، خير منها. - وبكلام أصبح/ إن الحياة في الجسد شر في حد ذاتها؛ وإذا كانت النفس ثابتة في الخير، فالفضل في الأمر راجع إلى القسيلة، إذ أن النفس حيث لا تحيا بحياة المركب، بل بحياة تؤذي بها إلى حال المتأثرة والانفصال.

الفصل الثامن

(٥١)

ما هو الشرّ وأين معدنه؟

- ١ إن الذي يبحث عن معدن الشرّ، سواء أكان مُتشرّاً في الأعيان كلّها، أو كان مُنحصراً في صنف خاص من أصنافها، فيجدر به أن يُبَيِّنَ عمله بطلب مادية الشرّ وحقيقته. وبذلك نعرف من أين يأتي الشرّ، وأين يحلّ وفي أي شيء يحدث، / كما أنّنا، بوجه عامّ، نستوثق من وجود الشرّ في الأشياء. لكنّ بائمة ملكة ثابتة فينا تُدرك حقيقة الشرّ إن كانت المعرفة إنّما تتمّ بواسطة مماثلة بين العالم والمعلوم؟ هذه هي المُشكلة هنا. إنّ الزّوج والنفس من المُثل فيهما تتمّ معرفة المُثل، وهما أبداً موجّهان إليها بتزعمهما / أمّا الشرّ، فكيف تصوّره مثلاً وهو يظهر لنا في الحرمان من كلّ شيء؟ بل إذا قيل أنّه ما دامت الأخلاق تُدرك بولم واحد، وما دام الشرّ ضدّ الخير، فإنّ العلم بالخير هو بالذات علم بالشرّ، تحتم عندئذٍ على من يسعى إلى العلم بالشرّ أن يُنفذ ببصيرته إلى حقيقة الخير / لا سيّما أنّ الأفضل هو فوق ما دونه وهو مثال، في حين أنّ ما دونه ليس كذلك بل هو حرمان من المثال. على أنّ ثمة أيضاً سؤالاً وهو كيف يكون الخير ضدّ الشرّ؟ أيعنى أنّ بينهما ما بين الأوّل والآخر، لم ما بين المثال والحرمان منه؟ هذا بحث نرجئه مع ذلك / إلى حينه.

- ٢ فالزّاي الآن أن تُثبت حقيقة الخير ما هي، بقدر ما يليق بهذا السّهام على الأقلّ. إنّ الخير هو ما به يتملّك كلّ شيء، وإليه تهدف الأشياء كلّها على أنّها تجد فيه أصلها وعلى أنّها في حاجة إليه. أمّا هو فليس به حاجة إلى شيء إذ يكفي بذاته، ولا يعوزه شيء، إنّهُ لكلّ شيء قياسه وحده / فالزّوج من أمره، والأيس والنفس والحياة، بل والأعمال المتعلّقة بالزّوج كلّها من لدنه. إليه ينتهي مجال الحسّن في الأمور، وهو فوق الحسّن، ووراء أفضل الأمور؛ له السّلطان المُطلق في العالم الزّوجانيّ. حيث يقيم الزّوج اللّذي لا يجمع شيء بينه وبين ما نعتبره روحاً وفقاً لما ندّعي أنّه عندنا من ذلك الزّوج. وأعني (بما ندّعي أنّه عندنا من ذلك الزّوج) روحنا نحن، / الذي يحفل بالقضايا والمقدّمات، ويستطيع إدراك ما في مجال الطّق، ويعتمد إلى

طُرُق الاستدلال، ويُعَظَرُ فِي قُوَّةِ التَّحْلِيلِ، كَأَنَّهُ يَهْدِيهِ الْقُوَّةُ يَصِلُ إِلَى مُشَاهَدَةِ الْأُمُور - نَظَرًا
 الْأُمُورَ الَّتِي لَمْ تَكُنْ لَدَيْهِ أَوَّلَ الْأَمْرِ، بَلْ كَانَ خُلُوعًا مِنْهَا قَبْلَ أَنْ يَكُونَهَا مَعَ أَنَّهُ رُوحٌ أَوَّلًا وَآخِرًا.
 ١٥ أَمَّا الزَّوْجُ مُشَاهَدَةً فَلَيْسَ كَذَلِكَ / : إِذْ لَدَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ، حَاضِرٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ يَخْضُوعُ
 إِلَى دَاتِهِ ؛ كُلُّ شَيْءٍ لَدَيْهِ، لَا يَمْنَعُهُ أَنَّ مَا لَدَيْهِ غَيْرُ مَا هُوَ، فَيَكُونُ مَا لَدَيْهِ شَيْئًا وَيَكُونُ هُوَ شَيْئًا
 آخَرَ، كَمَا إِنَّهُ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مُتَمَيِّزٌ عَنْ شَيْءٍ آخَرَ غَيْرِهِ، بَلْ هُوَ الْكُلُّ فِي شَيْءٍ وَالْكُلُّ مِنْهُ بِجُمْلَتِهِ
 فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ؛ وَبَعْضُ ذَلِكَ الْكُلُّ لَيْسَ مُشْتَبِهًا بِبَعْضٍ، بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ يَتَمَيَّزُ عَنْ غَيْرِهِ وَلَكِنْ
 بِمَعْنَى يَخْتَلِفُ عَنْ التَّمَيِّزِ الَّذِي سَبَقَ ذِكْرُهُ؛ هَذَا فَضْلًا عَلَى أَنَّ مَا لَهُ حَظٌّ فِي كُلِّ تِلْكَ الْأُمُورِ، لَا
 ٢٠ يَسْمَلُهَا حَظُّهُ كُلُّهَا مَعًا، بَلْ يَنَالُ مِنْهَا بِقَدَرِ مَا فِي طَائِفَتِهِ. / فَتِلْكَ الزَّوْجُ هُوَ الْفِعْلُ الْأَوَّلُ لِلْغَيْرِ،
 وَالذَّاتُ الْأَوَّلَى، إِذْ لَمْ يَكُنْ الْغَيْرُ يَتَقَى هُوَ هُوَ فِي ذَاتِهِ، عَلَى أَنَّ الرُّوحَ يَفْعَلُ مُتَعَلِّقًا بِهِ بِحَيْثُ تَكُونُ
 حَيَاتُهُ كَأَنَّهُا دَوْرَانٌ حَوْلَهُ. أَمَّا النَّفْسُ، وَهِيَ فِي خَلْبَةِ الرُّفُوفِ حَوْلَ الزَّوْجِ تَدُورُ، فَإِنَّهَا تُحَدِّثُ إِلَيْهِ
 ٢٥ وَتُنْظَرُ بِبَصَرِهَا إِلَى دَخْلِيَّتِهِ، فَتَشَاهَدُ الْإِلَهَ بِوَسَائِطِهِ. / فَهَذِهِ هِيَ حَيَاةُ الْأَلْهَةِ الْمُتَعَلِّمَةِ السَّعِيدَةِ،
 حَيْثُ لَا أَمْرَ لَهَا قَطُّ لِلشَّرِّ؛ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ الْأَحْيَانُ تُجَاوِزُ هَذَا الْحَدَّ، لَمَا كَانَ شَرٌّ قَطُّ، بَلْ لَتَكُنْ الْغَيْرُ
 وَحْدَهُ مُنْبَسِطًا فِي مَقَامَاتٍ ثَلَاثَةٍ: الْأَوَّلُ وَالثَّانِي وَالثَّالِثُ. / فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ حَوْلَ مَلِكِ الْأُمُورِ
 ٣٠ كُلُّهَا، وَهُوَ مُصَلِّ كُلِّ حَسَنَةٍ، / وَكُلُّ شَيْءٍ لَهُ؛ ثُمَّ حَوْلَ الْغَيْرِ فِي التَّغَامُ الثَّانِي أَمْرُ الْمَقَامِ
 الثَّانِي، وَحَوْلَ الْغَيْرِ فِي الْمَقَامِ الثَّلَاثِ أَمْرُ التَّغَامِ الثَّلَاثِ.

٣ إِذَا كَانَ كُلُّ ذَلِكَ الَّذِي سَبَقَ ذِكْرُهُ هُوَ عَالَمُ الْأَيَّامِ وَمَا وَرَاءَهَا، فَلَيْسَ الشَّرُّ فِي عَالَمِ
 الْأَيَّامِ وَلَا فِي مَا وَرَاءَهَا، إِذْ إِنَّ كُلَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ الْحَسَنُ بِالذَّاتِ. بَقِيَ إِذَا أُنْ شَرُّ، مَا دَامَ
 ثَابِتًا، فَإِنَّمَا يَكُونُ فِي جَانِبِ اللَّيْسِ وَكَأَنَّهُ مِثَالُ اللَّيْسِ مُتَمَزِّجٌ بِالْأُمُورِ الَّتِي تُشَارِكُ اللَّيْسَ فِي
 ٥ ثَبَاتِهِ، أَوْ تِلْكَ الَّتِي بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ حَصْلَةٌ مَا تَجْمَعُهَا فِي مَعْنَى. وَلَيْسَ اللَّيْسُ هُنَا اللَّيْسُ مُطْلَقًا، بَلْ مَا
 غَيْرُ الْأَيِّامِ فَقَطْ، لَا بِمَعْنَى أَنَّ يَمِينَهُ وَبَيْنَ الْأَيِّامِ مَا بَيْنَ الْأَيِّامِ مِنْ نَاحِيَةِ وَالْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ مِنْ
 الْأُخْرَى، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّ بَيْنَهُمَا مَا بَيْنَ الْأَيِّامِ وَلَوْ رُفُوفًا أَوْ مَا هُوَ أَقْرَبُ أَيْضًا مِنْ هَذَا الْارْتِسَامِ إِلَى
 اللَّيْسِ. فَالَّذِي يَهْدِي الْمَعْنَى هُوَ الْعَالَمُ لِلْمَحْسُوسِ كُلِّهِ وَحَوَادِثِهِ، أَوْ هُوَ أَيْضًا شَيْءٌ مِنْ تِلْكَ
 ١٠ الْحَوَادِثِ أَوْ مَا يَطْرَأُ عَلَيْهَا، / أَوْ أَصْلُهَا أَوْ أَحَدُ مَشْتَمَلَاتِ ذَلِكَ الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ. وَتَنْتَهِي بِذَلِكَ
 إِلَى صُورَةٍ مِنَ الشَّرِّ تَنْتَهِي فِيهَا أَمْرًا كَاتِبِيَّاهُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابِلِ الْقِيَاسِ، وَكَاتِبِيَّاهُ الْحَدِّ فِي مُقَابِلِ
 الْحَدِّ؛ إِنَّهُ مَا لَا شَكْلَ لَهُ وَلَا هَيْئَةً فِي مُقَابِلِ مَا يَخْلَعُ عَلَى الشَّيْءِ هَيْئَةً وَشَكْلًا؛ إِنَّهُ دَائِمًا فِي حَالَةٍ
 ١٥ الْمَزْمُوزِ / فِي مُقَابِلِ مَا هُوَ مُكْتَنِبٌ بِذَاتِهِ، وَذَلِكَ فِي حَالَةِ الْقَرُوفِ لَا يَسْتَقِرُّ قَطُّ عَلَى حَالٍ، وَغَرَضُهُ
 لِكُلِّ انْفِعَالٍ، وَفِي تَهْمٍ أَبَدًا؛ بَلْ إِنَّهُ يَنْقَرُّ بِالذَّاتِ. وَلَيْسَتْ هَذِهِ الْأَوْصَافُ أَعْرَاصًا عَنْدهُ، بَلْ هِيَ
 شَيْءٌ كَأَنَّهُ حَقِيقَتُهُ، وَمِنْ أَتَى جَانِبَ مِنْ جَوَانِبِهِ اعْتَبَرْتَهُ، وَتَجَدَّتْ ذَلِكَ الْجَانِبُ بَارِزًا تِلْكَ

- ٢٠ أما الأمور الأخرى التي تُصيب قلداً منه، /، وتُصبح شبيهة به؛ فإنها مبيتة، على جانب من الشرّ، ولكنها ليست الشرّ بالذات. والآن ما هو الشيء الذي تُستند إليه تلك الأوصاف، لا تختلف عنه، بل إنَّها هو بالذات؟ ذلك لأنَّ الشرّ ولو كان حالة طارئة على غيره، إنما ينبغي أولاً أن يكون هو ذاته شيئاً ما ولو لم يكن أمراً قائماً في ذاته. وكما أنَّ الخير هو أمر قائم في ذاته من ناحية، وأمر طارئ كالعرض من ناحية أخرى، فكذلك الشرّ: إنه أمر قائم في ذاته طويلاً وأمر موافق له، مستند إلى غيره طويلاً آخر. / وما عسى أن يكون انتفاء القياس إن لم يوجد في ما لا وزن فيه؟ ولكنَّ القياس الموزن مُستقلاً عن الموزون غير قائم فيه؟ فكما أنَّ الوزن ليس في الموزون، فانتهاء الوزن كذلك ليس في ما لا وزن فيه. ذلك لأنه إذا كان عدم الوزن في أمر آخر؛ لما أن يكون في أمر لا وزن فيه، فما هو بحاجة إلى بطلان الوزن وهو في تلك الحال لا وزن فيه؛ وإما أن يكون في أمر موزون فمن المُحال أن يُستد بطلان الوزن إلى الموزون من حيث أنه موزون ويقدر ما هو موزون. / ومن ثمَّ لا بد من شيء يكون في ذاته أمراً خامضاً لا حدَّ له ولا شكل، إلى ما سوى ذلك من الأوصاف التي سبق ذكرها والتي بها تتميز حقيقة الشرّ. وإذا كان إلى جانب الشرّ ما يُنصف بتلك الأوصاف فإنه كذلك إنما لأنَّ الشرّ اختلط به، وإما لأنه هو ٢٥ ينظر إلى الشرّ، أو لأنه يحمل ما هو شرّ. فإنَّ ما يُقبل الهيئات أو المُكَلِّ والمُصَوِّر/ والأوزان والحدود، فنحلَّى بها وهي دخيلة عليه إذ ليس فيه خير قطّ من تلفه ذاته، بل إنه بالإضافة والأهسات كالإتسام لها، أقول: إنه، أي ذلك الأمر، هو حقيقة الشرّ إذا أمكن أن تكون للشرّ حقيقة؛ فذلك هو الذي يكتنه، العقل أنه الشرّ الأوَّل والشرّ في ذاته. /

- ٤ عليه فإنَّ الأجساد في حقيقتها تكون شرّاً على قدر ما يلحق بها من الهوى، ولكنها ليست الشرّ الأوَّل. فإنَّ ما لديها من الأصل ليس الأصل في كمال حقيقته، وهي محرومة من الحياة، يُفسد بعضها بعضاً. إنَّ الانحطاط مُفقود في حركتها وإنَّها تتحول بين النفس وبين أن تُنصرف إلى فعلها، من أنها في حرب دائم من أن تكون أمراً ثابتاً في الأعيان لأنها شجري باستمرار، فهي من ذلك الشرّ في المقام الثاني. أما النفس فليست في حدٍّ ذاتها شرّاً، كما أنه ليست كل نفس شريرة. ولكنَّ كيف تكون النفس الشريرة؟ يقول أفلاطون مثلاً: «إنهم قهروا جانب النفس الذي فيه تنشأ الميائيع» أصلاً وفطرة، بحيث لَّن الناحية غير الناطقة من النفس ١٠ تولدت أثر الشرّ فيها فاضطربت وأفرطت وقصرت، فتج عن ذلك خلُق العذار والجُبْن وما سواهما من عيوب النفس، وهي/ انفعالات عفوية تولد الآراء الكاذبة. حتى لتري النفس شرّاً ما يَبر منه ذلك الجانب فيها وخيراً ما يَجِد في طلبه. ولكن ما الذي يولد ذلك النجس،

وكيف نرده إلى ذلك الأصل الذي ذكرت وإلى ذلك السبب؟ كقولنا: إنَّ نَسْأَ مثل تلك النَّفس ليست حارِجة عن إطلاق الهيولى، وليست صافية في ذاتها ونَسْأَ لذاتها؛ فَإِنَّ الخلل يُخالطها إذا،
 ١٥ رَأَتْهَا لم تُغَيَّب نَصِيحَتُهَا الكَامِلَة من الأصل/ الذي يَخْلَع النِّظَام وَيَكْمُلُ الْوِزْنَ: إِنَّهَا مَمْرُوجَةٌ بالجسد، ولدى الجسد الهيولى. ثُمَّ إِنَّ النَّفْسَ الْتَامِقَةَ إِذَا مَسَّتْهَا حُرٌّ مُبِيتٌ من المشاهدة لَأَتَتْهَا حينئذٍ يَتَرْتِيبُهَا الْإِتِّصَالُ، وَتَسْمَلُهَا الْهَيُولَى بِقَتَامِهَا، وَتَعْمَلُ فِي إِلَى الْهَيُولَى؛ ثُمَّ لَأَتَتْهَا، بِوَجْهِ
 ٢٠ حَامٍ، تَوَجَّهَ نَظَرُهَا إِلَى الْأَيْسِ الثَّابِتِ بَلْ إِلَى الصَّيْرُوءِ الْمُتَغَلِّبَةِ الَّتِي تَنْشَأُ مِنَ الْهَيُولَى،/ وَفِي الْهَيُولَى مِنَ الشَّرِّ مَا فِيهَا يَحْتِثُّ تَقَعُّمَ بِشَرِّهَا الشَّيْءَ وَلَمَّا يَحُلُّ فِيهَا، بَلْ هُوَ لَا يَزَالُ فِي حَالِ تَوَجُّهِهِ نَظَرَهُ إِلَيْهَا لَيْسَ أَكْثَرَ. إِنَّهَا لَا خَيْرَ فِيهَا الْيَتَّةُ بَلْ فِي الْحَرَمَانِ مِنَ الْخَيْرِ وَمُطْلَقُ الْخَيْرِ، فَتَجْعَلُ شَيْئًا بِهَا كُلِّ مَا كَانَ لَهُ بِهَا حِيلَةٌ مِنْ وَجْهِ مَا. فَإِنَّ النَّفْسَ الْكَامِلَةَ الَّتِي مَالَتْ إِلَى الرُّوحِ
 ٢٥ هِيَ إِذَا دَامَتْ النَّفْسَ/ الطَّامِرَةَ الَّتِي أَعْرَضَتْ عَنِ الْهَيُولَى وَهِيَ كُلُّ مَا كَانَ نَاقِدَ الْحَدِّ وَالْوِزْنِ وَلَيْهِ شَرٌّ، فَإِنَّمَا عَادَتْ تَنْظُرُ إِلَيْهِ وَلَا تَطْلُبُ: إِنَّمَا هِيَ بَاقِيَةٌ فِي تَقَارُفِهَا، قَائِمَةٌ فِي نِطَاقِ الرُّوحِ. أَمَّا النَّفْسُ الَّتِي لَمْ تَنْتَبِهْ فِي ذَلِكَ، بَلْ خَرَجَتْ مِنْ ذَاتِهَا، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ النَّفْسُ فِي كِمَالِهَا وَلَعَلَّهَا الْأُولَى، بَلْ كَانَتْهَا ظِلٌّ لِهَذِهِ النَّفْسِ؛ لِتَدَّ تَقَارُفَ فِيهَا يُطْلَانُ الْجَدُّ بِسَبَبِ النَّفْسِ الَّذِي أَصَابَهَا عَلَى
 ٣٠ قَدَرِ مَا أَصَابَهَا مِنْهُ،/ فَهِيَ تُشَاهِدُ الظَّلَامَ وَهِيَ فِي ذِي الْهَيُولَى حَاصِلَةٌ فِيهَا إِذْ أَلْهَا تَنْظُرُ إِلَى مَا لَا يَرَى إِلَى نَظَرِهَا، بِمَعْنَى أَنَّهَا فِي حَالٍ مِنْ تَعْوَلٍ عَنْهُ أَنَّهُ يُصْبِرُ الظَّلَامَ.

٥ ولكن إذا كان الحرمان من الخير هو السبب في أن تُشاهد النفس الظلمة وتقيم معها، فالشر ليس ذلك الحرمان لو في الظلمة. فالحرمان في المقام الأول بالنسبة إلى النفس، ولكن الظلمة في المقام الثاني، ولم تعد حقيقة الشر إذا قائمة في الهيولى، بل يكون الشر قبل
 ٥ الهيولى. والوجه في ذلك هو أن الشر ليس في حرمان - أي حرمان كان -، بل في الحرمان المطلق؛ فَإِنَّ مَا يَتَضَمُّهُ قَلِيلٌ مِنَ الْخَيْرِ لَيْسَ شَرًّا بِحَالٍ، لَا بَلْ إِنَّهُ قَدْ يَكُونُ كَامِلًا فِي نَوْحِهِ وَجَنَسِهِ. أَمَّا إِذَا كَانَ الْحَرَمَانُ مُطْلَقًا - وَهَلْهُ هِيَ حَالُ الْهَيُولَى - فَمَعْنَى ذَلِكَ يَكُونُ الشَّرُّ حَقًّا، وَهُوَ مَا لَيْسَ لَهُ قَطُّ أَثَرٌ قَدَرٍ مِنَ الْخَيْرِ؛ ذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْهَيُولَى أَيْسٌ حَتَّى يَتِمَّ لَهَا بِذَلِكَ
 ١٠ اكْتِسَابُ مَا مِنَ الْخَيْرِ؛ بَلْ/ إِنَّمَا يَمْلِكُ الْأَيْسُ فِيهَا عَلَى سَبِيلِ اشْتِرَاكِ فِي الْأِسْمِ، وَالْحَقُّ أَنَّ يُقَالُ أَنَّهَا اللَّيْسُ. إِنَّ فِي الْحَرَمَانِ إِذَا انْتَهَى الْخَيْرُ، وَإِذَا كَانَ الْحَرَمَانُ مُطْلَقًا، فَكَذَلِكَ الشَّرُّ أَيْضًا، وَمَعْنَى أَزْدَادِ الْحَرَمَانِ قُوَّةُ طَائِقَةِ جَانِبِ الشَّرِّ، وَكَانَ الشَّرُّ فِي الْإِنْحَالِ. فَالْوَجْهُ إِذَا أَنْ تَتَصَوَّرَ الشَّرُّ
 ١٥ لَا عَلَى أَنَّهُ هَذَا الشَّرُّ أَوْ ذَاكَ، مِثْلَ الْجَوْرِ أَوْ لَوْ مِثْلَهُ أُخْرَى،/ بَلْ عَلَى أَنَّهُ الشَّرُّ وَلَمَّا يَتِمَّ لَهُ أَنْ يَكُونَ شَرًّا مِنْ تِلْكَ الشَّرُورِ الْجَزِيئَةِ. وَإِنَّ هَذِهِ الشَّرُورَ أَنْوَاعَ خَاصَّةٍ مِنْ ذَلِكَ الشَّرِّ الَّذِي نَعْنِيهِ، تَمَيَّزَتْ وَتَعَلَّدَتْ بِأَوْصَافٍ فَصَلِيَّةٍ نَوْحِيَّةٍ أَضْمِغَتْ إِلَيْهِ، مِثْلَ الرَّدَامَةِ الَّتِي تَكُونُ فِي النَّفْسِ، نَمِ

تنوع بدورها وفقاً لجوهر الأعمال التي تشكل بها أو لأبعاد النفس التي دبت إليها، أو لأنها
 ٢٠ قد تكون مثلاً في المشاهدة تارة وفي الفعل أو الأفعال تارة أخرى. ولكن إذا/ اعتبرت الأمور
 العرية عن النفس شراً، فكيف تُردُّ إلى طبيعة الشر تلك التي وصفناها، كالمرض والفقر مثلاً؟
 أما المرض فهو مُعْرِضٌ لو إقراض في أجساد مُتَبَكِّة في الهيولى لا طلاقة لها بالنظام والتوازن،
 وأما الفُقر فهو الهيولى ولم يتحكَّم فيها الأصل، وأما الفقر فهو عوز وحرمان تُقابل بهما أموراً
 ٢٥ نحتاج إليها بسبب الهيولى التي قُرئاً بها وهي الطاقة بالذات. / فإذا كان ما ذكرنا صواباً فلا ينبغي
 أن نعتبر أنفسنا أصل الشر بمعنى أننا على الشر نُطَرْنَا، بل إنما كان الشر قبل أن نكون؛ فإن الشر
 الذي يتحكَّم في الناس، إنما يتحكَّم فيهم على غير رضى منهم، بل إن ثمة مخرجاً للفتن من
 ٣٠ الشرِّ القائم في الناس وهو مكفول لهم ولهم ولكن ليس للجميع. / أما أرباب عالم الحسن،
 فالشرِّ حاصل عندها بحصول الهيولى، ولكنها منزَّهة عن المساوي التي تلزم الإنسان؛ كيف لا
 وإن تلك المساوي لا تلزم كلَّ إنسان؛ فإن من بين الناس من استطاع أن يقهرها - على أن
 الأفاضل هم من لم تحصل عندهم - وقد استطاع أن يقهرها - بفضل اللطيفة غير الهيولانية
 الكائنة فيه.

٦ فلنبحث الآن في معنى قوله، «إن الشرَّ لن يزول»، وإنه لا محالة ثابت؛ وإن لم يكن
 «في عالم الآلهة» فهو أبداً «يعوم» في عالم الفساد، في عالمنا هذا. هل معنى قوله هذا أن
 ٥ السماء برينة من كل شرٍّ لأنها أبداً مُنضبطة في سيرها، منتظمة في سعيها، / فلا ظلم هناك ولا
 ما سوى ذلك من السيئات لأن الأجسام السماوية لا يظلم بعضها بعضاً بل يسمى بعضها مع
 بعض بالنظام، وأما ما على الأرض فالظلم والنوضى؟ فهذا هو «عالم الفساد» وكذلك «عالمنا
 ١٠ هذا». لكن الأمر لا يعني «أن واجب القول من هنا» يقصد به الأرض؛ لأن «الفرار» في قصده لا
 يدل على الانطلاق من هذه الأرض، / بل التزام «المسلك والورع تصحبهما اللطيفة» مع البقاء
 على وجه الأرض. فيكون ما يعنيه بواجب القول هو واجب تجبُّب الرذيلة، على أن الشر عنده
 ١٥ إنما هو الرذيلة وكل ما يتولد عنها. وعندما يُجيب محاوره أن الشرَّ كلَّ الشرِّ مُتَبَكِّعٌ حتَّى إذا/ أفتنع
 التماس بقوله، «ردُّ عليه فإن هذا أمر لن يتم» / إذ أن الشرَّ لا محالة ثابت طالما لم يكن بدٌّ من
 أمر مما في مُقابل الخير. بيد أن تلك الرذيلة التي تختص بالإنسان كيف يُمكن أن تكون في
 ٢٠ مُقابل هذا الخير؟ إنها في مُقابل القسوة والقسوة ليست الخير، بل وجه من وجوه الخير،
 يجعلنا نتعلَّب على الهيولى فينا. ثم كيف يكون لهذا الخير / أمرٌ يُقابله وهو لا كيف له؟ ولماذا
 هذا الشكُّ المُطلق بأنه إذا وُجد أحد المتقابلين، وُجد الآخر لا محالة؟ وبما جاز حصول أمر
 بحصول ما في مُقابله (إذا حصلت الصحة مثلاً، جاز حصول المرض)، ولكن لا يرد ذلك عن

سبيل الضرورة. وبما لا يدعي مع ذلك بقوله هنا أنه يصدق على كلِّ مقابل، وإنما يقصد به
 ٢٥ الخير. / لكن إذا كان الخير هو الأيس، فكيف يكون له مقابل؟ كيف ولو كان هذا الخير ذاته
 في ما وراء الأيس؟ إن القول بأن الأيس ليس له مقابل قول صادق في مجال الأمور الجزئية
 ٣٠ والاستغناء يدُلُّ عليه. ولكن الدليل لا يقوم على الأيس. / فما عسى أن يكون إذا في مقابل
 الأيس الكليّ، وفي مقابل أصول الأولى بوجه عام؟ إن في مقابل الأيس فليس، وفي مقابل
 الخير حقيقة الشتر وأصله. ذلك لأنَّ كلًّا منهما أصل: فالشتر على مختلف وجوهه أصل؛ وللخير
 ٣٥ على مختلف وجوهه أصل؛ / وكلٌّ ما في حقيقة أحدهما مضاد لكلِّ ما في حقيقة الآخر، بحيث
 أن جمليهما ما في الحقيقتين متضادتان، والتضاد بينهما أشدُّ منه في ما سواه من المتقابلات.
 فإن التضاد في الأمور الأخرى إنما هو بين أمرين من نوع واحد أو من جنس واحد يجمع بينهما
 ٤٠ أصل مشترك واحد في الجملة التي تنفستهما. / أما الأمور التي يكون بعضها منفصلاً عن
 بعض فصلًا تامًّا، بحيث أن كلَّ ما يستلزمه الطرف الأول لا يكتمله نفسه بالذات في الطرف
 الثاني، فكيف لا يكون التضاد فيها على أكثره، ما دام التضاد بين حدثين لا يكون إلا في الشاهد
 ٤٥ بينهما وهو على أشده؟ وشأن ما بين القيام بالحدِّ والوزن وما سواه في الحقيقة الرباطية، /
 وبين انتفاء الحدِّ والوزن وما سواه في حقيقة الشتر. فإن الجملة في الجانب الأول على تقبُّض
 الجملة في الجانب الثاني: الأيس للترتف والزيف أصلاً وحشاً هنا، والأيس الحق قافلاً حشاً
 وذاً هناك. فالمتقابل بين الجانبين مقابلة الحق للباطل ومقابلة الذات للذات. وبذلك التصحُّح لنا
 أن القول بأن الأيس ليس له مقابل لا يصحُّ في كلِّ حال.
 هذا ولو أقبلنا على النار والماء لاعتبرناهما متضادين لو لم يكن بينهما أمر مشترك وهو
 ٥٠ الهوى: فقلبيها نظراً عرضاً الحرارة واليبس من ناحية والرطوبة والبرودة من الناحية الثانية.
 ولو لم يُبادرنا منهما إلا ما به قوام الذات واكتمالها بكون ذلك المشترك، لكان ثمَّ التضاد، وكان
 تضاداً بين ذات وذات. إن الأمرين إذا إذا انفصل بعضهما عن بعض انفصالاً مطلقاً، ولم يشتركا
 ٥٥ قط في شيء، وكان الشاهد بينهما على أشده، أقول: إنَّ هذين الأمرين متضادان في
 حقيقتهما؛ / ذلك لأنَّ التضاد هذا ليس بالذي يوُلِّد الكيف، وليس بالذي يحلِّد الأجnas في
 عالم الأشياء، بل إنه التضاد الذي يفصل ما بين الأمرين الفعيل الأشدَّ وينشأ حشاً فيها من
 متضادات فيحدث المتقابلات.

٧ ولكن كيف يكون الشتر حشاً متى كان الخير؟ أقلُّ ذلك لأنَّ الهوى لا بدَّ منها في
 الكون الكليّ؟ وذلك لأنَّ هذا الكلَّ يتألف حشاً من متقابلات، ولأنَّ لو لم تكن ميولى لما كان.
 فإنه «لمزيج عالمنا هذا» في حقيقة وهو «مزيج من روح وحتمية» فكُلُّ ما يصله من العالم

- ٥ الزباني/ خير، أما الشر فمن الأصل القديم يعني الهوى يكونها محلاً معداً لقبول الأشياء، ولما يُنظَّم. فماذا يعني «بالعالم الزائل»؟ هذا على افتراض أن العبارة «هذا العالم» تدل على الكون الكلّي. إنما يعني ما يعني بقوله: «وما دمتُم مُحَدِّثِينَ فما أنتم بحالدين، غير أنكم لن تبيدوا بفضلِي لئلا». وإذا كان ذلك كذلك فعلى صواب يقال: «إن الشرّ يزول» ولكن كيف الفرار منه؟ يقول: إن ذلك لا يكون بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان، بل بمعنى اكتساب الفضيلة والانفصال عن الجسد. فبذلك تنفصل عن الهوى إذ أن ما كان مع الجسد كان مع الهوى. أما ماذا يعني ذلك الانفصال وماذا لا يعني؟ فإن أفلاطون نفسه شرحه شرحاً كافياً: هو الإقامة «في عالم الأرباب» أي في عالم الزواحيات؛ فإن أهل هذا العالم هم الخالدون. أما الشرّ وضرورته، فهكنا أن نتصورهما أيضاً على النحو التالي: مادام الخير غير قائم وحده، فلا بدّ لما يبعث منه، أو إن شيئاً فلتقل، لما يتحدّر منه ويسير متباعدًا عنه، أقول: لا بدّ لذلك من أن ينتهي إلى حدّ لا يحدث بعده شيء قطّ أيّا كان: فهذا هو الشرّ. ثم إن الضرورة تحكم بأن يوجد شيء بعد الأول، فلا بدّ إذن من حدّ نهائي هو الآخر، وهذا الحدّ هو الهوى التي لم يصل إليها شيء قطّ من الخير: وتلك هي ضرورة الشرّ.

- ٨ ربّ قائل يقول: «إنّا لسنا أشرارًا بسبب الهوى، إذ أن الجهل لا يكون بواسطتها ولا الشهوات الرديئة أيضًا. ذلك لأنه إذا تمّ هذا الوضع بواسطة رداءة الجسد، فالوجه الأيبرء إلى الهوى بل إلى المثال، مثل السخونة أو البرودة ومثل المرّ والمالح»/ وكلّ ما إلى ذلك من أنواع الرطوبات والأخلاق، فضلًا على حالات الامتلاء والفراغ، لا الامتلاء في حدّ ذاته، بل الامتلاء من الأطعمة اللعابية لتلك الأخلاق. ويوجه عامّ إن هذا الوضع في الجسد هو الذي يولّد الشهوات على مختلف أنواعها لا بل الآراء الفاسدة. ومن ثمّ فإنّ المثال إذا، أخرى من الهوى بأن يكون هو الشرّ. فإن أقلّ ما يُرْخَم عليه/ صاحب هذا الاعتراض مع ذلك هو الإقرار بأنّ الهوى هي الشرّ. ذلك لأنّ ما فعله المصنّف وهي مسبوكة في الهوى، لا تفعله وهي مفارقة قائمة بذاتها، كما أنّ هيئة الفأس بدون الحديد لا تأتي بفعل قطّ. ثم وإنّ الشكّل المُسَبَّكة في الهوى ليست ما من شأنها أن تكون عليه فيما لو أصبت وحدها قائمة في ذواتها، إنّما أصبحت حقائق توشّحت بالهوى فأقدتها الهوى/ وأعدّتها منّا هي عليه. فلذلك في حدّ ذاتها لا تحرق، ولم يكن يمثّل من تلك المثلّ ليفعل ما يقال عنه أنّه يفعل إذ يُصبح في الهوى إنّ تلك الهوى تستولي على ما يظهر ويرتسم فيها من الأصل، فتفسده وتُفَسِّد إذ تُفَسِّد به حقيقةا وهما التقيضان. لا بمعنى أنّها تجمع بين مُتَقَابِلَيْن مُتَضَيِّفَيْن الملبود إلى الحارّ/، بل معنى أنّها تجعل حرمانها من الأصل يتسحب إلى أصل الحارّ، وخلدها من الصّورة إلى الصّورة،

والإفراط والتعريط إلى القائم موزوناً، حتى تتحول إليها ذلك الذي ارتسم فيها فلا يعود ما كان عليه في ذاته. مثل ذلك مثل ما يتم في غذاء الحيوان إذا دخل إليه أصبح غير ما كان عليه عند وصوله، بل هو دم/ كلب، وكل ما كان من لوازم الكلب، والأخلاق والظلمات كلها وفقاً للحيوان الذي تتولاه. فإذا كان الجسد سبب الشر فإن الشر سيه الهيولى وبها يتم.

ولكن رب قائل آخر يقول: «كان من الواجب الثقلب عليها». لكن الذي في وسعه الثقلب على الهيولى لا يكون في حال الطهارة ما دلم قائماً في الهيولى إلا إذا أمكنه الفرار. فإن الشهوات تشته بمحكم المزيج الخاص بالأجساد/ وتكون عند بعضهم غير ما عند الآخرين، فلا يتمكن منها عند كل إنسان. ثم إنها تخذ تلك الحكم عندنا وتزداد إضماراً لهذه الملكة بحسب سوء حال الجسد لما يمتريها من الفتنور والانقباض، في حين أن ما يقابلها يولد العيش والشغل. ويتعهد على ذلك أيضاً ثقلب الأحوال عندنا/ وفقاً للظروف والمناسبات، فلئنا من حيث زهباتنا وأفكارنا في حال الشئ غير ما نحن عليه في حال الطوى. ثم لنا في حال الشئ من شيء غير ما نحن في حال الشئ من شيء آخر.

لكن الشغل هو الشر أولاً، أما ما يطرأ على الشغل فيقع عن طريق المشابهة أو المشاركة، فليكن هو الشر ثانياً، فالظلام أولاً وعلى الجنون ذاته/ ما أصبح مظلماً. وهكذا فإن الرذيلة، وهي ما في النفس من جهل وخلل، إنما هي الشر ثانياً وليست الشر في ذاته. والفضيلة أيضاً ليست الخير الأول بل إنها ما نشبه بالخير أو شاركه في شيء منه.

٩ [] والآن هم ندرك الفضيلة والرذيلة؟ وبم ندرك أولاً الرذيلة؟ إن الفضيلة إنما ندركها بالروح ذاته وبالطهارة، وهي تعرف ذاتها، أما الرذيلة فكيف؟ كما أننا نميز المستقيم من غير المستقيم بالمسطرة، كذلك نميز أيضاً بالفضيلة ما لا يتسجم معها، أعني الرذيلة. أو يكون ذلك ما يهبط أو يهبط، أعني بالنسبة إلى الرذيلة؟ أما الرذيلة المكينة، فلأن لا ندركها بالهيرة لأنها بلا حد، بل ندركها بأن نرفعها على أنها ليست الخير بحال؛ وأما الرذيلة الجزئية فنذكرها بسبب تخلفها عن الخير. إننا نشاهد الجزئي ونستقصي هذا الجزئي الحاضر نعلم على الغائب: إن هذا الغائب ثابت في أمثوله الكامل ولكنه غائب هنا، ولذلك نستبه رذيلة تاركين الجانب المحجوب المرفوع على إيهامه/ من غير تحديد. ولهذا ما يحدث عندما نرى مثلاً في الهيولى وجهاً ما قبيحاً لم يتم فيه الثقلب للحقيقة بحيث تعطي قبح الهيولى: فلئنا نتخيل ذلك المظهر قبيحاً لما يتوزع من المثال. ولكن كيف تصور ما لم يتصل شيء من المثال بحال؟ إذا تفتنا كل مثال على وجه الإطلاق، فما ليس فيه مثال قط/ هو الذي نقول عنه إنه الهيولى. وعنده تشر في أنفسنا على المحرمان من كل صورة ينفيت كل مثال، إذا كان شأننا مشاهدة الهيولى.

فالأصل المدرك هنا الروح يبدو متخيلًا عما هو عليه، وليس المزوج في ذاته، إذ إنه أفدَم على إدراك ما ليس منه. ومثله حِسِّيٌّ مثل العين وقد تحوَّلت عن الثور لتدرك الظلمة، وكذا تُدركها في الآن ذاتها، يُتدرك للظلمة، أعملت الثور/ على أنها لن تُدرك الظلمة وهي معه. مع أنها من ناحية أخرى لا تقوى بدون الثور على أن تُدرك الظلمة بل على ألا تُدركها؛ وبذلك يتم لها أن تُدرك الظلمة بقدر ما تستطيع إلى الأمر سيلاً. وهكذا من الزوج: إنه يدع في باطنه موره الخاص ويُهمله، وكأنه يخرج من ذاته فيقبل إلى ما ليس منه بدون أن يسحب معه نوره؟ فيُفعل ويُكَيَّف بما هو في قبض ذاته/ حتى يدرك ما هو في قبضه.

١٠ هذا وحسبنا بما قلنا من ذلك. والآن، كيف تكون الهيولى شريرة، ما دامت لا كيف لها؟ يقال فيها أنها بلا كيف بمعنى أنها في حد ذاتها ليس لديها شيء من تلك الكيفيات التي تُقبلها والتي تكون منها كما يكون المحمول من الحامل، ولكن لا بمعنى أنها ليس لها حقيقة قط. وإذا كان لها حقيقة، فما الذي يمنع هذه الحقيقة/ من أن تكون شريرة ولكن لا بمعنى أنها شريرة، وتُوصف بكيف؟ سيما أن الكيف هو ما يُقال، وفقاً له، في أمر آخر غيره، إنه بكيف: فالكيف إذا عرض، وهو ما يحل في غيره. أما الهيولى فليست في غيرها بل هي الحامل، والعرض يحل فيها. فإذا لم يطرأ عليها الكيف، وهو من حيث حقيقتها عرض لها، قيل فيها إنها بلا كيف. ثم إذا كانت الكيفية نفسها في حد ذاتها بلا كيف، كيف يُقال في الهيولى إنها بكيف، وهي لا كيفية لديها؟ فعلى صواب نقول إنها بلا كيف وإنها شريرة. يُقال عنها إنها شريرة لا بسبب أن لها كيفية بل بسبب أن ليس لها كيفية. بحيث أنها لو كانت مثلاً لأضحى من المُحتمل أن تسمى شريرة، ولكن بيننا وبين الوثائق ما بين المُتناقضين.

١١ لكن الأمر الذي يكون في مُقابل كل مثال إنسا هو العدم، والعدم ما كان في غيره وليس له في حد ذاته قوام. ومن ثم إذا كان الشر في العدم، فالشر في ما هو مَعْدوم المثال ولا قيام له في ذاته مع ذاته. وإذا كان في النفس شر، فالعدم فيها هو الشر والرذيلة/ وليس أمراً يرد عليها من الخارج. هذا وإن في بعض الأقوال زعمًا يرمي إلى الهيولى نفيًا مُطلقًا، وفي بعض آخر تصوُّرها مَرجدة، لكن غير شريرة؛ فالواجب إذاً ألا يكتسب الشر من غير وجهه، بل أن يُجعل في النفس ويُعتبر على أنه غياب للخير. ولكن إذا كان العدم عدم مثال ما/ من شأنه أن يكون حاضرًا، فإذا كان عدم الخير في النفس، ولَّد الرذيلة فيها بمقتضى ما هو بتهية من حقيقته، وأصبحت النفس بعد ذلك لا خير فيها، ومن ثم لا حياة لها بالرغم من كونها نفسًا، وتسمى إذا هي النفس لا نفس لها ما دام لا حياة لها. ومن ثم ليست نفسًا مع أنها نفس حقًا. بل الواقع أنها

حيّة بحكم ما هي عليه حقيقتها، والحرمان من الخير لا يحصل فيها من علم الخير منبعها ما هي
 ١٥ في ذاتها: إنها لقائمة في هيئة الخير،/ ما دام فيها شيء من الخير وهو أثر المَروء، وليس الشرّ
 من طبعها. فليست إذا ما الشرّ هو أصلاً، كما أنّ ما هو الشرّ أصلاً لا يطرأ عليها عرضاً لأنّ الخير
 كلّ له ينفارقها.

١٢ وما حسى أن يكون لو لم نعتبر الزّداة والشرّ في النّفس عدماً مطلقاً من الخير، بل
 بعض العدم منه فقط؟ إذا كان ذلك كذلك، كانت النّفس حاصلة على بعض الخير ومعدومة
 من بعضه الآخر فتصبح مزيجاً من خير وشرّ ولا يلدو الشرّ خالطاً من كلّ خليط، فلا يكتشف
 ما هو الشرّ أصلاً بدون شائبة. فلذا فضلاً على/ أنّ الخير في النّفس من حقيقتها، أمّا الشرّ فهو
 عرض يطرأ عليها.

١٣ قد يتّوهم الشرّ في النّفس بمعنى أنّه عائق، كما يتّوهم للعين من حيث البصر. عند ذلك،
 يكون الشرّ، في رأي من يذهب إلى هذا القول، ما يولد الشرّ، وإذا فعل، فإنه هو شيء والذي
 يولده شيء آخر. وإنّ تكُن الزّداة إذاً عائقاً للنّفس، فإنّها تولد الشرّ ولكنها لا تكون هي الشرّ؛
 كما أنّ الفضيلة/ ليست الخير بل إنها شيء يساعد على تحقّقه. فإن لم تكن الفضيلة الخير
 فليست الزّداة للشرّ. ثم إنّ الفضيلة ليست هي الحُسن بالذات والخير نفسه، وبالتالي ليست
 الزّداة هي التّوجّه بالذات والشرّ نفسه. وقد قلنا أنّ الفضيلة ليست الحُسن والخير بالذات لأن
 ١٠ الحُسن والخير بالذات قبلها وفوقها/ فما وصلها من خير وحُسن إنّما وصلها بضرب من
 المُشاركة. وكما إنّ من يمتلئ من الفضيلة ويرتقي يتّوهم الحُسن والخير، فهكذا أيضاً من
 ١٥ يُنطلق من الزّداة ويهبط يتّوهم الشرّ نفسه مع الزّداة في بدايته: فللَّذي يُشاهد،/ تتّوهم له
 مُشاهدة الشرّ ذاته مهما يكن نوعها، أنا الذي صلوا في الشرّ تتّوهم له المُشاركة في هذا الشرّ
 بالذات. ذلك لأنّه حينذاك بنّام القول في «عالم السّخّ والتّشويه»، وإذا انعكس فيه هوى إلى
 «مرحل» الظلام. لأنّ النّفس إذا استرسلت استرسالاً تاماً وانتهت من الزّداة إلى مُنتهاها
 تجاوزت حدّ ما لديها من زّادة، بل تحوّلت من حقيقتها إلى ما هو غيرها وارتدّت إلى أسفل
 ٢٠ سافلين: فإنّها لتعمري زّادة على جانب من الإنسانيّة/ تلك التي لا تزال مع ما يُخالقها. لتَموت
 النّفس آننّج كما من شأن النّفس أن تموت؛ والموت لها، ما دامت غافضة في الجسد، أن تزداد
 انغماساً في الهيولى وإن تتركها منها البُطّة؛ فإذا انطلقت من الجسد بقيت مُنطرحة في الهيولى
 حتّى يتم لها أن تعود إلى الانطلاق مُعدّاً وتحوّل بشيء من نظرها عن «المرحل». وهذا ما
 ٢٥ ممس قوله «الندوم إلى منزل الأموات/ والثّوم فيه».

١٤] رُبُّ قَاتِلٍ يَقُولُ: إِنَّ الزَّادَةَ ضَعْفٌ فِي النَّفْسِ. فَإِنَّ النَّفْسَ الشَّرِيرَةَ سَرِيعَةُ الْإِنْفِعَالِ

وَالضَّعْفُ، تُدْفَعُ مِنْ شَرٍّ إِلَى شَرٍّ، وَسُرْعَانِ مَا تَسْتَوِيهَا الشَّهْوَةُ وَيَسْتَوِزُّهَا الْمَغْصَبُ؛ تَسْتَعِجِلُ أَحْكَامَهَا وَتَقْضِي طَوْعًا لِلتَّصَوُّرَاتِ الْغَامِضَةِ؛ / شَأْنَهَا شَأْنُ مُتَّجِعَاتِ الْفَنِّ أَوْ الطَّبِيعَةِ أَسْعَفَهَا

مَنْعًا، سُرْعَانِ مَا يَرْتَعَا الْقَرُّ وَالْحَزَنُ إِلَى الْبَلِي. فَمِنْ الْمُتَنَابِ إِذَا أَنْ نَبَحْتَ عَنْ ذَلِكَ الضَّعْفِ فِي النَّفْسِ، مَا هُوَ وَأَبْنُ أَصْلِهِ؟ ذَلِكَ لِأَنَّ ضَعْفَ النَّفْسِ لَيْسَ مِثْلَ ضَعْفِ الْأَجْسَادِ؛ لَكِنْ كَمَا أَنَّ

الضَّعْفَ هُنَا عَجِزٌ عَنِ الْعَمَلِ / وَاتِّقِيادٌ إِلَى الْإِنْفِعَالِ، فَيَهْلِكُ الْمَعْنَى أَيْضًا تُسْتَعْدَمُ تَسْمِيَةُ الضَّعْفِ هُنَاكَ لِمَا بَيْنَ الْعَرَفَيْنِ مِنْ تَنَابَسٍ؛ إِلَّا إِذَا كَانَ سَبَبُ الضَّعْفِ فِي النَّفْسِ كَمَا فِي الْجِسْمِ يَمُودُ إِلَى

أَصْلٍ وَاحِدٍ هُوَ الْهَيُولَى. لَكِنْ لَا يَهْ مِنْ مَعَالِجَةِ الْأَمْرِ عَنْ كِتَابٍ لَتَبَيَّنَ سَبَبُ مَا تُسَمِّيهِ ضَعْفَ النَّفْسِ. فَإِنَّ الَّذِي يَجْعَلُ النَّفْسَ ضَعِيفَةً لَيْسَ الْكثَافَةُ أَوْ الثَّقَافَةُ، وَلَيْسَ الْهَزَالُ أَوْ السَّهْوَةُ، وَلَا

مَرَضًا كَالْحُمَّى. ثُمَّ لَا يَهْ لَضَعْفٍ فِي النَّفْسِ مِثْلَ هَذَا الضَّعْفِ مِنْ أَنْ يَكُونَ حَتْمًا إِمَّا فِي النَّفْسِ الْفُتْرَاقَةِ وَحْدَهَا، وَإِمَّا فِي النَّفْسِ الْفَاتِمَةِ فِي الْهَيُولَى، أَوْ فِي هَلَاكِهَا وَمَيِّتًا مَعَهَا. وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي

النَّفْسِ الْمُتَفَصِّلَةِ عَنِ الْهَيُولَى إِنْصِلَافًا تَامًا - لِأَنَّهَا جَمِيعًا طَامِرَةٌ خَوَاتُ أَجْنَحَةٍ وَبَالِغَةٌ مِنَ الْكَمَالِ مُنْتَهَاهَا؛ / كَمَا قِيلَ، لَا يَمْسِكُهَا عَنِ الْعَمَلِ شَيْءٌ - فَهُوَ بَاقِي أَيْ لَضَعْفٍ فِي النَّفْسِ

الَّتِي مَوَّتَ غَيْرَ طَامِرَةٍ وَلَمْ تُطَامِرْ؛ وَالضَّعْفُ عِنْدَهَا لَيْسَ فِيمَا سَلَبَتْ مِنْ شَيْءٍ بَلْ فِيمَا حَصَلَ فِيهَا مِنْ أَمْرِ دَخِلَ عَلَيْهَا، مِثْلَ حُصُولِ الْبَلْغَمِ أَوْ الْمَرَّةِ فِي الْجِسْمِ. هَذَا وَإِذَا أَدْرَكْنَا بِالذِّمَّةِ

اللزامة عَلَى الْمَوْجِهِ الْأَنْسَبِ سَبَبَ هَيُولِ النَّفْسِ، / إِنْصَحَ لَنَا الْمَطْلُوبُ وَهُوَ ضَعْفُ النَّفْسِ. إِنَّ الْهَيُولَى فِي عَالَمِ الْأَحْيَانِ النَّفْسِ أَيْضًا فِيهِ، وَإِنَّ لِكُلِّهِمَا حَيْرًا وَاجِدًا. فَلَيْسَ ثَمَّةَ حَيْرٍ لِلْهَيُولَى

يَخْتَلِفُ عَنْ حَيْرِ النَّفْسِ، (كَأَنَّ يَكُونُ حَيْرُ الْهَيُولَى عَلَى الْأَرْضِ وَحَيْرُ النَّفْسِ فِي الْهَوَاءِ) بَلْ إِنَّ حَيْرَ النَّفْسِ / يَكُونُ مُفَارِقًا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْهَيُولَى. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّهَا لَيْسَتْ مُتَّحِدَةً بِالْهَيُولَى،

أَيَّ لَمْ يَحْدُثْ أَمْرٌ وَاحِدٌ مَرْتَبٍ مِنْهَا وَمِنْ الْهَيُولَى، أَيْ أَنَّهَا لَمْ تُصْبِحْ فِي الْهَيُولَى كَالْمَحْمُولِ فِي الْحَامِلِ؛ بِذَلِكَ تَقُومُ الْمُفَارَقَةُ. لَكِنْ لِلنَّفْسِ قُوَى عَدِيدَةٌ: فَإِنَّ لَهَا لَوْلًا وَوَسْطًا وَآخِرًا؛ فَتَحْضُرُ

الْهَيُولَى وَكَأَنَّهَا تُثَلِّجُ عَلَى النَّفْسِ / تَتَحَمُّ ذَلَّتْهَا فِيهَا وَتُثَقِّلُهَا سَاعِيَةً فِي أَنْ تُنْقَلِ إِلَى صَمِيمِهَا. وَلَكِنَّ الْبَهْرَ كُلَّهُ مَقْذُوفٌ هُنَا، وَمَا فِيهِ نَاحِيَةٌ فَهْ لَيْسَ لَهَا مِنَ النَّفْسِ نَصِيبٌ. فَتَبْطِطُ الْهَيُولَى

تَحْتَ النَّفْسِ وَتُسْتَضْفِي بِهَا وَلَكِنَّهَا لَا تَقْوَى عَلَى قَبُولِ الْأَصْلِ الَّذِي يَهْ تَسْتَضْفِي، لِأَنَّهُ لَا طَاقَةَ لَهُ

بِهَا مَعَ كَوْنِهَا حَاضِرَةً، بَلْ أَنَّهُ لَا يَرَاهَا لِأَنَّهَا شَرِيرَةٌ. / عَلَى أَنَّ الْإِشْمَاعَ وَالْتَوَرُّ الْوَارِدَ مِنْ ذَلِكَ الْأَصْلِ، نَخْطِطُ بِهِ الْهَيُولَى فَتُظْلَمُ وَتُضْحَقُ. فَوَيْ اللَّيِّ اتَّاحَتْ لَهُ أَنْ يَدْخُلَ عَالَمَ الصَّيْرُورَةِ

وَكَانَتْ السَّبَبُ فِي قُدُومِهِ إِلَيْهَا. ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْلَا حُضُورُهَا، لَمَا أَقْبَلَ. هَذَا هُوَ هَيُولِ النَّفْسِ وَهُوَ أَنْ تُثَقِّلَ هَكَذَا إِلَى / الْهَيُولَى وَأَنْ تَضَعِفَ لِأَنَّ كُلَّ قَوَاهَا لَيْسَتْ حَاضِرَةً لَتَنْهَضَ بِأَعْمَالِهَا: إِنَّ

الْهَيُولَى تَقِفُ حَائِلًا بَيْنَ تِلْكَ الْقُوَى وَبَيْنَ حُضُورِهَا إِذْ أَنَّهَا تُشْغَلُ بِالْحَيْرِ الَّذِي كَانَ لِلنَّفْسِ وَكَأَنَّهَا

نملؤه عليها. فقد اختلست الهيولى اختلاصًا ما يُلذنها وجعلته شرًا إلى أن يستعيد قوامه ويعتمد إلى الارتقاء نحو أصله.

٥١ فالهيولى إذاً هي سبب ضُحف النفس وردائها. إنها هي الرُديئة/ لَوْثًا وهي الشرُّ أصلًا. وإذا كانت النفس ذاتها لتكوّن الهيولى بعد انخيلها بها، وإذا كانت لتتصل بها وتُصَبِّح شريرة بدورها، فإنّ الهيولى بحضورها إنّما هي التي كانت في كلّ ذلك الأصل والسبب. فإنّ النفس لم تكن لتتسلّك في انسياق التكوين لو لم تتقبل، بسبب حضور الهيولى، التكوين ذاته في ذاتها.

١٥ **رُؤْبٌ قَائِلٌ يَقُولُ:** ليست الهيولى عينا من الأعيان. حيث لا يذ من الرجوع إلى أقوالنا في الهيولى عن ضرورة إثبات قولها؛ وقد قيل هناك في الأمر أشياء كثيرة. وإذا قال قائل إنه ليس في الأعيان شرٌّ قطّ، نَحْتَم عليه أن يتنفي الخير أيضًا، ويُسقط من عالم الأشياء كلّ غاية يهدف إليها. / ومن ثم فلا رغبة أيضًا ولا تقور ولا عُرفان. فالرغبة رغبة في الخير، والتقور تقور من الشرِّ، والمُعرفان فطاعة لتناول الخير والشرِّ معًا، وهي خير أيضًا. فلا يذ إذاً من وجود خير ولا يذ من أن يكون خالصًا لا تشوبه شائبة، ثم يلي ما هو مزيج من شرٍّ وخير. ومهما لزماد جانب الشرِّ في هذا المزيج، صار هو أقرب إلى ما ينطوي عليه الشرُّ الكامل، ومهما قل فيه جانب الشرِّ، وبقدر ما يقل، مال إلى الخير. فما حسي أن يكون/ الشرُّ إذاً عند النفس؟ أو ما عساه أن يكون عند نفس لم تتصل بفطرة دون فطرتها؟ عند ذلك لا وجود لشهوة ولا ألم يقابلها، ولا غضب ولا خوف قطّ. فالخوف خوف على المرئب أن يتلف، والألم والوجع عند إيلانه. أمّا الشهوة ففي مُقابل ما يُحدث اضطرابًا في مزاج المرئب، أو في مُقابل ما يدتر له علاجًا حتى لا يضطرب. / أمّا الأوهام والخيالات فصدمة من الخارج تُصيب النفس في جانبها الأصمّ، وهي تتلقى هذه الصدمة بما كان منها غير قابل للتقسيم. ثم إنّ الآراء الكاذبة تنتهي إلى النفس إذا خرجت عن حقيقة ذاتها؛ وإنّها لتضلّ ذلك/ إذ تكون غير طاهرة. أمّا الرغبة التي توجه النفس نحو الزوج أمر آخر واجب النفس أن تجتمع به وحده، وأن تترطد فيه، فلا تسيل بعد ذلك إلى ما هو الذنون. أمّا الشرُّ فلا يكون شرًا قائمًا وحده على حاله، بفضل قوة الخير وحقيقته. فإنه إن يظهر حتمًا، فموتقًا بيجال الحسن/ - كالأسير مُكبَلًا بالأدب - يُحجب بها حتى لا يبدو للآرياب بما هو عليه في ذاته، وحتى يسع الناس ألا يشاهدوه دانتما وهو كذلك، بل كلّما شاهدوه باثروا فيه آثار الحسن فيبتكرون.

الفصل التاسع

(١٦)

في الانتحار المباح

لا نطلق النفس قهرًا حتى لا تُعصرف مطرودة، ولأنا انصرفت وهي لا يزال يملكها شيء ما؛ حتى إذا انصرفت كان الانصراف حيتذ هو الانتقال إلى مقام آخر. بل الرأي أن تتمهل وتبلى حتى ينفك الجسد عنها بكامله، فلا تظال آنذاك في حاجة إلى تبذل مقام بمقام؛ بل تكون قد أصبحت بكاملها خارج الجسد.

- وكيف ينفك الجسد؟

- عندما لا يَبقى من / النفس ناحية تُصَل به، إذ أنه لا يقوى هو علو أن يربطها به بعد فلهذا الثناسي المُحكَّم الذي كان يملكه من امتلاكها.

- وإذا عمد بعضهم إلى طُرق غير طيبة، الغاية منها إتلاف الجسد؟

- فإنه عمد إلى العنف، وهو الذي ظلم ذاته وانصرف، وليس الجسد هو الذي أطلق

١٠ للنفس سبيلها. وإذا فعل، فليس بدون اتعمال، بل بدافع السأم أو الغم أو الغضب، فالامتناع/ عن هذا الفعل واجب.

- وإذا أحسن من نفسه يواحد المجنون؟

- هذا أمر قلبي يصيب المجتهد. ولكن إذا وقع على كل حال، فإن الانتحار عندئذ أمر

من الأمور القاهرة يلجأ إليه للحال التي يمترون بها، ولا يُراد في حد ذاته. فإن تناول السموم

١٥ انصرف النفس ربما لا يكون لصالح النفس. / وإذا قُدِّر لكل إنسان أجلٌ محدود، فإن استعجاله

ليس بلاتق، إلا لأمر قاهر، كما ذكرنا. فضلًا على أن المقام في العالم الأعلى يكون وفقًا

للحالة التي انطلقنا عليها: فالواجب ألا نتطلق ما دام ثمة مجال للاستزادة من التقدم

المُتواصل.



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

المجلد الثاني



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

التاسع الثاني

فهرس التاسع الثاني

١١٥	في العالم :	(٤٠)	الفصل الأول
١٢٢	في الحركة الدورية :	(١٤)	الفصل الثاني
١٢٦	فيما إذا كان للنجم فعل :	(٥٢)	الفصل الثالث
١٣٩	في الهيئتين :	(١٢)	الفصل الرابع
١٥٢	في معنى القول «بالقوة وبالفعل» :	(٢٥)	الفصل الخامس
١٥٧	في الكيف وفي الأمثل :	(١٧)	الفصل السادس
١٦١	في امتزاج الأجسام بعضها ببعض امتزاجاً كلياً .. :	(٣٧)	الفصل السابع
١٦٤	لماذا تظهر الأشياء صغيرة إذا بُعِثت ؟ :	(٣٥)	الفصل الثامن
	الإفسطيون، رفاً على الذين يلعنون أن صانع	(٣٣)	الفصل التاسع
١٦٦	المالم شرير وأن العالم شر :		



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و اطلاع‌رسانی

الفصل الأول

(٤٠)

في العالم

- ١ إذا قلنا أن العالم قديم بحسبه، كان أولًا ولن يزول، ولستنا ذلك إلى إرادة الله، فإن قولنا قد يكون صائبًا، ولكن لا نجد قط منه وضوحًا. ثم إن تحول بعض العناصر إلى بعض، والفساد الذي يمتري المعبون على الأرض/ مع بقاء الأصل التوحي، كل ذلك يقضي أن يكون الأمر هكذا من الكل؟ وما دام الجسم لا يستقر على حال بل هو دائمًا يجري، فإن الإرادة الزبانية لا تقوى على حفظ الأصل التوحي الواحد عند هذا وعند ذلك، ومن ثم لا تؤمن البقاء للوحدة عددًا، بل للوحدة من حيث النوع. وبعد، لماذا لا يتوافر البقاء لما على الأرض إلا وفقًا للنوع، بينما يتم لما في السماء وللسماء ذاتها مع كل أمر على أفرادها؟ فإذا سلمنا بأن عدم لساده يعود إلى أنه يحتوي كل شيء، فلا شيء قبله يتحول إليه، ولا شيء يطرأ عليه من الخارج فيقوى على إزالته، كانت نتيجة تعليلنا هذا أننا نسلم/ بأن الكل هو الذي لا يفسد. أما الشمس والكواكب الأخرى في ما هي عليه، لتكونها أجزاء في اعتقادنا، وتكون كل منها ليس هو الكل، فإن تعليلنا لا يصدق عليها بأنها باقية على الثمر كله، بل الوجه أنها لا يتم لها البقاء إلا من حيث الأصل التوحي، مثلما هو الأمر في النار وما إليها لا بل في العالم ذاته بأسره. / فإذا كان لا يفسد شيء من الخارج، بل كانت أجزأه يفسد بعضها بعضًا، كان السداد حاصلاً له دائماً، فما من شيء حيث لا يمنع من أن يبقى بأصله التوحي هو وحده، فتنظر حقيقة الجوهرية سارية باستمرار وينتفي أصله التوحي من غيره، / فيتم عليه حيواناً كلياً ما يتم على الإنسان والجماد وما سواهما: فإن ثمة دائماً إنساناً وجماداً، ولكن ليس الإنسان الفرد ذاته ولا الجماد الفرد منه. فلا يتغير البقاء على جزء من الكل، مثل السماء، وفسد ما على الأرض، بل يكون الكل على السواء ولا خلاف إلا في مدة الزمن، فلا بأس أن يكون/ ما في السماء أطول أمداً. وإذا إتقنا على أن البقاء كذلك للكل ولا أجزاءه، خفت جانب الإشكال في ملهيتنا؛ لا بل تكون قد زعمنا كل إشكال إذا ثبت لدينا أن الإرادة الزبانية قادرة، والأمر على ذلك الوضع، على أن تحفظ للعالم كله بقاءه. / أما إذا قلنا أن البقاء يحصل لهذا الشيء لو ذلك كما هو في قدره، فلا بد من أن ثبت

أيضاً أن الإرادة قادرة على القيام بعمل هذا الأمر، فضلاً على أننا ما نزال أمام الإشكال التالي: لماذا يكون بعض الأشياء كذلك، وبعضها الآخر على خلاف ذلك؟ بل فیتَم له البقاء من حيث الأصل التوحيّ فقط. ثم إن الأمور الجزئية في السماء كيف تكون في حدود دَوَانِها، فإنه كما تكون هي، كذلك يكون الكل. /

٢ وإذا وضعنا الآن بالرأي التالي وثقنا: إنَّ للسماء ولكل ما فيها البقاء بحسب الفردية، أما لما تحت تلك القمر، فبحسب الأصل التوحيّ، وجبت إقامة التّكليل على أن ذا الجسد كيف يكون فرداً في ذاته بالمعنى الخاص، فيبقى هو هو، ثابت الحال، مع أن من شأن الجسد أن يجري/ أبداً ويتغلب؟ لماذا ما يذهب إليه كل باحث في الطّبيعة، وأفلادون نفسه، ليس فقط في ما يختص بالأجساد على مختلف أنواعها، بل في ما يختص بالأجسام السماوية أيضاً. فإنه يقول: كيف تكون الجسديّات والتمزيّكات باقية دون تغيير، ثابتة دائماً هي هي على حالها؟ إنه ولا شك مُعقّد في كل ذلك/ مع هرقليطس الذي قال: إنَّ «النفس نفسها في تكوّن دائم». وليس في ذلك إشكال فُط على أرسطو إذا ما ثبت قوله في الجسم الخامس. ولكن إذا لم يكن ذلك الافتراض ثابتاً، وإذا كان جسم السماء مؤلفاً من العناصر نفسها التي يتألف منها ما يحيا على الأرض/ فكيف يتم له البقاء التّردديّ، بل كيف يتمّ للشمس وللأمور الأخرى في السماء وهي كلها جزئيّات؟ وما دام كل شيء مؤلفاً من نفس وجسم، فإنّ السماء، على افتراضها باقية يتكلم الفردية العددية، إنما هي باقية إنما بفضل الطرفين المؤلّفين منها، وأما بفضل أحدهما، النفس أو الجسد. فمن سلّم بأن الجسم هو الذي لا يمتدّ به الفساد، إعتبره في غناه عن النفس ليكون كذلك، أو في غناه عن أن يتحدّ بالنفس دائماً ليثبت كائناً حياً. أما الذي يذهب إلى أن الجسم في ذاته فاسد، فعليه الشّمي ليثبت أن وضع الجسم ذاته لا يتنافى مع الجمع بينه وبين النفس، ولا مع دوام هذا الجمع، / لأنه ليس شئ تناقض بين المتصرّفين المتألفين طبعا، بل إنَّ شأن الهيرقلي حينذاك أن ثلثي طائفة المشرّد من الشكوك قائما في اكتماله.

٣ فإن قيل كيف تتصاغر الهيرقلي وجسم الكون التّكليّ على تأمين خلود العالم وهو أبداً في تجري مستمر؟ قلنا: فتمم إنه يجري، ولكنّه لا يجري إلى الخارج. فإذا كان يجري في ذاته ولا يخرج منه، فإنه باقى هو هو، لا زيادة فيه ولا نقصان منه؛ بل لا يتحركه الهزَم. والشّاهدة تدلّ على أن الأرض باقية دائماً/ على شكلها وحجتها منذ الأبد، كما أن الهولاء لا يتقطع ولا الماء أيضاً، ثم إنَّ ما يتم بين كل ذلك من تغييرات لا يحدث تبديلاً قط في حقيقة الحيوان التّكليّ. ونحن! إنّا لمي تحوّل مستمرّ بما يدخل فينا وما يخرج منا، ثم إنَّ كلّاً مع ذلك يبقى رديّاً من

- ١٠ الزَّمَنَ. / أمّا العالم، فليس يخرج منه شيء، وليس في حقيقة جسمه سُور من للجمع بينه وبين النفس بحيث يكونان مَاحِوِلًا يَبْقَى دائماً هو هو. إنّ القار حادثةً طَبِيعًا وسريعةً لأنّها لا تَبْقَى ههنا، والثَّرَاب كذلك، لأنّه لا يَبْقَى في جهة فوق. فلا نَمْتَقِدَنَّ أنّ الفكر، إذا أصبحت حيث يجب أن تُفَنّد، فاستقرّت بذلك وقُتبت في محلّها الخاصّ / لا تُحاول اللّكت عن الصّعود أو الهبوط. ١٥ ولكنّها لا سبيل لها إلى أعلى ما انتهت إليه إذ أنّه لا فوق فوقها بعد ذلك، ثمّ ليس من طبيعتها أن تُتَجّه إلى تحت. بَقِيَ عليها إذا أن تُتَقاد راضيةً ولأنّ تُطالوع ما ولدت فيها النفس من جاذبيّة فطريّة إلى الحياة الطّبيعيّة فتجول في النفس حيث الحُسن والجمال. فتُطَمَنّن ولا تُخشِن عليها ٢٠ الهبوط / : فإنّ حركة النفس الدّوريّة تستدرك كلّ ميل، وهي قابضة عليها مُسَكّة بها. وإذا لم يكن لديها من يُلْفَه ذاتها ما يدفع بها إلى ما تحت، فإنّها تبقى بخير مُقاومة. لهذا وإنّ العناصر التي يَقدِّم بها كياننا تُسبِّك في الصّورة دون أن تُقوى بعضها على القماسك مع بعض، فيقتضي ٢٥ جهازنا عناصر أخرى غريبة عنه، حتّى يَبْقَى / أمّا العالم فلا يخرج شيء منه، فليس بحاجة إلى غلّاه. فإذا انطلعت نار في السّماء، وانفجرت منها، لم يكن بدّ من إشعال نار أخرى؛ وإذا حدث لأمر آخر أن يجري ويخرج من مُثالك، فلا بُدّ أيضًا من شيء غيره يحلّ محله. على أنّ الحيوان ٣٠ الكبّيّ لن يَبْقَى هو هو على ذاته إن كان الأمر كذلك وما دام على هذه الحالة. /

- ٤ ولكن ما هوذا الآن موضوعُ ينبغي أن يُعالج في ذاته، لا على أنّه لازم لما نحن في صدده؛ الواقع أنّه يجب أن تُبحث فيما إذا كان شيء يجري فيزول من السّماء بحيث تكون الأمور السّماويّة في حاجة إلى ما يسدّ مسدّ الغذاء، أو لأنّ تلك الأمور تُضَيِّط ضبْطًا واحدًا، فَبْقَى على ما هي في حقيقتها ولا تُطالب بخسائر قطّ. أو تكون هناك التّكرواحُدها؛ أو تكون نارٌ بقدر راجع، / تُشَفّوخة بمناصر أخرى، فيسكها المُتَنَصِّر المُتَغَلَّب فَبْقَى مُعَلّقة مُرتفعة. فإذا ما أدخلنا في اعتبارنا الأمل الأعظم، أصنيّ النفس، مع أجسام الفلك، وهي من الطّهاراة على ما هي ومن الفضل بِنِعْمَةِ المُطَلّق - (فإنّ الطّبيعة في الحيوانات الأخرى أيضًا، تُختلر أفضل ما يكون للأعضاء الرّئيسيّة من مُلك الحيوانات) - كان مَدْعينا في خلود / السّماء مُدْعيًا ثابت الأسس قويًا. يقول أرسطو بحثًا: إنّ المُلهيب ضُرب من المُقلّوه، وهو نارٌ أفرطت في اضطرارها؛ أمّا ٥ النار في السّماء فهي مُساوية وقيّدة، مُساوقة مع طَبِيع الكواكب. فكيف يُنْثَل من النفس، وهي الأصل الأعظم الَّذِي يلي فضلًا، بإمكاناته العجيبة، أفضل ما في الأمور؟ - أقول: كيف يُنْثَل منها / شيء مِمّا تَمّ فَبْقَطَ فيها قِصَص إلى اللّيس؟ والقول بأنّها ليست أشدّ من كلّ رابط، ١٥ على كَرَن أصلها من الله مُباشرة، قولٌ ذي جهل بالأصل الَّذِي يحضّ كلّ شيء. فمن الحماقة أن تكون قد استطاعت حفظ السّماء رَدحًا من الزّمن، ثمّ ولا تُقوى على أن تُفعل ذلك دائمًا. / ٢٠

وكان ما تم لها على المُنْقِطِرتِ من الضَّبْطِرتِ إنما تمَّ قَلْبَرَا، وكُلَّما ما هو بالطَّبْعِ غير ما هو قائم حَقًّا في طبيعة الكلِّ وفي حسن إنظامها، لو كانَّ ثَمَّة ما في وَسْمِه أن يَطْبُش بِالوَضْعِ الزَّاهِنِ يَتَدَكَّهُ دَكَّا ويَتَلَفِ التَّنْسِ في حَقِيقَتِها كما تَتَوَضَّحُ التَّوَلُّدُ والمَمْلَأكُ إلى لو كاتِها.

١٥ هَذَا وَإِنَّ إِنْشَاءَ الْإِلَهِيَّةِ - وقد سبق/ الدَّلِيلُ على إحْصائِها - كَفِيلٌ بِمَا سَوْفَ يَتَمُّ. ولَمَّا ذَا نَأْتِي سَاعَةً لَا يَكُونُ فِيهَا شَيْءٌ؟ فَإِنَّ العَنَاصِرَ لَا تَبْلَى مِثْلًا يَبْلَى الحَطْبُ وما إِلَيْهِ / ولئن كانت باقية لِتَبْقَى الكُلُّ. وحَتَّى لو أَنَّها كانت في تَبَدُّلٍ مُسْتَمَرٍّ، فَإِنَّ الكُلَّ يَبْقَى لِأَنَّهُ يَبْقَى عَلَى ما هو في أَصْلِ التَّبَدُّلِ. أَمَّا قَوْلُهُ/ التَّنْسُ فَقَدْ نَبَتْ لَهَا أَمْرٌ بِاطِلٍ لِأَنَّهُ رِعايَةُ الكُلِّ لَا وَضَبٌ فِيهَا وَلَا قُطْلٌ. وإذا كان الفناء مُصِيرٌ كُلَّ جَسَدٍ، فَلَا تَتَحَوَّلُ التَّنْسُ قَطَّ إلى غير ما هي عليه.

٥ ولكن كيف تَبْقَى الجُزْئِيَّاتُ في السَّمَاءِ ثُمَّ لَا تَبْقَى العَنَاصِرُ مِمَّا والحيوانات؟ يقول أفلاطون: «أَمَّا الْأَوَّلَى فَأَنَّهَا مِنْ اللَّهِ، وَأَمَّا الْحَيَوَانَاتُ مِمَّا فَمِنْ الْأَرْبابِ الَّذِينَ انْبَلَقُوا مِنْ اللَّهِ: وَإِنْ مَا يَنْبَغُ عَنْ اللَّهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَمْتَرِيهِ الْقَصَادَةُ. وَهَذَا يَعْنِي/ أَنَّ التَّنْسَ السَّامِيَّةَ تَلِي الصَّانِعَ فَوْزًا، كما هو الْأَمْرُ فِي تَقْوَسَاتِهَا أَيْضًا؛ ثُمَّ مِنَ التَّنْسِ السَّامِيَّةِ يَنْبَغُ انْعِكَاسُ وَكَاالِهِ يَجْرِي مِنَ الْأُمُورِ الْعُلَوِيَّةِ إِلَى الْأَرْضِ فَيُحْدِثُ فِيهَا الْحَيَوَانَاتِ. وَإِنَّ قَسَمًا مِثْلَ تِلْكَ التَّنْسِ إِذَا أَلَمَّا هِيَ نَسْخَةُ لِلنَّفْسِ السَّامِيَّةِ، لَا تَقْوَى عَلَى الْإِحْدَاثِ لِأَنَّهَا تَسْتَعْمِلُ أَجْسَادًا حَكِيمَةً الشَّانِ، / ولأنَّها في المَقَامِ الْأَسْفَلِ، فَضَلًا عَنْ أَنَّ مِنْ طَبْعِ المَعَادَةِ الَّتِي تَعْمَدُ إِلَيْهَا لِلتَّرَكِيبِ أَلَّا تَبْقَى؛ فَلَا غُرُوبَ إِنْ كَانَتْ الْعَبَرَاتُ مِمَّا حَاجِزَةٌ عَنِ الْبَقَاءِ، وَإِنْ كَانَتْ الْأَجْسَادُ مِمَّا لَا يُحْكَمُ ضَبْطُهَا مِثْلًا يُحْكَمُ فِي السَّمَاءِ، إِذَا أَنَّ السِّيَادَةَ الْمُبَاشِرَةَ فِيهَا لِلنَّفْسِ غَيْرِ التَّنْسِ السَّامِيَّةِ. أَمَّا إِذَا كَانَتْ السَّمَاءُ كُلُّهَا بَاقِيَةً حَقًّا، / فَبَاقِيَةٌ لْجُزْأِهَا أَيْضًا، لَعَنِي الْكَوَاكِبُ الَّتِي فِيهَا: وَإِلَّا فَكَيْفَ تَبْقَى هِيَ، وَلَا تَبْقَى أَجْزَاؤُهَا؟ أَمَّا مَا تَحْتَ السَّمَاءِ فَلَيْسَ مِنْهَا؛ وَإِلَّا لَمَا انْتَهَتْ السَّمَاءُ إِلَى الْقَمَرِ. وَأَمَّا نَحْنُ فَجُزْأُهَا مِنَ التَّنْسِ الْمُتَعَمِّدَةِ مِنَ الْأَرْبابِ الَّذِينَ فِي السَّمَاءِ وَمِنَ السَّمَاءِ ذَاتِهَا؛ / وَبِمُقْتَضَى هَذِهِ التَّنْسِ ثُمَّ الْجَمْعُ بَيْنَ وَبَيْنِ أَجْسَادِهَا؛ ذَلِكَ لِأَنَّ لِلتَّنْسِ الْأُخْرَى، الَّتِي بِمُوجِبِهَا نَحْنُ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ جِلَّةً إِيَّائِنَا، بَلْ هَلَّةٌ كَوْنًا بِغَيْرِ. فَالْوَقْعُ أَنَّهَا تَأْتِي بَعْدَ تَكْوِينِ الْجَسَدِ، وَهِيَ فِيهَا الْفَقِيلُ مِنَ التَّعَمُّلِ الَّتِي يَدْعُمُ إِيَّائِنَا.

٦ فَلَمَّا نَدَّ الْآنَ إِلَى تَحْتِهَا فِيمَا إِذَا كَانَ فِي السَّمَاءِ نَارٌ قَطَطٌ، وَإِذَا كَانَ شَيْءٌ يَجْرِي مِنْهَا، وَإِذَا كَانَتْ نَحْتِاجَ إِلَى غَلَاةٍ. إِنْ تِمَاسُوسٌ يَأْتِي إِلَى صُنْعِ جَسَمِ الكُلِّ مِنْ قُرْبَابٍ وَنَارٍ - مِنْ نَارٍ حَتَّى يَكُونُ مَرِيًّا وَمِنْ قُرْبَابٍ حَتَّى يَكُونُ جَامِدًا - فَيَدُلُّهُ، نَاتِجًا عَنْ ذَلِكَ، أَنْ يَصْنَعَ كُلَّ كَوْكَبٍ مِنَ الْكَوَاكِبِ مِنْ نَارٍ، لَا كَلَّةَ بَلْ مَعْظَمُهُ، / إِذْ أَنَّ الظَّاهِرَ فِي الْكَوَاكِبِ أَنَّهَا مِنَ الْجَوَامِدِ. وَلَرُبَّمَا

كان من الأمر على صواب، لأن عند أفلاطون ما يساعد على تأييد هذا الرأي بالاحتمال. وهو
 أن إذا ما عمدنا إلى مُعطيات الإحساس، إدراكًا بالبصر وبالمس، بدا لنا الكوكب نازًا مُعظمه
 ١٠ أو كله؛ أما عند من يُشاره بالعقل، فإن فيه أيضًا ثَرابًا طالما أن الجرامد ليست جوامد بدون
 ثَراب. وهل هو في حاجة إلى الماء والهواء؟ أما أن يكون ماء في نار بثلث القدر فمُحال؛ وأما
 الهواء، إذا كان، فإنه يتحول إلى النار. بل إذا اقتضى جامدات في وَجْه طَرَفَيْن أن يكون بينهما
 ١٥ وسيطًا، فليس من الواضح أن يجيء الأمر كذلك في الطَّبِيعَات؛ ذلك أننا نستطيع أن نخرج
 ثَرابًا بماء بدون حاجة إلى وسيط قط. وإذا قيل: فإن العناصر الأخرى إنما كانت في الثَراب وفي
 الماء، فلربما كان لهذا القول معنى ما؛ ولكن قد يردُّ عليه بأن تلك العناصر ليست هنا
 ٢٠ للجمع/ بين المتألفين. فإذا قيل أيضًا: «لقد تمَّ الجمع بين الطرفين، لأن في كل منهما كل
 العناصر». عند ذلك، لا بد من النظر فيما إذا لم يكن الثَراب يَرى بدون نار، وإذا لم تكن النار
 جامدة بدون ثَراب؛ وإذا كان ذلك كذلك، فالوجه أنه ليس لشيء حقيقة في حد ذاته، بل كل
 شيء مزيج، وإنما يُعرف بالأصل الزاجج فيه. ثم يقال أيضًا أن الثَراب لا يمكن أن يكون
 ٢٥ مُماسكًا بدون وطوبى، فإن وطوبى الماء للثَراب ليزاق. ولكن إذا سلمنا بأن الأمر كذلك،
 كان من المُحال أن نقول في شيء أنه له بذاته إثنية ما، ثم لا نعرف لهذا الشيء بالتمام مع ذاته في
 حد ذاته، بل مع ما سواه من الأمور الأخرى، ما دام الشيء لم يكن وحده شيئًا. فكيف تكون
 ٣٠ حقيقة الثَراب، ويكون أمر من شأنه أن يصبح ثَرابًا، ما دام جزء الثَراب لا يكون ثَرابًا/ إلا إذا
 تخلله ماء يتم به الالتصاق؟ فما عسى أن يلتصق الماء ما دام ليس ثمة قدر من ثَراب يلتصق بعضه
 ببعض فيخرج الكلَّ المنفصل؟ وإن يكن الثَراب، أيًا كان قدره، فإن ثمة بالطبع ثَرابًا دون ماء
 حطًا. وإلا لما كان شيء يلتصق الماء. والهواء أيضًا، لسأذا يحتاج إليه حفة الثَراب حتى يكون
 ٣٥ يانيتها،/ وأهني الهواء الذي لا يزال يانيتها في ما هو عليه ولما يتحول. أما النار فلم يذهب أحد
 إلى اثرائها لإثنية الثَراب، بل لكي يَرى هو وغيره أيضًا. فقد قُطِب لنا الموافقة على أن
 ٤٠ الإبصار إنما يكون بواسطة النور، فلا يُشكَّ أن الظلام يَرى، بل أنه لا يَرى، كما أن/
 الصمت لا يُسمع. ولكن حضور النار في الثَراب ليس ضروريًا، فالنور يكفي؛ إن التلجج
 والأجساد الشديدة برودتها تسطيع سطعًا بدون نار. على أنه رُبَّ قائل يقول: مولكتها كانت
 في تلك الأشياء فأكسبتها نورًا قبل أن تُنادوها. ثم ترد مشكلة الماء فيها إذا لم يكن ماء ما لم
 ٤٥ يُصَّب شيئًا من الثَراب. أما الهواء، فكيف يقال/ أن فيه شيئًا من الثَراب، وهو مانع؟ أما فيما
 يختص بالنار، فهل يَمُوزها ثَراب وهي لا تمتد لها من يلقاها ذاتها، وليس لها الأبعاد الثلاثة
 أيضًا. أما الصلابة فهي من لوازمها، لا بمقتضى البعد الثلاثي بل بمقتضى التمتاعة، ولهذا أمرُ
 واضح: فلماذا ألا تكون إذا يحكم تلك الصلابة جسمًا من أجسام الطبيعة؟ أما الصلادة للثَراب

- ٥٥ فقط؛ / وإذا تراءى الذهب وهو على قاذٍ تراءى لا يتم بإضافة الثراب، بل بالكثافة والشجند. فإذا
خسرت النفس، فلماذا لا تكون النار من تلقاء نفسها متماسكة لتتمكن قوة النفس منها؟ وحينئذ
يكون الحيوان الناري في عالم الحوتي. ليس في كل ذلك ما يترجع به القول بأن كل حيوان إنما
٥٥ يكون قوامه من العناصر كلها؛ / الواقع أنه قول يصح في ما على الأرض، أما أن نرفع الثراب
إلى السماء، ففي ذلك مقاومة للطبيعة ومخالفة الواقع. فلن لا ميل إلى الاعتقاد بأن الأجسام
الثابتة تدفعها حركة دورية على أشد ما تكون سرعة، فضلاً على أن الثراب يكون مانعاً لظهور
١٥ النار السماوية ولتأثيرها. /

- ٧ إذا ريمنا كان أحرق بنا أن نستمع إلى أفلاطون إذ يقول: إنه لا بد من أن يكون في العالم
الكلّي جامدٌ من وجه ما، ذو مقاومة، فتصبح الأرض في الوسط جسراً وموطئاً لمن يسير
عليها، فيحصل للحيوان اللّذي يحيا على وجهها شيء من الصلابة؛ / في حين تكون هي
٥ متماسكة بذاتها فيها صلابتها ومن النار نورها. أما الماء فتصيب منه لتجفها من اليبس،
فيتم لها ألا تُلْتَمَع أجزاؤها من أن يتداخل بعضها ببعض؛ أما الهواء فهو فيها لتخفيف
حجمها. وأما الثراب، فإنه يخرج النار السماوية لا بمعنى أنه يصبح من مقومات
١٥ الكواكب؛ / بل بمعنى أن كل شيء في العالم إنما يكون بحيث أن النار تنال وجهها من
التراب، كما أن الثراب ينال وجهها من النار، وهكذا كل شيء من كل شيء؛ لا على أنه إذا
نال هكذا وجهها أصبح مركباً من أصلين، أي مركباً من صلبها وما أصاب منه، بل على أنه يتسجم مع
١٥ الثقلان الكلّي، فيكون ما هو عليه ولا يأخذ الشيء الآخر ذاته بل وجهها من ذلك الشيء؛ / كان لا
يأخذ الهواء بل انسياب الهواء، وكان لا يأخذ الثراب النار بل لئمانها. أما المزيج فيمد الشيء
بكل ما في الشيء الآخر ويخرج حيث يتجدد الشيء المتزودج، فلا يقف، في ما يختص بالتراب، عند
مجرد ضم صلابته وتراءى إلى حقيقة النار. وأفلاطون ذاته يشهد على ذلك إذ يقول: «إن الله
٢٥ خلق نورا في الدائرة الثانية بعد الأرض: إنه يتكلم من الشمس ويصفها في مكان آخر على أنها
أشد الكواكب ضياء، وأشدّها سطوعاً أيضاً، فتردنا بذلك عن الاعتقاد بأن فيها شيئاً آخر غير
٢٥ النار، ولكنها نار من غير أنواع النار الأخرى، بل إنها ذلك التور اللّذي يختلف عن الشملة؛ /
فيما يقول: إن كان فيه حرارة، فحقيقة لطيفة؛ ثم إن هذا التور جسم، ومنه يشع، منعكس التور
اللّذي يشاركه في الاسم، واللّذي نقول عنه الآن إنه لا جسمي، ينبعث ثيراً من ذلك التور الأوّل
٣٠ على أنه نوره، وإنشاعه هو الجسم اللّاصع حقاً وحالاً. أما نحن؛ فلأننا نهبط بالأرضي إلى نعمته
الأنسي، في حين أن أفلاطون إنما يعتبر «الأرض» حيث صلابتها، ونتيجة ذلك أننا نعني بالأرض
أمراً واحداً، في حين أن أفلاطون يفسح لها وجوهاً شتى. هذا وما دامت تلك النار التي نمدُّ

٢٥ بالتور أشد ما يكون مُصلعة، ما دامت قائمة في المكان الأعلى مُستقرة طبقاً هنالك، / فالواجب علينا ألاّ نتصور الشَّملة التي على الأرض مُمتزجة بما في السَّماء، بل إنها إذا أدركت علواً ما إنغلقت بعد التَّثاقب بقدر زائد من الهولاء. وإذا كانت تُحمل تراجياً أثناء ارتفاعها فهي تُرتد إلى تحت ولا تُدري على الاستمرار مُصعداً إلى فوق، تستوي تحت فلك القمر فتزيد الهواء هنالك لعلها، وإذا بقيت شملة، / فهي خامدة مُكاد تهمد، وما بقي لها من الألمان ما كان لها إبان اضطرابها، بل بقي منه ذلك القدر الذي تعكس من التور المُنبعث من فوق: أمّا التور السماوي المُرُوع ينسب مُختلفة بين الكواكب، فهو الذي يميز بعضها عن بعض حبساً ولوناً. / ومنه أيضاً باني السَّماء، وهو لا يُرى، مثل الهواء النقي، لطلب ماذنه وشفافيتها التي ليس فيها ما يرد البصر؛ لهذا فضلاً على بُعده أيضاً.

٨ وما دام التور الذي سبق وصفه باقياً في جهة فوق، في المحل المُعد له، وما دام هو الضالّي في المكان الأخفض، فيأتي طريقة تجري ويُخرج منها هو وفيه؟ إنه لم يُفطر طبقاً على أن يخرج ويجري نحو الأسافل، وليس في السَّماء ما يدفعه كرمًا إلى تلك الجهة، ثم إن كل جسم إنما هو مع / النفس غير ما يكون عليه وحده؛ وهكذا جسم السَّماء، فهو يختلف عما من شأنه أن يكون عليه، فيما لو كان وحده. ثم إن ما في جوار السَّماء، أمّا هواء وإمّا نار. أمّا الهولاء فما حُسابه أن يفعل؟ أمّا النار فليس لديها ما يؤهلها إلى أن تُحدث تأثيراً ما، كما أنها ليس في وسعها أن يُتاح لها إصصال ما تفعل بوساطته: فهي من السَّرعَة بحيث أنها تتغير قبل أن يُفعل بها جسم السَّماء، / حلالة على أنها المُصنف طائفة من أن يُسوى بينها وبين النار التي على الأرض. ثم إن حمل النار أن تولد الحرارة؛ والذي يُصبح حارّاً يُبقي ألا يكون حارّاً من تلقاء ذاته. فإذا أُنفلت النار شيئاً، وجب أولاً أن يُصبح حارّاً، ولأن يُصبح في حالة الحرارة تُسر طبيعته. فليست السَّماء إذا في حاجة إلى جسم / حارب عنها لئلاّ ولا لتقوم بالقوة التي من طبيعتها؛ ذلك لأنه لم يتم الدلائل بعد على أنها تمضي طبقاً على المصنّف المُعظيم: فإنما السكون وإما الحركة الدورية، لهذا ما مُطّرت عليه الأجسام السماوية؛ وما خرج من هاتين الحركتين لزم مُسراً ما تُتوكله. فالوجه إذا ألاّ يقال أن ما هنالك في حاجة إلى غذاء، وألاّ يُستدلّ بما هنا على ما هنالك، / فلا يجمع بين العالمين نفس واحدة ولا مكان واحد، وليس من دواعٍ هناك إلى الغذاء الذي تحتاج إليه هنا الأجسام المُرتجة وهي في جري مستمر يكون للتغير فيها تحولاً عن ذاتها ما دامت تحت إشراف قوة طبيعية غير التنس السماوية، وهي من الضعف بحيث لا يتَّعها أن تحفظ تلك الأجسام في الإثنية، بل تُقلد في عالم التكوين والحدوث. والأمور السماوية لا تَبقى مع ذلك هي هي على وجه الإطلاق، مثلما تَبقى الأمور الزُّوجانية، ولهذا قول مرّ ذكره.

الفصل الثاني

(١٤)

في الحركة الدورية

- ١ إن قيل: لماذا تدير السَّما «بحركة دورية»؟ قيل: لأنها تفلد الزوج . - وهل هذه الحركة هي حركة النفس أم حركة الجسم؟ وماذا في الأمر إن كانت حركة النفس في ذاتها، تُسمى إلى ذاتها؟ أو تحاول الانطلاق؟ أو أنها في ذاتها ولكن بصورة غير مُستديمة؟ وهل تُجرُّ الجسم معها بحركتها؟ إنها إذا كانت تُجرُّه، فالوجه أن تكف عن تحريكه، بل أن تكون قد انتهت من هذا التحريك، / أعني أنَّ الأخرى بها أن تُحوِّل الجسم الكليَّ على الوقوف ولا تُستمرُّ هكذا تدفعه بالحركة الدورية. فالنفس ذاتها ساكنة؛ وإذا تحركت فليس بالحركة المُكائنة.
- ٢ وكيف تستير بالحركة المُكائنة، وحركتها هي من نوع آخر؟ وبما لم تكن الحركة الدورية حركة مكانية، أو قُلْ إذا كانت كذلك فبطريق العرض. فما هو نوع هذه الحركة إذا؟ تُجرُّه نحو الذات، وإحساس بالذات وعرفان للذات وحياة؛ في الذات، / لا سبيل لها إلى الخارج، ولا سبيل إليها لما هو غريب عنها، فلا بدَّ من أن تكون مُحيطَة بكلِّ شيء. والمُتصرُّ الغالب في الحيوان هو الذي يتبسط كلُّ شيء ويجمعه واحدًا. فلو بقي ساكنًا لما استطاع أن يفهم كلَّ شيء بمثل ما تفهمه الحياة، ولنا استطاع وهو ذو جسم أن يحفظ ما في الجسم؛ ذلك لأنَّ حياة الجسم هي أيضًا في الحركة. وإن تكن الحركة الدورية حركة مكانية، تُحرك الكُلَّ على نحو ما
- ٣ يستطيع أن يتحرك، فلن يتحرك على الله نفس فقط، / بل على الله جسم سيترك في نفس وعلى أنه حيوان؛ بحيث أنَّ الحركة حينئذٍ مزيج من جسيمة ونفسية: يدير الجسم طبما وفقًا لخطِّ مُستقيم، وأنَّ النفس تلمسك به؛ فتولدُ إذ ذاك حركتنا من الطرفين، المُتحرِّك والسَّكن. أما إذا قيل: إنَّ الحركة الدورية من الجسم، فأنَّى يكون ذلك وكلَّ جسم يتحرك على خطِّ مُستقيم، حتى النار ذاتها؟ أجل، / إنها تدير بحركة مُستقيمة حتى تشبه إلى السَّكن المُعدَّ لها؛ ذلك لأنها إذا انظمت مُكلدا، فالزَّليَّ أنها تُسكن حينئذٍ طبما، ولها تتحرك إلى حيث تُم لها أن تنظم.
- ٤ ولكن لماذا لا تُسكن عندما تُصل؟ هل لأنَّ من طبع النار أن تكون في الحركة؟ فإذا لم تُسرَّ بحركة دائرية، تبددت في حركتها المُستقيمة؛ فلا بدَّ إذا من أن تتحرك بالحركة الدائرية. ولكن

٢٥ ذلك عمل ثم بعناية. بل / بعناية من القدر نفسها بحيث أنها، إذا انتهت إلى السماء، سارت من تلقاء ذاتها بحركة دائرية. لو أنها إذ تتدفع بالحركة المستقيمة ولا يبقى أمامها محلّ تملّؤه، فكأنها تنزل على صفحة الأفك وتمكث حولها حيث يتيسر لها الأمر: فإنها ليس لها بعد ذلك حدّ تدرك، والحدّ الذي وصلت إليه هو الأخير. فهي تعدو إذا حيث يتسع لها المجال، وهي إذانها مجال / ذاتها، لا يتبقى ساكنة بعد أن صارت إلى ما هي فيه، بل تتدفع فتتحرك. أما الدائرة فإن مركزها يبقى ساكناً طبعاً؛ وأما المحيط من الخارج، فهو إذا سكن، غداً مركزاً ضخماً عقلياً؛ وهو أسرى بالذوران حول المركز في حال كون الكلّ حيراناً ذا جسم طبعي.

٢٥ فيميل ذلك المحيط هكذا نحو المركز، لا بأن يتخلص وينقسم إليه، / فيقوم الدائرة، بل، ما دام يستحيل عليه ذلك الانقسام، بأن يدور حوله، فيحقق بذلك - وبذلك فقط - رغباته. وإذا كانت النفس هي التي تُشرف على تلك الحركة، فلن يتألف منها ثعب، فإنها لا تجرّ الكلّ جراً، وليس في عملها ما تنفر الطبيعة منه. فما الطبيعة إلا من تنظيم النفس الكلية. وما دامت هذه النفس كلها في كلّ جهة، غير موزعة على الكلّ / جزءاً جزءاً، فإنها تُمكنّ السلسه من أن تكون في كلّ جهة، ما استطاعت السلسه إلى ذلك سبيلاً. وهي قادرة على ذلك باجتنابها الكلّ وجولانها فيه. وإذا كانت النفس ساكنة في محلّ ما، فإن السماء، إذا وصلت إليه، سكنت أهنأ. ولكنّ الواقع هو أنّ النفس بكلّ ما فيها تكون في كلّ جهة، فترغب السلسه في إدراك الكلّ أهنأ. وماذا بعد؟ أفلمن يتم ذلك لها؟ بل، / ويُمكنّ لها دائماً أو بالأحرى ما دامت النفس / تسوق العالم السماويّ دلثاً إليها، فإنها في سرفها له، تجعله في حركة دائمة؛ ثم إنها لا تدفعه بالحركة إلى كلّ محلّ مهما يكن، بل تشدّ به إليها وتحفظه في محلّ واحد؛ وما دامت لا تدفعه بحركة مستقيمة بل بحركة دورية، فإنها تُمكنّه من أن يدركها أهنأ وصل. ولو استقرت ساكنة، كان تكون فقط في المسلا الأعلى، حيث كلّ شيء ساكن، / تُعرف العالم السماويّ أهنأ وستكن. ولكنّها ما دامت لا تكون فقط في ناحية ما هنالك، فإن السلسه تتحرك في أثرها، بدون أن تكون حركتها إلى الخارج؛ فهي إذا تتحرك بحركة دورية.

٢ والأمور الأخرى، كيف تكون حركتها؟ ليس كلّ منها كلّاً بذاته، بل هو جزء محصور في حيز جزئي. أما العالم فكلّ، وكأنّه لذاته حيّ ذاته؛ فلا حاجز له، إذ أنّه الكلّ. والادميون، كيف تكون حركتهم؟ إنّ الأدميّ من حيث أنّه مقيد بالكلّ هو جزء. ومن حيث أنّه هو ذاته، فكلّ خاص.

٥ وإن تكن لجسم العالم نفسه ايتما حلّ، / فما باله يدور حول ذاته؟ ذلك لأنّ النفس ليست فقط في العالم الأعلى. ثم إذا كانت قوّة النفس في وسطها، فإنّ تلك القوّة من النفس

كالمركز من الذائرة. لهذا ولا يقال «المركز» في الجسم وفي حقيقة النفس بمعنى واحد:
 فالمركز هنا هو ما يثبت منه سائر ما في النفس، أما من حيث الجسم فبالمعنى المكاني
 ١٠ فالمركز إذاً فقط مشترك/ حتمًا؛ وكما أن هناك مركزًا، فهنا أيضًا وعلى الوجه ذاته مركز
 حتمًا، وهو وحده مركز الجسم والمثل: ذلك لأنه كما تتوزع النفس حول مركزها، فكذلك
 الشأن في العالم الكلي. ثم إذا كان للنفس مركز، فإنها تتوزع حول الله، وتتمرر بحبها، وهي
 مقيمة حولها ما تيسر لها الأمر، إذ أن كل شيء متعلق به. فلما لم تكن تسير إليه، فهي إنما تبقى
 ١٥ حولها. وكيف لا تكون النفوس كلها/ هكذا؟ إن كل نفس على ذلك حتماً تكون. وإن قيل
 لماذا لا يتم ذلك لأجسادنا أيضًا؟ قلنا: لأن ما يتحرك بحركة مستقيمة يلازمها ملتصقًا بها،
 ولأن رغباتها منحولة إلى أمور أخرى؛ علاوة على أن كرويتها ليست مستقيمة الاستدارة؛ فإنها
 ٢٠ أروبية، وما في السمة ينفذ للحركة حقيقتًا لطيفًا؛ ولذا نوقف عند أدنى اضطراب في
 النفس. / ولكن قد يحدث ذلك فيها أيضًا التفتح اللطيف الذي يحيط بالنفس. ذلك لأنه إذا كان
 الله في كل شيء، وجب على النفس التي تُريد أن تحيا معه أن تدور حوله، إذ أنه ليس له حيز يقسم
 ٢٥ فيه. وإن أفلاطون لا يترف للكواكب بالحركة الدورية التي تشمل الكل فقط، بل يترف
 أيضًا بحركة خاصة لكل كوكب حول مركزه، لأن كل شيء، أينما كان، يدرك الله فيشرح؛
 وليس ذلك بالطفل الواسع بل طبعًا وحتمًا.

٣ ويكون ذلك على نحو ما يلي:

إن إحدى قوى النفس، وهي أدناها، تنطلق من الأرض «وتتغلغل» الكل؛ أما القوة التي
 تُلهب على الإحساس وتفتت العقل بكونه رأيًا وظنًا، فإنها تأسد في جهة فوق، بين الكواكب،
 ٥ تُراقبها في سيرها، فتشد القوة الأولى من ذاتها وتزيد حياءً. / فإن القوة العليا تحرك إذا القوة
 السفلى، فتسحب بها من كل صوب وتشتوي السفلى، على القدر الذي انتهى صمدًا إلى الأفلak.
 ومن ثم إذا استدلت القوة العليا حول القوة السفلى من كل صوب، وشد بهذه القوة ميلها إلى
 ١٠ الأولى، اتجهت حتمًا نحوها وأحدث إتجاهاً هذا حركة دورية في الجسم الذي اسكت فيه.
 ذلك لأنه إذا تحرك جزء في كرة بحركة ما وهو لا يزال باقيًا حيث هو من الكرة، هزًا ما كان فيه
 وصارت الحركة في الكرة كلها. وهذا ما يتم في أجسادنا: إذا تحركت النفس بحركة تختلف عن
 الحركة المكانية، كما إذا فرحت مثلاً أو يدا لها خير ما، حدثت حركة الجسد، وهي حركة
 ١٥ مكانية. / في السمة أيضًا تكون النفس في الخير ويزداد إدراكها له قوة، فتتحرك ساعة إلى
 الخير وتجزع الجسم بحركة مكانية تلتزم ما فطر عليه الجسم هناك. ثم إن القوة الإحساسية، ما
 دامت هي أيضًا تلتقي بدورها الخير من جهة فوق، وتطرب لأفراحها الخاصة، وتبع ذلك الذي

٢٠ يُقيم في كل ناحية، فإنها تُعقل بذلك كله/ إلى كل ناحية. والزوج أيضًا، هكلنا يتحرك: فإنه ثابت وهو يتحرك، أعني أنه يدور حول ذاته. وهكلنا أيضًا في العالم الكلّي: فإنه في آن واحد يتحرك بالحركة الدائرية مع كونه ثابتًا حيث هو.

الفصل الثالث

(٥٢)

فيما إذا كان للنجوم فعل

١ [] إن حركة الكواكب لشئ حول كل أمر من مستبلاته، ولكنها لا تحدث هي تلك الأمور، كما يظن كثيرون: لهذا بحث حولج في مكانه، وخرجنا منه ببعض أدلة مُقنعة؛ غير أنه لا بد الآن من القول فيه بشكل أدق وأوسع، وليس يسيراً لأن تكون من الأمر على هذا الزأي أو ذلك. / إن النجوم في مثلاتها، فيما يقال، لا تحدث من الأحوال مثل الفقر والذنى، والصحة والقرص فقط، بل تحدث أيضاً مثل التثبيح والحسن، وتحدث ما هو أهم من ذلك، أعني الزدائل والفواصل، وما يتبع من هذه وتلك من أعمال، عند حدوث كل عمل في حية؛ فكأنها نائمة على / الناس ومن وراء سيئات لم ياتوا بها ليعاقبوا عليها، إذ إنهم حينذاك في الوضع الذي يمات النجوم ذاتها لهم. ثم إننا فيما يقال أيضاً، لا تصنع الخير منا على اللذين يُصعبون منه، بل تباً للمناطق التي تحل فيها أثناء دورتها، فتكون في حال الشطط ثلثة، وفي حال الرضى طوراً، ويكون مزاجها عندما تُصير إلى السبت غيره عندما تميل إلى الجوانب؛ بل هناك ما هو أعظم من ذلك: فإن بعض الكواكب شريفة، عند القوم، وبعضها فاضلة، ومع ذلك تمتد الشرة بالخير فيما يقولون، أما الفاضلة فقد تُصبح رديئة؛ وإيضاً، إذا ما نظر بعضها إلى بعض أحدثت غير ما تُحدث إذا لم ينظر بعضها إلى بعض. / فكأن الكوكب ليس لذاته مع ذاته، بل كأن الكوكب إذا نظر إلى آخر أصبح غير ما هو إذا لم ينظر؛ فهي فاضلة إذا نظرت إلى هذه النجمة، وإن نظرت إلى نجمة أخرى تكن على غير تلك الحال، والنظر أيضاً إن تم والكل على حية ما يختلف عن تمامه على حية أخرى. علاوة على أن مزاجها، إذا اختلطت برمتها بعضها مع بعض، يختلف عن مزاج كل منها، مثلما أن مزيجاً من سوائل / مختلفة يختلف عن كل من السوائل المُمتزجة على حدة. تلك هي الآراء التي يلعبون إليها ونمها غيرها على مثالها؛ فيلحق بنا أن نعالجها وإيا وإيا، والوجه أن نبسط بها يلي.

٢ [] هل يجب أن تصور تلك الكواكب التي تتحرك هكذا بغض أم لا؟

إذا كانت بلا نفس، فإنها لا تمتد إلا بالحرارة والبرودة، (على الافتراض أن تمتد نجونا
يجوز وصفها بالبرودة)، وعند ذلك يتحصر ما تمتدنا به في أجسادنا، إذ الحركة التي تصلها بنا
إنما هي حركة جسمية لا محالة؛ بحيث / أن التأثير في الأجساد حينذاك ليس ذا أهمية ما دام
الذي يخرج سرياناً من الكواكب هو هو في كل كوكب، ثم يتوحد ويترج على الأرض، فلا
يختلف بعضه عن بعض إلا من حيث قرب المناطق التي حل فيها أو بُعثها عن أصل انبعاث
الحركة. وهكذا الأمر أيضاً في الكوكب البارد الذي يمد بالبرودة. / ولكن كيف يُصبح
الإنسان، بتأثير هذه المتحجوم، حكيمًا أو جاهلاً أو متفهمًا في اللغة أو خطيبًا أو عازبًا فيثارة أو
بارعًا في غير ذلك من الفنون، لا بل غنياً أو فقيراً؟ وما القول في غير ذلك من الأمور التي يُعلم
حدوثها بمزيج الأجساد؟ أهي أن يكون هذا أو ذلك مثلاً، أخى أو أبى أو ولدي أو زوجي أو
أكون في هذه اللحظة الحاضرة سعيد الحظ / أو فاقداً أو ملئاً. وإن تك لكجوم نفوس، وإن
تصدّر أعمالها عن تروّ واختيار، فيم أنساناً إليها حتى نعد إلى معاملتنا بالسعادة وهي الحقائق
الزبانية المُعقبة في ملأ الأرياف؟ كيف وليس فيها ما يُصبح به الإنسان رديكاً، كما أنها، بوجه
عام، لا تصيب خيراً ولا شراً / من كوننا على خير الحال أو شراً

٣ أما أنها لا تعمل كل ذلك عمداً، بل تُفسرُها عليه مناطقها وهياتها. - ولئن كانت تفعل
ما تفعل قسراً، فإن فعلها ينبغي أن يكون واحداً ما دامت في مناطق واحدة وعلى الفلكي هيات
واحدة. وما عسى أن تراه من تغير حلق تلك النجمة التي تحتل هذه المنطقة أو تلك، من دائرة
البرج الفلكي؟ / على أنها ليست في البرج الفلكي ذاته، بل تحته وفي أبعد ما يكون عنه، ومهما
قابلت من ذلك البرج، إنما قابلت السُمة الثابتة. فمن الحماقة أن نذهب إلى أن النجمة تتغير
عندما نمر تحت قاطع من تلك القواطع ونغير أيضاً ما تُمد به، فتكون عند طلوعها على حال،
وعند مرورها في السمّ على حال أخرى، وعند أنوارها / على حال ثالثة. وما كان لكوكب أن
يقترح تارة لأنه في السمّ وتخزن طوفاً، أو يشغل نشاطه لأنه مال إلى الأفول كما أن غيره لا
يغضب إذا ارتفع ويطلعت إذا مال، أو يزداد أحد تلك الكواكب فضلاً ولو كان في حال الأفول.
ذلك لأن الثابت في الأمر هو أن كل كوكب إذا كان في السمّ عند بعضهم، / كان في الأفول
عند غيرهم، وإذا كان عند الأفول عند أولئك، كان في السمّ عند هؤلاء، فلي يكون في الآن
الواحد فرحاً وحزناً غاضباً ومسروراً. أما القول بأن تمتد كواكب تفرح عند غروبها، وأن غيرها
يقترح عند شروقها أفلاً يكون قولاً مُحالاً لأنه إذا صح ذلك، صح أيضاً أن الكواكب تحزن
وتفرح في آن واحد. / ثم لماذا يتأنا من حزننا سوء؟ فالوجه ألا نسلّم إجمالاً بأنها تحزن أو
تفرح بحسب الظروف، بل بأنها دائماً في التفرح إذ أنها تفرح بالخير الذي لديها والذي نشاهده.

٢٥ ذلك لأن لكل حياته في ذاته، ولكل خيره في فعله؛ ولا علاقة لشيء من ذلك بنا؛ ولا سببا أنه ليس ثمة بيتا وبين أولئك الأحياء المشترك قط في شيء. وليس إقعلها علاقة بنا إلا عن طريق الغرض لا عن طريق تكليف يجب تقدمه على غيره. لذا إذا ما سلم لها، مثلا نسلم للطيور، بأننا ندل هزضا على أمورنا المستقبلة.

٤ من المحتمل أيضا أن ينظر كوكب إلى كوكب فيخرج، ثم ينظر إلى كوكب آخر فيكون العكس؛ فهل بينها عداوة؟ ولماذا؟ وما ياله يكون على وضع وحال إذا نظر إلى ذلك الكوكب من زاوية مثلث، وعلى وضع وحال آخرين إذا نظر إليه من المثلثية المتقاطعة أو من زاوية مربع؟ وما ياله أيضا ينظر إلى ذلك الكوكب إذا جعل في الهيئة التي سبق ذكرها، ثم لا ينظر إليه إذا جعل في المنطقة التالية من البرج الفلكي، مع أنه يكون قد ازداد إليه قريناً؟ ثم ما هو، بوجه عام، نوع الفعل الذي ينسب إلى الكواكب؟ كيف يفعل كل على حiale، ثم كيف يفعل كلها مما يحدث عن فعلها المشترك؟ أمر يختلف عما يحدث من فعل كل منها؟ أمّا وإن بعضها لا يتفق مع بعض لتفعل لنا ما نأهي لها بعد أن يكون كل منها قد تنازل عن بعض ما لديه من ذاته، كما أنه لا يقوم أحدها تسراً ليحول بين الآخر وبين أن يتم عطاؤه، لا ولا يتسح أحدها للأخر راضياً مختاراً مجالاً للفعل. أمّا أن يفرح كوكب من كونه في منطقة كوكب آخر، وأن تصدر العكس من لهذا الكوكب لدى كونه في منطقة الآخر، فكيف لا يشبه هذا إهداء من أدهي قعاباً بين رجلين ثم قال إن أحدهما يحب الآخر، في حين أن الأمر بالعكس عند ذلك الآخر وهو ينفى الآخر.

٥ ويقررون إن أحد الكواكب بارود؛ ولما يمدح عا ويكون خيراً لنا، فيجعلون في البرودة الضر الذي يلحق بنا منه؛ فهو يمن لنا إذا كلما كان في الأفلاك التي نقابلنا؛ ثم إن البارود إذا تلاقي بالساحن، شكلاً مما خطرنا جسيماً، مع أنه يجب أن يتم التألف بينهما. وأخيراً رُب كوكب يفرح في الثمار، وإنه ليس إذا كان ساخناً، ورُب كوكب يفرح في الليل لأنه من نار. فكأن بالکواكب ليست دائماً في نهار، فهي في ضياء، وكأنها بالكواكب الذي يفرح في الليل يدرسه الليل وهو من المعلوم بحيث لا يتاله ظل الأرض. / أمّا أن تقياس بالقمرة إذا ساءت النجمة وهو يند، وأن تشتم به إذا فعل ذلك وهو حلال، فإنه إن يصح، يصح أيضاً عكسه. ذلك لأنه إذا قابلنا القمر في تمامه، كان مظلماً في النصف الآخر من كمرته الذي يقارن به النجمة التي غرقه؛ وإذا قابلناه في جلاله، قارن تلك النجمة وهو في تمامه. فالولجب إذا أن يحدث عكس ما ذكرنا، إذ إنه، وهو في هلاله، يطلع على النجمة بتمام نوره. أمّا للقمر، فلا فرق عنده، على أي وجه كان، ما دام أحد نصفيه مضاء؛ أمّا النجمة فقد يختلف وضعها لأنها أصبحت ساخنة،

فيما يرون؛ وإنما صلت ساخنة، لأن القمر قابلنا وهو في جلاله. ففي القمر إذا بُنِنَ لغيرنا إذ
 ٢٠ يقابلنا في جلاله، ويقابل غيرنا وهو في تمامه. / ولئن يقابلنا القمر وهو هلال، فذلك أمر يتعلق
 بما على وجه الأرض، فلا ضير منه على ما فوق. ولكن الكوكب الذي فوق لا يسد مسد القمر،
 لأنه بعيد، فيبدو وكأن الحال قد قُذِّت. أما عندما يكون القمر في تمامه، فهو كأي لما تحته
 ولو كان الكوكب بعيداً. وهذا وإتھم يتأثروا أيضاً فيما إذا قابل القمر الكوكب الثنائي بتمامه
 ٢٥ وقابلنا هلالاً، / لأن القمر حينئذٍ كأي لردة قوة ذلك الكوكب حيث تكون النار أكثر مما ينسج له
 قدره. فإن أجسام كل الأحياء التي تسير في العالم السماوي تختلف بعضها عن بعض وفقاً لشدة
 الحرارة فيها ولقوتها، وليس بينها جسم بارد قط؛ ويدل على ذلك محلها. فالكوكب الذي
 ٣٠ يستوفيه المشتري معتدل النار، وهكذا الأزهرة أيضاً، فيعيران متوافقين لذلك الشبه؛ أما مع
 الكوكب المسمى بالكوكب الثنائي فهما على تالف في التأثير، وأما مع زحل فعلى خلاف ذلك
 بسبب بعده. وأما المريخ فهو مع الكواكب كلها على السواء، فيما يرون، وهو قابل للنشبه بكل
 كوكب. فإن الكواكب كلها، مع ذلك، تتعاون لصالح الكل، بحيث يكون بعضها مع بعض
 بحسب ما يقتضيه خير الكل، على مثل ما تشاهد الأجزاء جزءاً جزءاً في الحيوان الواحد.
 ٣٥ فلأجل ذلك بخاصة تكون المرأة مثلاً؛ فهي للكل في جانب المعضو الأقرب، لأن المفروض
 فيها أن تثير الغضب وإن ترد الكل والمعضو الأقرب عن الإطراء. وفي الكل الكامل أيضاً، لا يند
 ٤٠ من شيء مثل هذا، ومن شيء أسر يميل به إلى ما هو للبدن؛ ثم فيه أمور أخرى وهي له عيون
 بها يُبصر؛ وكل هذه الأمور متآلف بعضها مع بعض بالدافع المنريزي الأصم عندها؛ فبذلك
 يستقيم الكل الواحد في الانسجام للواحد. فعلى ذلك كله كيف لا يكون ما سبق ذكره دليلاً من
 قبل القياس؟

٦ [أما افترضهم أن المريخ والأزهرة، إذا أصبغا في هيئة ما، أحدهما منكبات الزنى، فكان
 في الكواكب ما ينشأ من إباحتها البشر، حتى يشيع الكوكب شهوته بما يشده الإنسان من حاجة
 عند الإنسان؛ ألا يكون ذلك هو الحُصْن بالتمام أشده؟ والقول بأن بين الكواكب، إذا أصبحت في
 ٥ هذه الهيئة أو تلك، مشاهدة متبادلة، وهي تجذب في تلك المتشاهدة لذتها وليس لها ورء / في
 ذلك شيء، فكيف يتصوره المرء؟ ولولئك الأحياء الذين لا يحصون عدداً مع أنهم بمئات الزم
 يتولدون ويرتقون وهم في الأعيان ثابتون، إن تكن الكواكب هي التي تتم لكل منهم أمره بصورة
 مستديمة، فتمده بالشهرة وتجمعه غيباً أو قبيحاً أو إباحتها، وتقوم بأصل كل حي منهم، فإني
 ١٠ حياة تكون حياة هذه الكواكب؟ وكيف السبيل إلى القيام بكل ذلك؟ / أما أن تنتظر الكواكب
 ارتماع الأبراج الفلكية حتى تكمل أفعالها، فيقوم صعود كل كوكب منها بعدد من الدرجات

يساري عدد السنين التي يستغرقها ارتضاعه، حتى لكأن الكوكب يخيب على أصابعه الحين الذي يفعل فيه، ولا يبيح لنفسه أن يفعل قبل الأوان المحدد له، وحتى لا يعترف لأحد بسلطانه
 ١٥ في تصرف الأمور. وإنما يكون/ للكوكب الإشراف على كل شيء، كأن ليس ثمة رب واحد، به تم ضبط العالم الكلي وقوامه، لتأخذ حرك كل شيء - وضاً فطرته - من إدراكه كل ما كان منه وكل ما كان له، ومن قيامه بالفعل الذي يشر له بعد انسحابه مع ذلك الرب؛ أما هذا كله
 ٢٠ فالقول به فوق حد ما يتجاهل إن للعالم حقاً أصلاً وسبباً أول يأتي على كل شيء /.

٧ ولكن إذا كانت الكواكب تؤخذ بالمستقبلات، فلنعتبرها مثلما نعتبر أموراً أخرى كثيرة من شأنها الإيدان بالمستقبلات، والصانع لهذا كله ما عسى أن يكون؟ وأتى يتم النظام الكلي؟ كيف والایدان لا يكون ما لم تحدث الأمور أمراً وفقاً لترتيب ما. فلنكن تلك الكواكب بمثابة
 ٥ حروف لا تراك كتبت في السماء، أو كتبت كلها دفعة واحدة وهي الآن تسير/ معزكة، وتنتقل إلى جانب ذلك أمراً فعلاً آخر؛ أما النتائج عن لهذا الفعل فهي للأدلة النابتة من الكوكب، كما أننا اهتماماً على الوحدة الأصلية في الحيوان الواحد، نطلق من بعضه نستنتج شيئاً آخر.
 لا بل إننا نبين الحق إذا نظرنا إلى أحده في عينه، وقد ننظر إلى عضو من أعضاء جسده فتنبه
 ١٠ إلى الأخطار التي تحدث به وإلى سبل الخلاص من تلك الأخطار. إن هذه/ الأمور أجزاء في الحيوان الواحد، ونحن أيضاً أجزاء في العالم الكلي. وفي تلك الحالات، يستدل ببعض من الكل على بعض الآخر. والحق أن ثمة دلالات كثيرة أصبحت مألوفة بمرورها للجميع. فما هو النظام الواحد الذي يربط بعض الأمور ببعض؟ غائبا إذا عثرنا على هذا النظام، ألينا معقولاً ما
 ١٥ يجرى على الظهور وغيرها من الحيوانات من الثمرات إلى شؤون المستقبل/ أمراً أمراً. والحق أن الأمور كلها يجب أن يكون بعضها مرتبطاً ببعض - (فيجب، كما قالوا وأحسنوا القول، أن يتم تألف مُحكم بين الأجزاء جزءاً مع جزء، ليس فقط في الفرد الواحد، بل وبخاصة وأزلاً في العالم الكلي) - فيحوّل الأصل الواحد الكثرة في المليون إلى شيء واحد، ويولد من الأشياء
 ٢٠ كلها شيئاً واحداً. وكما أن الأجزاء في الفرد الواحد، يفرد كل جزء منها بوظيفته الخاصة به، / فهكذا أيضاً في العالم الكلي يكون لكل أمر من الأمور وظيفته الخاصة به، ولا سيما حين لم نجد تلك الأمور في منزلة الأجزاء، بل كل منها كل، وهو كُمل من التوج الأعظم. وهكذا يُستق كل شيء عن أصل واحد ويفعل فعله، ولكن كل واحد يساعد الآخر، لأنه لم يفصل عن العالم
 ٢٥ الكلي، فالواقع أنه يؤثر على غيره ويؤثر به، ثم يقل غيره/ بدوره إليه فيحزنه أو يفرحه. وإذا اشتق عن الأصل، فليس لهذا تحكماً أو اتفاقاً، بل من الأمور التي سيقت تصدر أمر آخر، ويُلَبه على الفرد غيره أيضاً، وذلك ما تقتضيه الطبيعة دائماً.

٨ لهذا وإن النفس ما دامت مُتَدَفعة إلى القيام بفعلها الخاص - فإنَّ النفس تفعل كلَّ شيء لأنها تقوم بدور الأصل - فسوة لستقام سيرها لم اضطرب، كان العمل يَجِبُ أفعالها في الكون الكلِّي، وبالأ تفويض وذاك. بل إنَّ الكلَّ باقٍ دائماً يُسَدُّ توجيهه صاحب الأمر فيه ينظامه وقوته؛/ أما الكوكب، فما دامت أجزاء من السماء لا يُستهان بها، فإنَّما تُساعد على حفظ الكلَّ في بهائه، كما تُعين على الدلالة؛ وإنَّما تكون دلائلها على جميع ما يجري في العالم الحسِّي، فأثما بفعلها قسِيَّة أخرى، وهو القدر من الفعل الَّذي تقوم به حقاً. ونحن، فإنَّما نقوم بأفعال النفس حسب ما تقتضيه العليمة، ما دُمنا لم نتورط في الكثرة الَّذي تلزم/ الكلَّ؛ فإذا ما تورطنا بئنا جزءنا؛ فتكون الوُزْنة ذاتها، ويكون النصير إلى سوء الحال فيما بعد. ثم إنَّ الغنى والفقر إنَّما يتولدان إذا من أمور ثلاثي من غير أن يكون لها علاقة بنا؛ وما عسى أن يقول في الفضائل والبرذائل؟ أما الفضائل إنما تأتي من طريق الأصل القديم في النفس؛ وأما البرذائل فبإقصاء النفس بما ليس منها. وهناك أقوال أخرى في الموضوع/ ذكرت في مكانها.

٩ إنَّ هذا يُذكرنا بالمعزول، وهو يعني عند القدماء ما تفزل به حائكات القدر، وعند أفلاطون سمه الكواكب والأفلاك الثابتة؛ فإنَّ حائكات القضاء أهمُّ أمَّ القدر المحتمُّ يُدرن ذلك المعزول ويُفزلن به حياة كلِّ مولود فيكون بوساطتها كلَّ ما يحدث/ في عالم التكوين. ثم إنه ورد في كتاب تيمولوس أنَّ أصل النفس من الرِّبِّ المانع؛ أمَّا الانفعالات الهائلة التي لا بُدَّ منها، فمن الأبواب المُتَغَلَّة في السماء؛ فمن تلك الأبواب المحمية والقاهرة واللذة والألم، وذلك الجانب من النفس الَّذي من تَبِعَتْ/ تلك الانفعالات. تلك هي الأقوال التي تربط مصيرنا بالنجوم ارتباطاً مُحْكَمًا؛ فمنها نستمد النفس، وهي نجعلنا تحت حكم القضاء عند قدومنا إلى هذا العالم. ثم إنَّ طباعتنا أيضاً من النجوم، وما يصدر منا وفقاً لهذه الطبائع من أفعال ومن انفعالات أصلها ملكة ثابتة فينا لقبول الانفعال. وبعد، فما الذي يَمُنِّي فينا ويكون «نحن»؟ ألا إنه ما نحن عليه في حقيقتنا، فمحوَّلنا الطليعة السيادة المُطلقة على انفعالاتنا،/ ذلك لأنَّنا، مع تلك الشرور التي ابتلينا بها من وراء الجسد، أمَدُّنا الله «بالفضيلة التي ليس بها سيد». وما دُمنا في حال السُّكينة لا نقطر إلى الفضيلة، وإنَّما نقطر إليها حين يُخس علينا خطر الوقوع في الشر والفضيلة غير حاضرة. ولذلك كان لزائماً علينا «القرار من ههنا» وانفصالنا عمَّا أُصيب/ إلينا، لكيلا نكون ذلك الخليط أو ذلك الجسد المغمور بنفس؛ وإنَّه لأحرى أن يقال منه إنَّ السيادة إنَّما تتكوَّن فيه لجانب الجسد وقد مُسَّ بِمَسْحة من نفس، بحيث أن الحياة المشتركة بين الطرفين ليست سوى حياة الجسد؛ وإنَّه لجسديَّ كلُّه ما يقوم به ذلك القِسط من الحياة آتاك. وإنَّما يكون فعلٌ نفس أخرى، من غير ذلك للطراز، الانتقال إلى التملأ الأعلى، إلى الحسن،

٢٥ إلى العالم الرباني، / حيث الأمور التي ليس لسيّد عليها سيادة: فالزّوج إمّا أن يعمد كلّ إلى نفسه فيصبح هو وكلّ ذلك شيئاً واحداً وتَحيا بكلّ ذلك بعد أن يكون قد اختلج بذاته؛ وإمّا أن يُصبح محروماً من تلك النّفس المُتميزة ليَحيا مُتعلّفاً لنفسه والقدّر، وعند ذلك لا تكون النّجوم في حُسابه لتدلّ على الأمور فحسب، بل يُصبح هو ذاته وتكأنّه جزء من كلّ، وتكأنّه يَبيع الكلّ الذي صار جزءاً منه. ألا وإن لكلّ امرئ وجهين: فهو / من وجه المركّب لهذا أو ذاك، وهو من وجه آخر ما هو في ذاته. وكذلك العالم الكلّي أيضاً: فهو من ناحية ذلك المركّب من جسم ومن نفس ما مربوطة بالجسم، وهو من ناحية أخرى نفس الكلّ التي ليست في جسم بل تُشرق على التي في جسم وتُتمكّن فيها؛ وعلى هذا أيضاً حال الشّمس والكواكب الأخرى: فإن لكلّ منها وجهين. أمّا من حيث إحدى النّفسين وهي النّفس الطّاهرة، فإن الكوكب معها لا يُصدر عنه شَرّ قط؛ / أمّا ما يحدث عن الكواكب فيسري إلى الكلّ لأن كلّاً منها جزء من الكلّ وجسم لعمره نفوس، إمّا يُصدره الجسم، جزءاً إلى جزء، مع بقائه للكوكب على صحّة الفُصد، وتوجّهه بذاته حقاً إلى الخير والأفضل. وما يحدث بعد ذلك من أمور أخرى، فإنما هي لواحق به، أو بالأحرى لواحق بما يجري حوله، مثلما إن / حرارة النّار تُنتشر إلى ما في جوارها، أو مثلما يتمّ إذا ما تُسرب أمر من نفس إلى نفس أخرى مُجانسها؛ وإنما تكون التّساوي عن طريق التّزويج. ذلك لأنّ عالمنا هذا خليط في حقيقة ذاته، وإذا لُصقت عنه القابلة للاتّصال، / فلن يكون الباني شيئاً ذا خطر: إنه إذا الربّاني إذا أُحصيت معه نفسه؛ أمّا الباني فهو «شيطان عظيم»، كما قيل، والإفعالات التي تُجرى فيه «شيطانية» أيضاً.

١٠ إذا كان ذلك كذلك، ينبغي أن نُسلم للكواكب بأنّها على الأمور؛ أمّا الفعل فلا يُنسب إليها مُطلقاً، ولا إلى ذواتها في كتابتها، بل يفدر ما أنّ ذلك الفعل إفعال في الكون، ويقدر ما تكون نفسها مُضغطة عنها ففعل هي يتوقّفاً. ثمّ إنه لا بدّ من أن نُسلم للنفس بأنّها قبل أن تأتي إلى عالم التّكوين، إمّا تُقبل وفي جوانبها شيء هو منها؛ فإنّها لم تكن لتأتي إلى الجسم ما لم يكن لديها شيء عظيم / من القابلية للاتّصال. ولا بدّ أيضاً من التّسليم بأنّها إذا دخلت الجسم، أصبحت خاضعة للتّلقّب، إذ إنّها دخلت ومثلاً لتلك الحركة التّورّية في السّماء. ولا بدّ من التّسليم أخيراً بأنّ تلك الحركة التّورّية تُفعل ما يجب على الكلّ أن يَسوقه إلى كماله، تُساعد على ذلك وتُشعّمه من تلقاء ذاتها فيكون كلّ أمر من الأمور التي تتطوّر عليها بمثابة الجزء من الكلّ. /

١١ لهذا وينبغي أن تكون متّجهين إلى أنّ ما يردّ من النّجوم لا يكون عندما تتلقّاه مثلما يكون

لدى صدورهما. فإذا كان نارا مثلا تمكّر حيثما صفاهما؛ وإذا كان مثلاً إلى الصداقة، ضعف لدى حلوله في من يتلقاه ولم يحدث الصداقة مع حسنها؛ وإذا كان حمية أدركها رجل غير موزون/ وأعطيتها عطلة ليصبح شجاعاً، فإنها تحدث جذّة للزواج أو العجز؛ وإذا كان طلاقاً لجاه في سبيل عاية مستحبة، أحدثت السعي وراء مظاهر الحُسْن؛ وإذا كان شيئاً يسري من الروح، وقد الاحتيال إذ لئن الاحتيال يؤدّ لو يكون هو الروح وهو قاصير عن إدراك رغبته. فإن هاتيك الأمور كلها تصبح شرواً لأنفسنا، وليست كذلك في الكواكب. بل إنها مع تحولها إلى غير ما كانت عليه بعد وصولها إلينا، لا تبقى على حالها حينما نُصل، وقد نحتم عليها أن تمتزج بالاجساد وتختلط بالمادة ويخرج بعضها في بعض.

١٢ ثم إن ما يأتي من الكواكب يتلاقى بعضه مع بعض في أمر واحد، فيصطبغ كل فرد يحدث شيئاً ما من ذلك المزيج، فيبرز شكلاً بما جاء هو عليه مُتطلباً بطابع ما يكتبه. لأن الكواكب لا تصنع للجواد، بل تُعطى الجواد شيئاً ما؛ وإن الجواد من الجواد والإنسان من الإنسان، أما الشمس فتساعد على تكويته في جهته، / إذ أن الإنسان من بنية الإنسان البدوية. إلا أن محيطه الخارج يؤثر عليه، فيجد فيه شراً نارة ونقماً نارة أخرى: إذ الابن مثل أبيه، ولكن كثيراً ما يكون أحسن منه، كما إنه قد يختلف عنه شاملاً. بيد أن هذا التأثير من الخارج لا يُخرج الشيء عما هو في ذاته: على أنه قد تتم السيادة للهوى، لا لحقيقة الشيء، فيغلب الهوى على أمره ولا يخرج الشيء كاملاً.

١٣ وما دام الذي يجري في عالمنا هذا، يحدث بعضه من حركة السماء دون بعضه الآخر، يجب أن نميز ونفصل، ونقيس، بوجه عام، عتلاً نُصنّف الأشياء شيئاً فشيئاً. أما مبدؤنا فما يلي: إن النفس بقاها على سبيل الكُلّ وفقاً لما يقتضيه المثل - هي في الكلّ مثلما يكون أصل الحيوان الثابت فيه، عنه ينشأ كل جزء من أجزاء الحيوان، / وبه يُحدث لذلك الجزء مقامه من الكلّ الذي كان جزءاً منها - فإن كل شيء فيها يمتد إلى العالم الكلّي جميعاً؛ أما في الأجزاء، فإنها تتناول فقط كلاً منها بقدر ما يكون له كيان في ذاته. أما الموقورات من الخارج، فبونها ما يقاوم الطبيعة في مقاصدها، ومنها ما ينسجم معها؛ هذا بالإضافة إلى الجزء. أما العالم الكلّي فإن تلك الأمور كلها تنظم خاضعة له إذ أنها كلها أجزاء منه، تلقى ما هي عليه من حقيقة، فمن شأنها أن تساعد، كلّ بدافعه الخاص، على تكميل حياة الكل. أما ما فيه من غير المتقوسات فإنها كلها أدوات تُدفع دفقاً إلى الفعل من الخارج؛ وأما المتقوسات، فبونها ما يتحرك بدون تحديده لحركته، مثل/ الجياد المقرونة إلى العربّة قبل أن يوجهها سائقها في

عَذْرُهَا، «تُضَلَّى بِالسُّوْطِ»؛ أَمَا الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ، فَلَهُ مِنْ ذَاتِهِ سَاتِقُهُ، وَإِذَا تَمَّ لَهُ الْعِلْمُ سَارَ وَقَفًا
لِلسُّدَادِ وَإِلَّا كَانَ فِي خَبْطِ عَشْوَاهُ، وَهُوَ أَمْرٌ كَثِيرٌ الْوُقُوعِ. هَذَا وَإِنْ كُنَّا الْجَمْلَيْنِ، مِنْ غَيْرِ
٢٠ مُتَّفَرِّسَاتٍ وَمُتَّوَسَّاتٍ، مِمَّا دَاخَلَ الْكُرْنَ؛ وَمِمَّا مُتَضَامِنَانِ/ عَلَى الْفِيَامِ بِمَا فِيهِ صَالِحُ الْكَلِّ.
فَوَيْهَا مَا هُوَ عَظِيمٌ وَفَيْعٌ الْقَمَامُ كَثِيرُ الْفِعْلِ، عَظِيمٌ لِلْجَانِبِ فِي الْعَزْزِ عَلَى حَيَاةِ الْكَلِّ إِذْ إِنَّ الدُّورَ
الَّذِي يَلْتَبِهَ فِعْلِيٌّ أَكْثَرُ مَا هُوَ لِنَفْعَالِيٍّ؛ وَمِنْهَا مَا يَكُونُ فِي حَالَةِ الْإِغْمَالِ الدَّائِمِ حَافِظُ الدُّرَّةِ
عَلَى الْوَيْعِلِ؛ وَمِنْهَا مَا يَكُونُ بَيْنَ بَيْنٍ تَفْضُلُ بَعْضِهِ، وَلَكِنَّهُ كَثِيرُ الْفِعْلِ أَيْضًا، إِذْ أَنَّ لَهُ/ مِنْ ذَاتِهِ فِي
٢٥ أُمُورٍ كَثِيرَةٍ مَصْدَرُ أَعْمَالِهِ وَأَفْعَالِهِ. فَتَمَّ حَيْثُ حَيَاةُ الْكَلِّ وَتَكُنُّلُ: فَلَا تُفْضِلُ الْوَلِيْفَةُ الْفُضْلَى،
بِقَدْرِ مَا يَكُونُ مِنَ الْفَضْلِ عِنْدَ كُلِّ فَرْدٍ؛ ثُمَّ لَا يَدُّ مِنْ إِخْضَاعِ هَذَا الْأَفْضَلِ لِصَاحِبِ الْأَمْرِ، كَمَا
٣٠ تُخْضَعُ الْجُنُودُ لِقَادِمِهَا؛ فَمِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ جَمِيعُهَا وَرَدُّ/ التَّعْيِيرِ بِأَنَّهَا «تَتَّبِعُ الْإِلَهَ الْأَكْبَرَ»، إِذْ يَنْجِبُهُ
رُجُوهُ نَحْوِ الْحَقِيقَةِ الْمَرْوَحَاتِيَّةِ. أَمَّا مَا كَانَ دُونَ ذَلِكَ طَبَقًا، فَهَقَامُهُ بَيْنَ فُرُوعِ الْكُونَ الْكَلِّيِّ وَطَبَقًا
هُوَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا مِنْ فُرُوعِ النَّفْسِ: قَضَى سَوَانًا تَنَاسَبَ مِثْلُ التَّنَاسُبِ الْقَائِمِ بَيْنَ الْأَجْزَاءِ عِنْدَنَا،
وَلَيْسَ كُلُّ مَا فِينَا عَلَى السَّوَاءِ، إِنَّ الْأَحْيَاءَ كُلَّهَا إِذَا، إِنَّمَا تَكُونُ وَقَفًا لِمَا تُتَنَفَّسُ حَقِيقَةُ الْكُونَ
الْكَلِّيِّ، سِوَاهُ أَكَّانٍ مِثْلِهِ فِي السَّمَاءِ أَمْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مُوَزَّعًا عَلَى الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ. / وَلَيْسَ لِحِزْمٍ فَطًى،
٣٥ مِثْلًا يَعْظُمُ قَدْرُهُ، أَنْ يَتَوَرَّى عَلَى إِحْدَثِ تَبْدِيلٍ مَا فِي الْحَقَائِقِ وَلَا فِي مَا يَتَوَلَّدُ نَبْأًا لَهَا؛ قَدْ يَتَمَّ لَهُ
أَنْ يُحْدِثَ رَجْعًا نَائِلًا إِلَى أَحَدِ الْمَوْجِهَيْنِ، وَجِهَ الدُّوْنِ لَوْ وَجِهَ الْأَفْضَلِ، لَا أَنْ يُخْرِجَ الشَّيْءَ عَنْ
٤٠ حَقِيقَتِهِ الْخَاصَّةِ. أَمَا الدُّوْنُ/ فَإِنَّ جِزْمَنَا يَنْجِلُ بِالْحَقَائِقِ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ أَنْ يَحْصِفَ قُوَى الْجِسْمِ، وَإِنَّمَا
بِأَنْ يُحْدِثَ الْمَزْدَادَةَ فِي النَّفْسِ مِنْ طَرِيقِ الْفَرْصِ، بِسَبَبِ التَّعَاطُفِ الَّذِي يُرْبِطُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا بِوَسْبِ
اِقْتِيَادِهَا إِلَى الدُّنْيَا بِمَا يَدْفَعُ مِنْهُ؛ وَإِنَّمَا بَأَنَّهُ، فِي حَالِ سُوءِ تَرْكِيبِ الْجِسْمِ، وَهِيَ طَرِيقُ تِلْكَ
الْحَالِ، يَتَنَصَّبُ حَائِلًا بَيْنَ النَّفْسِ وَالْفِعْلِ اللَّائِي كَانَتْ قَدْ وَطَّئَتْ الْجِسْمَ لِلْقِيَامِ بِهِ. فَمِثْلُ ذَلِكَ
٤٥ مِثْلُ الْفِيَارِ وَلَمَّا/ يُبْضُؤُ أَوْتَارَهَا بِحَيْثُ تَحْجَابُ لِفَقَّةِ التَّرْقِيعِ، فَتُخْرِجُ الْأَنْغَامَ الْمَوْسِيقِيَّةَ.

١٤٤ وَالْفَقْرُ وَالْإِنِّي وَالشُّبُهَةُ وَالزُّهَامَةُ، مَا الْمَقُولُ فِيهَا جَسِيمًا؟ أَلَا إِنَّ الْأَخْيَارَ إِنَّ أَسْرًا أَهْنِيَاءَ
بِالْوَرَاةِ أَنْبَأَتْ الْمُتَجَرِّمَ مِنْ غِنَى خَشْيِهِمْ وَدَلَّتْ عَلَى تَحْرِمِ الْكَرِيمِ إِذْ تَوَارَفَتْ لَهُ الشُّبُهَةُ أَيْضًا بِسَجُودِ
الْوِلَادَةِ؛ أَمَّا إِذَا كَانَ أَسْلُ الْثَرَوَةِ مَرُودَةً صَاحِبِهَا، فَإِذَا سَاعَدَ الْجِسْمَ عَلَى جَمْعِهَا، أَسْهَمَتْ فِيهِ
٥ أَيْضًا/ الْعَوَاسِلُ اللَّائِي أَمْدَتِ الْجِسْمَ بِقُوَّتِهِ، الْأَيُّوَاتُ لَوَلَا تَمَّ لِلْمَمْلُوكَاتِ وَالْأَرْضُ إِذَا كَانَ لَهَا
مَوْضِعٌ لِلإِسْهَامِ؛ وَإِذَا كَانَتْ الثَّرَوَةُ وَحْدَهَا هِيَ اللَّائِي تَهْفُضُ بِالْأَمْرِ بِدُونِ مُسَاعَدَةِ الْجِسْمِ،
١٠ فَلِلْمَرُودَةِ وَحْدَهَا يَزِيدُ مُعْظَمُ مَا جَمَعَهُ وَمَا زَادَهُ أَرِيَابُ الثَّرَوَاتِ مِنْ عَطَاءِ. أَمَّا دَوْنُ/ الْبَذْلِ وَالْعَطَاءِ
فَإِذَا كَانُوا مِنْ ذَوِي الْفَضْلِ، كَانَتْ الْفَضِيلَةُ بِذَلِكَ هِيَ الْأَصْلُ أَيْضًا فِي الْإِنِّي؛ وَإِذَا كَانُوا مِنْ
ذَوِي اللُّزْمِ إِلَّا أَنَّهُمْ يَذَلُّوْا مَا يَذَلُّوْا قَطْعًا وَعَدْلًا، صَدَرَ الْإِغْتِنَاءُ مِنْ خَيْرٍ مَا فِيهِمْ مِنْ بَرَاةٍ

العمل . أما إذا كان اللذي أصبح غنياً رجلاً رديئاً ، فالسبب الأول في غناه هو رداءته وما كان أصلاً
 لتلك الرداءة ، ولكن لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضاً التمس للذين بذلوا له العطاء على أنهم
 ١٥ يبذلهم أنفسهم في جملة غيهاً . وإذا نتجت الثروة عن جهود ، مثل الحرانة ، / رجع الفصل في
 جمعها إلى الحلو ، وإن كان اللجو الذي اكتنف هذا الجهد قد ساعد في ذلك . أما إذا وجد
 كثراً ، فلا تفران ذلك بحادث حدث من العالم الكلي . وإذا تم الأمر ، كان فيه دلالة إذ أن الأمور
 كلها يتبع بعضها بعضاً بدون استثناء ، فيدل بعضه على بعض أيضاً بدون استثناء ؛ وإذا فقد أحدهم
 ٢٠ ماله لأنه سلب منه ، فالأمر يزد إلى السلق ، ويحول بالسلق إلى الأصل / الخاص به الذي عنه
 المنبع ؛ أما إذا فقد في البحر ، فمرجع الأمر إلى الظروف والقرائن . أما الشهرة ، فهي بحق أو
 بغير حق ؛ فإذا كانت بحق ، فمرجعها أعمالنا وحسن الظن عند من يظن بنا خيراً ؛ وإذا لم تكن
 بحق ، فمرجعها التمس عند من يكرهنا . وفي الرثاسة أيضاً يقال للحول نفسه ؛ فهي قائمة على
 ٢٥ الحق أولاً ؛ فإذا قامت على الحق / عاد الفضل إلى استقامة من اتخذه رئيساً وإلا فالأمر هالد
 إلى من دبر الرثاسة لنفسه بمساعدة غيره أو بطريقة أخرى . أما في ما يتعلق بالزواج ، فإنه يتم إما
 بالاختيار الحر ، وإما بطرقي وقرائن تتضامن على أحداثها أمور العالم الكلي . ومن تضامن
 تلك الأمور تتم ولادة الأطفال أيضاً ؛ فإذا لم يكن الطفل بحسب ما تقتضيه البلورة الأصلية ، إذا
 ٣٠ لم يحل دون / ذلك حائل ، وإما أن يكون فيه غيب بسبب حائل خفي يزد إلى الحامل نفسها أو
 إلى ظروف في المناخ لا تلائم الحمل آنذاك .

١٥ إن أفلاطون يسلّم بوجود حظوظ وتكييفات بالاختيار الحر تساهم في تقويم مصيرنا قبل
 دورة المنزل ، ثم يذكر ما في المنزل ولا يرى فيه إلا عوناً على تحقيق المصير الذي قرّره لنا
 بملء الاختيار ، على أن لعالم الجن أيضاً سهمه في تسييم ذلك المصير . ولكن ما هي تلك
 ٥ الحظوظ الناشئة عن المنزل ؟ ألا ، إنها بأن يسوي العالم الكلي بيمين / ثم له أن يكون عندما
 تدخل النفس في الجسد ، وبأن تدخل هذا الجسد وليس ذلك ، ويكون الولد من هذين الأبوين لا
 من غيرهما ، وتقع ولادته هنا وهناك ، وتضاري الكلام ، كل شيئ القرائن الخارجية . أما أن
 تقع الحوادث كلها مما وتكون كأن بعضها متصل ببعض ، فهذا أمر تكشف عنه إحدى اللواتي
 ١٠ تعرف بالحوادث تصميلاً وجملة ؛ / وأما الحظوظ فتكشف عنها لاجيريس (Lachesis) (مُقيِّنة
 الفرعة) ؛ وأما القرائن التي تتم بالاحتية المطلقة فإن اتريون (Atropon) (اللازردودة) هي التي
 تشرف على انسياقها . هذا وإن التمس من كانوا تحت حكم الأشياء التي تخرج عن العالم الكلي
 أو تحت حكم المظواهر ، فكأنهم مسحورون ، شأنهم قل أو لا شيء هم ؛ أما من تم له التودد
 ١٥ على تلك الأمور ، وكأنهم اشتراؤوا باعتقهم / إلى العالم الأعلى وإلى ما روه المظواهر ، فهؤلاء

أنفدوا خير ما في نفوسهم والأصل القصائي القديم عندهم. فلا تظن أن النفس هي في ذاتها ما من شأنه أن يتلقى كل اتصال من الخارج وإنها الأمر الوحيد الذي ليس له حقيقة خاصة؛ بل إنها ٢٠ أخرى من غيرها بكثير - إذ أن لها مقام الأصل حقاً - بل يتوَقَّر لديها طائفة من الفرى الخاصة لتستكن من القيام بالوظائف التي تستلزمها طبيعتها؛ فون السحال أن تكون شيئاً من الأحيان ولا يصحب إتيانها رغبات وموكلات للعمل وتزعزعت إلى ما هو من خيرا. أما المركب فهو ما كان ٢٥ مرتكباً في طبيعته، وهو كذلك وله أعماله؛ أما النفس، إذا/ تم لنفس أن تفصل، فإنها تنفرد بوظائفها هي ولا تعتبر منها ما يفضل به الجسد، لأنها ترى الآن أن ههنا شيئاً وأن هناك شيئاً آخر.

١٦ ولكن ما هو الشيء الممزوج وما هو الشيء غير الممزوج، ما هو الشيء المنفصل وما هو الشيء غير المنفصل، ما دامت النفس في جسد، بل ما هو الحيّ بوجه عام؟ هذا لا بد لنا من معالجته بعد ذلك ولسوف نقبل عليه من وجه آخر؛ إذ ليس للجميع على رأي واحد فيه. أما الآن فلذاكر ماذا نمنى بقولنا الذي سبق: «إن النفس تُدبِّر شؤون الكون المكلّي وفقاً لما يقتضيه العقل»/ أألمني بذلك كأنها تصنع عن طريق المباشرة الأشياء شيئاً فشيئاً، الإنسان، ثم ٥ الجواد، ثم حيواناً آخر، ثم الوحش والسمك، وقبل ذلك النار والأرض أو لا؟ ثم تنظر إلى هذه الأمور وهي ثلاثي فينسد بعضها بعضها الآخر أو يؤدي له ما فيه نفعاً؛ فتكتفي بمشاهدة المتكالف الذي يتم بين تلك الأمور وما يتبعه من نتائج متعارفة لا تزال تقع وتحدث،/ فلا تساهم في التثاليات بعد ذلك إلا بتودنها إلى صنع وتكوين الحيوانات التي استهلكت بها عملها (في الدورة السابقة) ثم تدفع تلك الحيوانات بفعل بعضها ببعض انفعالاً متبادلاً؟ لم نمنى بذلك أنها سبب الأمور التي تحدث كذلك لأن ما يحدث عنها يولد ما يليه ١٥ مباشرة؟ ثم هل/ يقتضي العقل أن هذا الشيء يفعل ذلك لو يفعل به لا بالتحكم ولا بالاتفاق (ولو كان اتفاق حوادث)، بل يكون ذلك كذلك بالضرورة الحسية؟ أمم ذلك إذا لأن النعماني البديهة هي التي تفهمه؟ إلا أن هذه النعماني البديهة موجودة، ولكن بمعنى أنها تفعل، بل بمعنى أنها تشاهد، أو بالأحرى أن النفس مطلوبة على المعاني البديهة المولدة، فهي التي تشاهد/ ٢٠ النتائج التي تحدث من أعمالها كلها؛ ذلك لأنه ما دامت القرائن والظروف واحدة، فإن النتائج هي أيضاً واحدة حتماً؛ وإذا أدركت النفس ذلك أو عرفت بوجه سابق، فمدت إليه ناسات التثاليات إلى متنها وزرعها بعضها ببعض. فيقابلها إذا بوجه عام الثوابن ثم التراجع، ثم ٢٥ تصبح/ هذه بدورها سوابن لما يليها مباشرة، وهكذا دائماً انطلاقاً مما يكون حاضراً؛ وربما كان من ذلك سير التثاليات دائماً من سمي إلى أسوأ (فرجال المعاصي مثلاً غير رجال اليوم)، إذ أن النعماني البديهة تضعف أمام تأثيرات التهيول، نظراً إلى الجسد وإلى فعل الحسية المستمر.

٢٠ فَإِنَّ النَّفْسَ لَا تَزَالُ تَرْغَى الْأُمُورَ وَهِيَ تَتَحَوَّلُ مِنْ شَيْءٍ إِلَى آخَرٍ / وَتَتَبَعَ اضْغَالَاتِ أَعْمَالِهَا، فَتُجَرِي حَيَاتَهَا كَذَلِكَ، وَلَا يَخْلُو لَهَا بَالٌ مِنَ الْإِحْتِمَالِ بِشُغْلِهَا كَانَتْهَا وَصَلَتْ بِهِ إِلَى مُنْتَهَاهَا، وَكَأَنَّهُ اسْتَقَامَ لَهَا فِي حُسْنِهِ وَكَمَالِهِ وَأَنْجِزَتْهُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَلَنْ تَعُودَ إِلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ؛ إِشْبَاهًا مِثْلَهَا مِثْلُ حَارِثٍ يَدْرُ حَبًّا أَوْ غَرَسَ نَبْتًا فَلَا يَزَالُ يُصْلِحُ مَا أَفْسَدَهُ السَّيْلُ الْمُعْطَرُ، أَوْ الْبَرْدُ الْمُتَوَاصِلُ أَوْ الْهَوَلُ الْعَاصِفُ / أَمَّا إِذَا كَانَ فِي كُلِّ ذَلِكَ هَذِيانٌ، فَلَا يَدُّ مِنَ الْقَوْلِ بِمَا يَلِي، وَهُوَ أَنَّ فِي الْمَعْنَايِ الْبُذْرِيَّةِ دَانَهَا الْمَعْلَمُ بِضَادِ الْأُمُورِ وَمِمَّا يَتَّبِعُ عَنْ رَدَائِهَا، لَوْ جَالَ الْإِسْتِعْدَادُ لِهَذَا الْفَسَادِ وَلِهَذَا الْغَيْبَةِ. وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، وَجِبَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْمَعْنَايِ الْبُذْرِيَّةَ هِيَ الَّتِي تُولَدُ الشُّرُورَ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ قَطُّ فِي فَرْ لَوْ فِي مَعْنَى بُلْبُورِيٍّ فَرٌّ خَطَأً، وَلَا مَا يَتَنَافَى مَعَ الْفَرْ، وَلَا مَا يَقْصِدُ مُتَضَمِّنَاتِ الْفَرْ. وَلَكِنْ رَبُّ قَائِلٍ هُنَا يَقُولُ إِنَّهُ، فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالْعَالَمِ الْكُلِّيِّ، لَا مَجَالٌ لِأَمْرِ يَتَنَافَى مَعَ الطَّبِيعَةِ وَلَا مَجَالٌ لَشَرٍّ؛ وَمُسَلِّمٌ مَعَ ذَلِكَ بِأَنَّ قُوَّةَ مَا هُوَ شَرٌّ مِنْ غَيْرِهِ، وَمَا هُوَ أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِ. ثُمَّ مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ فِيمَا إِذَا كَانَ مَا هُوَ شَرٌّ لِصَالِحِ الْعَالَمِ الْكُلِّيِّ، وَكَأَنَّ الْحَسَنَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ؟ فَإِنَّ لِلْمُتَنَافِضَاتِ تَضَامُتًا عَلَى الْعَمَلِ، وَمَا مِنْ هَالِمٍ يَدُونَهَا؛ / وَهَكَذَا الْأَمْرُ عِنْدَ كُلِّ حَيٍّ مِنَ الْأَحْيَاءِ؛ أَمَّا خَيْرٌ مَا فِي الْأُمُورِ فَهُوَ مَا فَرَضَهُ الْمَعْنَى الْبُذْرِيَّةُ فَرْضًا وَجِبَتْهُ هُوَ ذَاتُهَا؛ وَأَمَّا مَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، صَالِحًا فَإِنَّهُ صَالِحٌ بِالْقُوَّةِ فِي الْمَعْنَايِ الْبُذْرِيَّةِ وَأَصْبَحَ أَقْلٌ صَالِحًا فِي الْمُحْدَثَاتِ الْمُتَكَوِّنَةِ بِالْعَمَلِ. ذَلِكَ لِأَنَّ النَّفْسَ لَمْ يَمُذِّ مِنْ وَاجِبِهَا أَنْ تَفْعَلَ وَأَنْ تَدْفَعَ الْمَعْنَايِ الْبُذْرِيَّةَ إِلَى التَّحْقِيقِ. فَإِنَّ الْهَيُولَى هِيَ الَّتِي تَفْعَلُ الْآنَ وَقَدْ لَمَحَزَتْ/ عِنْدَ الْمَعْنَايِ الْبُذْرِيَّةِ السَّوَابِقِ الْحَمَاسَةَ إِلَى الْعَمَلِ، كَمَا أَنَّهُ يَفْعَلُ أَيْضًا مَا يَكُونُ مِنَ الْهَيُولَى، أَعْنِي أَحْطَرُ الْأُمُورَ شَائِنًا؛ عَلَى أَنَّ أَقْلَ مَا يَفَالُ فِي الْهَيُولَى عِنْدَ ذَلِكَ هُوَ أَنَّهَا لَا تَزَالُ تُسَاقُ صَاحِرَةً إِلَى الْأَفْضَلِ. وَهَكَذَا يَخْرُجُ الْوَاحِدُ الْمُؤَلَّفُ مِنْ كُلِّ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَحْدُثُ وَهِيَ مِنْ نَاحِيَةِ أُولَى غَيْرِ مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى، وَهِيَ أَيْضًا، مِنْ نَاحِيَةِ ثَلَاثَةٍ، تَخْتَلِفُ حَتَّى هِيَ عَلَيْهِ فِي الْمَعْنَايِ الْبُذْرِيَّةِ.

[١٧] وَالْآنَ، هَلِ الْمَعْنَايِ الْبُذْرِيَّةِ الْمُسْتَكْنَةُ فِي النَّفْسِ حَرُوفٌ؟ وَلَكِنْ كَيْفَ تَفْعَلُ النَّفْسُ مُتَقَبِّدَةً بِالْمَوَافِقِ؟ فَإِنَّ الْمَعْنَى الْبُذْرِيَّةَ يَفْعَلُ فِي الْهَيُولَى، وَمَا يَفْعَلُ عَلَى نَحْوِ مَا تَفْعَلُ الطَّبِيعَةُ لَيْسَ حَالُوقَةً وَلَا نَظَرًا، بَلْ قُوَّةٌ تُسْتَخْدَمُ لِاحْدَاثِ التَّغْيِيبَاتِ فِي الْهَيُولَى، فَلَيْسَ لِهَذِهِ الْقُوَّةِ جِلْمٌ بَلْ لَهَا فَعْلٌ قَطُّ، مِثْلًا هُوَ الْأَمْرُ فِي دَائِرَةِ تَوْلَدِ شَيْءٍ مَثَلًا وَشُكْلًا فِي الْمَاءِ، / فَتُسْتَمَدُّ مِنْ غَيْرِهَا، أَعْنِي مِنْ مَرَكَزِهَا، حَتَّى تَعْمَلَ، مَا يَلِيزُ لِأَصْلِ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ فِيهَا بِقُوَّةِ التَّشْبِيهِ وَالتَّوَلَّدِ. وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الْمُصْغَرِ الْمَوْجَّهَ فِي النَّفْسِ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ وَذَلِكَ يُحْدِثُ نَبْذًا فِي النَّفْسِ الْمُؤَلَّدَةِ الْمُتَسَبِّكَةِ فِي الْهَيُولَى. فَهَلْ تَحْدُثُ التَّجْدِيلُ بِتَعْلِيلٍ مِنْهَا؟ وَإِذَا كَانَ مِنْهَا تَعْلِيلٌ، فَهَلْ يَرِدُ إِلَى غَيْرِهَا أَوْ إِلَى مَا لَدَيْهَا فِي ذَاتِهَا؟ / وَإِذَا رُدُّ إِلَى مَا لَدَيْهَا فِي دَانِهَا،

فليست بحاجة إلى تحليل؛ إذ التحليل ليس هو الذي يحدث التبدل، بل الأصل الثابت في النفس والذي يطوي على المعاني البذرية؛ فهو الأصل الأقوى، وهو في النفس مُدرتها على الفعل. لهذا وإنما الفعل وفقًا للمثُل. فإِنَّمَا مُدُّهَا إِذَا بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ تَلَقَّتْهَا مِنَ الرُّوحِ. الواقع ١٥
أَنَّ الرُّوحَ يَمُدُّ بِتِلْكَ المَثَلِ نفس العالم الكلِّي، / فتقبلها النفس التي تلي الرُّوح مُباشرة من دانها إلى النفس التي تليها إذ تُشرق عليها بنورها وتطعمها بطايعها، فتقبل هذه النفس الأخيرة على الفعل حينئذ، كأنها أصبحت مُكَلَّفة به؛ فتارةً يَستَمرِل فعلها لِمَستَرسالًا لا ممسك له، وطورًا تقوم دونه الحوائِل فتخرج منه ما هو من سَقَطِ الوِثاق. وحتَّى لَمَّا تيسَّرت لِنَفسِ الفِردَةِ على الفعل وأُترعت بالمعاني البذرية (ولو لم تكن هذه المعاني من الأوَّلِيَّات)، فإنَّها تُلَوِّمُ على الفعل ليس فقط لِلفعل وفقًا لما تَلَقَّتْ، بل لِتحدث عنها هي أيضًا شيء ما؛ / ولا تراه في الله عند ٢٠
ذلك شيء ساقط؛ نعم إنه حيوان، إلاَّ أنه حيوان على جانب من القص لا يُستهان به، حاجز عن التفرُّض بأعياد حياته، إذ أنه في مُنتهى اللذَّة، صَمْبُ الانقياد، غِلظُ الخُلق، ساقط المِهْرِلِ، ٢٥
كَأَنَّ هَذِهِ المِهْرِلِ نِزَاةُ المَلَوِيَّاتِ، فهي مُرَّةٌ / وتُشتر العرلة حولها؛ لهذا ما تُسمِّهم به تلك النفس في العالم الكلِّي.

١٨ فهل نُشترُ ضروريَّ إذا في العالم الكلِّي، فيلزم لزومًا من الأمور السامية؟ نعم، ولو لم يكن الشتر، لكان الكل ناقصًا. فإنَّ في الشتر، في مُعظم ظواهره، بل في ظواهره كُلِّها، نُقْصًا للعالم الكلِّي، وهذا هو الأمر في الحيوانات السائمة مثلاً؛ إلاَّ أننا، خالفاً، لا نُدرِك بماذا يكون الشترُ ناقصًا. ثم إنَّ للمؤدلة وجودها/ عديدة من النقص، ما دامت هي الأصل في وجود أمور قائمة الحسن، مثل الكثير من آيات الفن؛ فضلاً على أنها تُبحث عن التَّطَهُّرِ، فلا تُدهنا نفاذ انقياد التام لِلإعمال واللامبالاة. فإذا صَحَّ قولنا لهذا، لزم عنه حتمًا أَنَّ نفس العالم الكلِّي هي أبداً في مُشاهدة أفضل الأمور، موجَّهة وجهها دائماً نحو الحقيقة الرُّوحانيَّة، نحو الحق ١٠
الرُّبَّاني؛ فإذا امتلأت/ بذلك، وأصبحت كأنها مُترعة به، اثبت منها لرسام، هو منها في أقصى حدودها الدنيا؛ فلهذا هو الصانع. إنه إذا الصانع الأدنى؛ وأما ما فُرقه فجانِبِ النفس الذي مُلِمَّه مُباشرة من لَدُنِ الرُّوح. وأما الرُّوح فهو للمُخلِّق فوق الكلِّ، وهو الصانع الأوَّل يمدُّ ١٥
النفس التي تليها بِالْأُمُورِ / التي تُجد آثارها في ما هو من المَقَامِ المَعَالِ. وما أصوبه رأياً ما قيل من أَنَّ العالم مُحاكاة لا تَرَاك في شَتْرٍ مُستمرٍّ إلى محاكاة أخرى: فإنَّ ما في المَقَامِ الأوَّل والثاني ساكن؛ كما إنه ساكن أيضًا ما في المَقَامِ المَعَالِ، ولكِنَّه أصبح بِخُلُوقِهِ في المِهْرِلِ مُتحرِّكًا عن طريق التفرُّض. ذلك بأنَّه كُلُّما كانت رُوح وكانت نفس، جُزَّتْ مِنْهُمَا المعاني ٢٠
البذرية إلى ذَلِكَ / التفرُّع من النفس، كما إنه كُلُّما كانت شمس كانت منها جميع الأنوار مُنبِئة.

الفصل الرابع

(١٢)

في الهَيُولِيِّينَ

١ [١] إِنْ مَا يُسَمَّى الْهَيُولِيُّ يُوصَفُ بِأَنَّهُ مَحَلُّ الْمَثَلِ وَمُعَلِّمُهُ، وَهَذَا رَأْيِي يَكَادُ يَنْتَرِكُ فِيهِ كُلُّ الْمَذِينِ عَالِمِي الْمَوْضُوعِ وَلَمْتَهُوا إِلَى فِهْمِ حَقِيقَتِهِ، وَمَنْ مَا يَزَالُونَ عَلَى الطَّرِيقِ ذَاتَهَا، وَلَكِنْ مَا هُوَ حَقًّا ذَلِكَ الْأَمْرُ الَّذِي مَحَلُّ فِيهِ الْمَثَلُ، وَتَحْتَ يَتَلَقَّاهَا، وَمَا هُوَ تَوْعُّ الْمَثَلِ الَّتِي يَتَلَقَّاهَا/ :
لأنهم إذا وصلوا في البحث إلى هذا الموضوع اختلفوا. فبعضهم أن الأعيان إنما هي الأجساد فقط، وفيها تكون الذات. ويلجئون إلى أن الهيولي واحدة وأنها محل العناصر، فهي هي الذات وما سواها كأنه انفعال لها، حتى أن العناصر نفسها هي تلك الهيولي إذ تكون على حالٍ ما. / لا بل إنهم يجرون على أن ينتهوا بها إلى عالم الأرباب، وغاية قولهم أن الرُّبُّ ذاته هو تلك الهيولي على حالٍ من الأحوال، ثم يجعلون لها جسداً يصفونه بأنه بلا كيف، كما أنهم يجعلونها أيضاً مصحوبة بالكم. هذا وإن ثمة قوماً آخرين يزعمون أن الهيولي ليست جسداً، ومنهم من يذهب إلى أنها ليست من نوع واحد، بل يُعَيَّرُونَ تلك التي تقوم عليها/ الأجساد (الوهابية) بتسمية أصحاب الرأي الأول) عن هيولي أخرى مُتَقَدِّمة عليها، وهي هيولي عليها تقوم الروحانيات من الأصول والذوات اللاجسدية.

٢ [٢] فَلَا بُدَّ إِذَا مِنْ الْبَحْثِ أَنْزَلَ عَنْ هَذِهِ الْهَيُولِيِّ : أَعْنِي أَمْرِي فِي الْأَعْيَانِ حَقًّا، وَمَا هِيَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا، وَكَيْفَ هِيَ فِي الْأَعْيَانِ؟ فَقُولْ : مَا هَامَتِ الْهَيُولِيُّ هِيَ مَا لَا حَدَّ لَهُ وَلَا صُورَةَ، وَمَادَامَ مَلَأَ الْأُمُورَ الثَّلَاثَا خَلْقًا مِمَّا لَا حَدَّ لَهُ وَلَا صُورَةَ، لَزِمَ عَنْ ذَلِكَ أَنْ لَيْسَ هُنَاكَ هَيُولِي، ثُمَّ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ هُنَاكَ بَسِطًا، لَمْ تَعُوْذَ هَيُولِي بِحَيْثُ يَخْرُجُ مِنْهَا/ وَمِنْ غَيْرِهَا الشَّيْءُ الْمُرَكَّبُ؛ وَإِنْ مَا يَتَكُونُ لِلصُّورَةِ يَحْتَاجُ أَيْضًا إِلَى هَيُولِي وَعِنْدَهُ تَوَلَّدَ أُمُورٌ مِنْ أُمُورٍ أُخْرَى، هِيَ الَّتِي آذَتْ بِالرُّوحِ إِلَى أَنْ يَمِي الْهَيُولِيُّ فِي الْمَحْصُوسَاتِ، أَمَا مَا لَا يَتَكُونُ قَلِيلٌ يَحْتَاجُ إِلَى هَيُولِي. نَعْنِ أَيْنَ قَدِمْتَ وَبِمَاذَا تَقُومُ؟ فَإِذَا كَانَتْ حَادِثَةً فِي شَيْءٍ مَا؛ وَإِذَا كَانَتْ قَدِيمَةً، أَصْبَحَ فِي أَرْبَابِ الْأُمُورِ كَثْرَةً، وَكَانَ التَّضَادُّ وَالِاتِّفَاقُ فِي عَالَمِ الْأَوَّلِيَّتِ. / ثُمَّ إِذَا التَّحَقُّقُ أَصْلُ الْهَيُولِيِّ كَانَ الْمُرَكَّبُ

جسدًا، فكانت الأجساد في المَلَأ الأعلى.

٣ لا بد من القول إن ما لاحظه ليس حقير الشأن على كل حال، وكذلك أيضًا ما لا صورة له على ما نتصوره في حد ذاته، إذا كان من شأنه أن يتقدم بنفسه مُتَطَوِّعًا لما هو قبله ولما هو الأفضل بين الأمور. وهكذا ما يتم على نحو ما في النفس بسبب العلاقة التي تربطها فطرة بالروح والعقل، إذ أنهما ينظمان بطايعيهما فتُرفع إلى مستوى نوع أسمى؛ ثم إن في الزوحانيات فركيبًا يختلف عن الذي يتم للأجساد؛ فإن المعاني البذرية مركبة، وإنها بوظيفتها تحدث التشريب في الطبيعة التي تسبك الأشياء وفقًا للأنواع. لهذا وإن الطبيعة ما دامت موجَّهة نحو سواها، خارجة عن سواها، فإنها تخلق بالتشريب من المعاني البذرية. ثم إن الهيولي في المكوّنات في تحوّل مستمر من نوع إلى آخر، في حين أن الهيولي في عالم الأبد تبقى دائمًا هي وعلى نوع واحد. وربما كانت الهيولي هنا على عكس/ التي هناك. فإن الهيولي هنا تُصبح بالتجزؤ كل شيء، شيئًا بعد شيء، وكل شيء وحده على حiale. فلا يدوم شيء، إذ أن كل شيء يدفع الآخر ليحل محله؛ ومن ثم لا يبقى الشيء هنا هو هو، أمّا هناك، فالأشياء كلها معًا، فلا يقابل الهيولي ما تتحوّل إليه ما دام كل شيء حاضرًا لديها، فلن تكون إذا هيولي المَلَأ الأعلى بلا صورة هناك، مثلما هو الأمر في الهيولي هنا، ولكن على وجه يختلف ١٠ عنه/ في الأخرى. أمّا إذا كانت هيولي العالم الزوحاني قديمة أو حادثة، فهذا أمر يُكتشف لنا بعدما نُدرك ما هي حطًا.

٤ إننا في سياق كلامنا هنا، نختصر في ثبات الشئل أمرًا سألنا به، وهو أمر قد أفهم الدليل عليه في مكانه. وإذا كثرت عدد الشئل فثرت حسنًا في أمر ما، وكان لكل منها خاصّة يختلف بها عن غيره. ولهذا الأمر الذاتي والميزة الخاصّة التي تميّزها عن غيرها إنما هي الصّورة. فإذا كانت صورة/ كان أيضًا ما نمره الصّورة وبه تتم الميزة. وبالتالي فإنّ ثمة هيولي تتلقّى الصّورة، وعليها تقوم الصّورة دائمًا. ثم إذا كان المَلَأ الأعلى عالم روحاني، فعاملنا تقليد له، وهو مركّب من هيولي؛ فإنّ هناك أيضًا هيولي وحتمًا. وإلا فكيف يدعى عالمنا مع صرف الظفر ١٠ عن مثاله؟ وكيف يكون له مثال؟ يكون محلّ يحلّ فيه المثال؟ أجل إنّه لا يتجزأ إذا اعتُبر بكامله وعلى وجه الإطلاق، ولكنّه، على وجه ما، قابل للتجزؤ. وإذا كانت أجزاءه منفصلًا بعضها عن بعض، فالقطع والاتصال اتعمال في الهيولي؛ فهي التي تقطع؟ وإذا كان غير قابل للتجزؤ رغم كون الكثرة فيه، فذلك لأنّ الكثرة في الواحد، هي كثرة في الواحد على أنّها كثرة في هيولي، ١٥ إذ أنّ الكثرة للواحد هي كثرة صورة/؛ فإنّ هذا الواحد المختلف الوجهه إنّما يتصوره الزّوج

مختلف الوجوه كثير الصور؛ فهو إذاً في حد ذاته لا صورة له، قبل كونه مختلف الوجوه. فإذا سلبت عن الزوج اختلاف الوجوه والصور، والمعاني البصرية، والعوارف، أصبح لديك ما كان ٢٠ قبل كل ذلك، أصني أمراً لا صورة له ولا حد؛ فلا شيء بعد مما كان له وفيه. /

- ٥ وإن قيل: «إن كل ذلك حاصل لتلك الوحدة، وهما معاً أبداً ودواماً، فالواحد هو كلاهما، وليس ثمة هيولى»، لزم عن قولك أنه ليس للأجساد في عالمنا أيضاً هيولى؛ وذلك لأن الهيولى لا تكون قط بدون صورة، بل الكائن دائماً هو الجسد كله، ولكنه مركب من الصورة والهيولى معاً. هذا وإن الزوج هو الذي يُترك هذه المثبته؛ فإنه لا يزال يُقسم حتى ينتهي إلى بسيط لا يمكن تجاوزه بالتحليل؛ / ولكنه ما دام قادراً على التحليل، فإنه لا يزال يُحلل حتى يصل من الأمر إلى غزوه. وغزور كل أمر، إنما هو الهيولى؛ ولذلك كانت مظلمة كلها، لأن الثور هو المسمى البصري، والزوج معنى بصري. فإنه يرى لكل شيء معناه البصري، فيحكم بالأفلام للأشياء التي في الثورك الأسفل وكأنها تحت الثور، كما أن البصر يتحول نوره ١٠ إلى / الثور والألوان (وهي أنوار)، فيترك ما تحت الألوان على أنه مظلم وهيولاني، مغرور بالألوان. إلا أن المظلم في الزوجيات يختلف عنه في المحسوسات، كما أن الهيولى أيضاً تختلف، بقدر ما يختلف المثال الذي يقع على الهيولتين؛ فإن الهيولى الثرانيّة / ما يجعلها قائمة في حدودها قسم لها حياة ثابتة في ذاتها ثرانيّة، أما الهيولى هنا فصحيح أنها تُصير شيئاً محدوداً، ولكنها لا تكون ذات حياة وروح، بل هي شيء ميت مُقطعة معالمة. ثم إن الصورة في عالمنا مثال لشيء؛ فما تقوم عليه مثال أيضاً؛ أنا في الملاء الأعلى فالصورة حق ثابت، فكذاك ٢٠ أيضاً ما تقوم عليه. ومن ثم كان الذين يرون أن للهيولى / ذاتاً ما داموا يمتنون بها هيولى العالم الثراني، أصحاب رأي يبغي تبخه ما داموا يمتنون بها هيولى العالم الثراني؛ فإن حامل الصور هنالك ذات، أو بالأحرى، إله، في الفن، مع ما عليه من صور الذات الكاملة الثرانيّة. أنا إذا وجب البحث فيما إذا كانت الهيولى الزوجيّة قديمة، فالقول فيه مثل القول في الأصول ٢٥ الزوجيّة؛ فإنها مولودة ما دام لها أصل، / وغير مولودة لأنها لا بداية لها زمناً، بل هي في ارتباط مستمر بغيرها، لا بمعنى أنها في تكوين مستمر مثلما هو الأمر في عالمنا، بل بمعنى أنها في تأسيس دائم مثلما يكون الأمر في الملاء الأعلى. ذلك لأن الثرية في الملاء الأعلى قديمة، وبها كانت الهيولى؛ فإنها أصل الهيولى، مثل الحركة الأولى أيضاً. ولذلك قيل في هذه ٣٠ الحركة أنها «الثرية» / لأن الحركة والثرية «نشأتا معاً»؛ هذا وإنهما غير محددين، فهما مُشتقان من الأول، ولا بدّ لهما منه ليضبطا في حدودهما؛ وإنما يتحدّدان إذ يرتدّان بذاتيهما إلى الأول؛ اما قبل ذلك فإن الهيولى تلك غير محدّدة، وهي الثير ولا تزال لا خير فيها، بل هي

٢٥ محرومة من إشراق الخير. وما دام/ التور من ذلك الخير، فالذي يتلقى التور لم يكن لديه في زمن ما نور، قبل أن يلقاه، بل إن لديه الآن ما يتخطف عنه، إذ أنه أمر آخر ذلك الذي ينبعث منه التور. لهذا وإنه قد جاوزنا الحد اللازم في الكشف عما يتعلّق بالهيولي في عالم المرحاتيات.

٦ أما في الهيولي محلًّا للأجسام، فليكن قولنا ما يلي:

إن ضرورة قيلم شيء ما محلًّا للأجسام مختلفًا عنها، أمرٌ يدلّ عليه تحوّل العناصر بعضها إلى بعض. فإنه ليس فسادًا تامًّا فساد ما يتحوّل، وإلا كان من شأن ليس ما أن يفتى في اللّيس؛ ثم من ناحية أخرى، / لا يتكوّن المتحوّل من اللّيس المتعلّق ليغيّر أُنْيَا، بل إن ما في الأمر إنما هو تحوّل من مثال إلى آخر على أن يبقى هو هو ذلك الذي يتسلخ عنه. لكن الذي يتلقّى أصل الشيء الحادث ويبقى الأصل الآخر يبقى هو هو. وتدلّ على ذلك أيضًا، وبوجه عام، ظاهرة الفساد؛ فإنّ الفساد إنما يمتري المركّب. وإذا كان ذلك كذلك، كان كلّ مركّب من هيولي وأصل ومثال. لهذا وإنّ الاستغناء أيضًا يشهد لما نقول، / إذ أنه يدلّ على أن يمتريه الفساد شيءًا مركّبًا وكذلك التحليل أيضًا؛ فإنّ للكأس إذا صارت ذهبًا ثمّ الذهب ملاء، فالقياس يقتضي أن يقصد الماء أيضًا ويتحوّل إلى غيره. أما للعناصر فهي حتمًا إما أصل، أو هيولي أولى أو شيء من هيولي ومن أصل مثاليّ ممّا. ومن المتّحال أن يكون العنصر أصلًا مثاليًّا؛ / فألّ له القدر والحجم بدون هيولي؟ ولا يكون من قبيل الهيولي الأولى، إذ أنّه يمتريه الفساد. فإنه إذا من هيولي ومن أصل مثاليّ. أما الأصل المثاليّ فيه يتضبط الشيء كجُزءٍ وصورة؛ وأما الهيولي فيها يكون له ما يقوم عليه الأصل المثاليّ، وهو شيء غير محدد، إذ أنّه لم يكن أصلًا مثاليًّا.

٧ إنّ أنشدو فليس يرى العناصر في الهيولي، فكان فساد هذه العناصر يشهد على خلاف ما يلزم إليه. أنا أنكساذغوروس، فإنّ الهيولي عنده هي المزيج، لا بمعنى أنّه استعداد إلى أن يكون كلّ شيء، بل بمعنى أنّ فيه كلّ شيء بالفعل؛ فبني صاحبنا الروح الذي يدخله في مذهبه، لأنه يرى أنّ الروح ليس هو الذي يعطي الصورة والجسم، كما أنّه ليس قبل الهيولي، / بل إنّ هو والهيولي ممّا. ومن المتّحال أن يكونا ممّا. ذلك لأنه إذا كان المزيج مشاركة في اللّيس، فلا يئسّ قبْلَهُ، وإذا كان اللّيس وكان المزيج أيضًا مثله، وحسب أمر ثالث فوقهما. وبعد، ما دام الصانع هو الأوّل حتمًا، فما بال المتّكّل تتوّع إربًا إربًا في الهيولي، ثمّ بفيلّ الروح/ فباني عملاً عديم الحدود ليكتطها، وهو لا يتّلع عليه إن أحلّ على هيولي لا كيف فيها فتشر عليها كلّها كيف والصورة؟ هذا وأن يكون كلّ شيء في كلّ شيء، أليس ذلك أمرًا مستحيلًا؟ أما الذي يدّعي أنّ الهيولي هي ما لا حدّ له، فليقلّ ماذا يعني بما لا حدّ له فإذا

١٥ كان «لا حد له» بمعنى أنه «لا يترك له حد» فليس في الأعيان/ أمرٌ مثل ذلك لا وجود له في حقيقة الواقع سواء أكان «لا حد له» تعلقاً في ذاته أم كان في شيء آخر مثل العرض في جسد ما. أما أن يكون «لا حد له» قائماً في ذاته، فلأن كل جزء من أجزائه يُصبح حينئذٍ أيضاً «لا حد له» حتماً؛ أما أن يكون بمثابة العرض، فلأن ما يحل فيه عرضاً لن يكون بعد ذلك «بدون حد» في حقيقة ذاته، فلن يكون بسيطاً، ولا هيوئلي أيضاً؛ وهذا أمر لا ريب فيه. هذا وإنه لا يجوز ٢٠ أخيراً، أن نجعل للذرات على مقام الهيوئلي، / إذ أن الذرات ليست من عالم الأعيان: فإن كل جسم قابل للتجزؤ، في كل جزء من أجزائه؛ فضلاً على أن ثمة اتصال بعض الجسد ببعض، ودرابته، والوضع بحيث لن الشيء لا يكون بدون الروح والقيس، ولا يمكن أن تتألف القس من ذرات؛ كما أنه لا يمكن أن نصنع من الذرات طبيعة تختلف عن الذرات إذ أن صائفاً لا يصنع قط شيئاً من غير هيوئلي متصل بعضها ببعض. وقد يتسع المجال للذكر مئات الزبى من الأقوال ضد هذه اللذعوى؛ لا بل ذكرنا فيها أنوالاً جعلت إطالة الوقوف عندها من فضول الكلام.

٨ ما هي إذاً تلك الهيوئلي التي توصف بأنها واحدة، متصل بعضها ببعض، وأنها بلا كيف، فإن عدم كونها جسماً، لا أنها بلا كيف، أمر واضح، وإلا لكانت وكيف. أما إذا وصفناها بأنها كذلك مع المحسوسات كلها، فإننا نعني بذلك أنها ليست هيوئلي ثباتاً أشياء وثنائاً ثباتاً أخرى (مثل الفخار، فهو هيوئلي لدى الفخاري ولكنه ليس/ هيوئلي مطلقاً)؛ أقول: إذا وصفناها بأنها ليست هكذا، بل بأنها هيوئلي بالثبته إلى الأشياء كلها، فالوجه ألا نلحق بها شيئاً نلحق بها نراه في المحسوسات. وإذا صبح ذلك، فإننا، إلى جانب ما نفيه عنها من التكتيفات مثل اللون والحرارة والبرودة، ننفي عنها أيضاً الخفة والثقيل والشفافية، بل كل شكل وهيئة؛ ومن ثم، فلا حجم لها أيضاً. / فإن ثمة فرقاً بين أن يكون الشيء من قبيل الحجم، وأن يكون متصفاً بالحجم، كما أن القيام بالهيئة ليس الإتيان بها. ثم إن الواجب في الهيوئلي ألا تكون مرتجة، بل بسيطة، وشيئاً ثابتاً بوحدهه وذلك في حد ذاتها وطبيعتها، إذ أنها لا تكون بريئة من كل الذي سبق ذكره إلا إذا كانت كذلك. لهذا وإن الذي يمتدحها بالصورة، يخلع عليها صورة ١٥ تختلف عنها؛ وهكذا الأمر في الحجم والأوصاف كلها. / فكأنه يستخرجها من الأعيان، ويُلحِقها بالهيوئلي؛ وإلا لأصبح متصفاً بالحجم فيها، وما أحدث شيئاً من هذا الكم بقدر ما يريد هو، بل بقدر ما تشاء هي؛ أما أن تتوافق إرادته مع ما يقتضيه الكم في الهيوئلي، فذلك ضرب من ضروريات التوهم. ثم إنه ما دام الصانع متخذاً على الهيوئلي، تساووت الهيوئلي كلها ٢٠ مع ما يريد الصانع ولأنت/ لقبول كل ما تُراد عليه، وبالتالي للكم أيضاً. أما إذا التحق الكم

بها، فالشكل يتحقق بها أيضاً وحتماً، فتضاعفت صلابتها على التأثير فيها. فإن البثال هو الذي يتجلى عليها حاملاً إليها كل شيء؛ والبتال يتضمن كل الأوصاف، مع الكمية وما سواها مهما يكن قدوماً، يصطبغها المعنى البلدي وما يتطوي عليه. ولذلك نرى في كل جنس من الأجناس أن القدر يأتي مخلوقاً مع البتال للتوحي: فإنه في الإنسان يختلف عنه في الطير، وهو في هذا الطير غيره في ذلك. وإنها لعمري غريبة لا يستهان بها في مدحنا أن سؤق الكم إلى الهولي شيء، وأن إلحاق الكيف بها شيء آخر، كأن للكيف معناه البلدي وليس للكم مثاله ٢٠ وهو قياس وحدد /

٩ [] وإن قيل كيف يدرك عين من الأعيان وهو لا كم له؟ قلنا لأنه كل ما ليس عين الكم. فليس الأيس والكم شيئاً واحداً؛ وما أكثر ما بينه وبين الكم من اختلاف؛ فكل حقيقة بدون جسد بعامة، لا بد من أن تكون افتراضاً بدون كم؛ والهولي أيضاً لا جسد لها. ثم إن الكمية بالذات ليست للكم، بل / الكم هو ما أصاب فيها شيئاً، فيلزم من ذلك لا محالة أن الكمية ذاتاً وبثال. وكما أن الشيء يصير إذا أبيض يحضور البياض، على أن الذي يفتوت اللون الأبيض في الحيوان والألوان الأخرى المتنوعة ليس لوناً أبيض بل، إذا جاز لنا القول، معنى بلدي متنوع، فكذلك أيضاً ما يحدث كما ما ليس للكم، إنما هم الكم ذاته، لو كان الكم قائماً في ذاته. وأيضاً للكم في معنى البلدي: ذلك هو الذي يحدث. أتقبل الكم إذا على الهولي فيسطها بحسب الأبعاد؟ كلا، لأنها لم تكن مطوية في محل ضيق، إنما امتدحاً بالبعد، كما أنها ١٠ تلتفت الكيف، وما كان لها من قبل لا بعد ولا كيف /

١٠ [] ما عسى أدرك بالعرفان إذا لدى معرفتي اللاهوتية في الهولي؟ وما عساك تعرف إذ تعرف أمراً بلا كيف؟ ما عسى أن يكون العرفان؟ وما عسى أن يكون الإدراك بالفكر؟ ألا، إنه الغموض والإبهام؛ ذلك لأنه إذا قابل المتكلم مثلاً، قابل الأمر المبهم أمراً مبهماً أيضاً نعم قد يكون للأمر للشيء الغامض معنى واضح محدود، ولكن النظر إليه مبهم غامض. / فإذا كان الشيء يترك بعمته ويعارفته - أمّا هنا فإن في المعنى ما فيه من مدلول الهولي، إلا أن ما يسمى إلى أن يكون عارفة ليس عارفة بل إنه بالأحرى ما يكاد يكون نقي العرفان ويطلانه - فإن تحيئنا للهولي إنما هو تخيل أصله فاسد ساطع، وهو مؤلف من أمر آخر هو الباطل مع المعنى الذي يقوم به ذلك الأمر الآخر الباطل. / وروما كان أفلاطون إلى ذلك يشير إذ قال أن الهولي إنما تدرك بتعليل فاسد في أصله. والآن ما عسى أن يكون غموض النفس مبهم غامضة؟ أمر حُرمان تام من كل معرفة، وكأنه عي في اللطيف؟ كلا بل إن المبهم الغامض على جانب من

الإنبياء في الظن . ومثل ذلك كمثل الظلام للعين إنما هو هبولى؛ ومن شأنها أن يعثرها كأنه صورة كثر لون لم يدركه البصر؛ وهكذا الأمر في النفس إذا، وقد استخرجت ما في المحسوسات/ من نور، ولم يبق لها بعد ذلك ما تراه؛ فإنها آنذاك مثل البصر في الظلم، وقد أصبحت بوجه ما أمراً واحداً وهي ذلك الذي تراه إن جاز لنا القول . أو ترى حقاً لكأنني بها ترى شيئاً عديم للشكل، مجزئاً من اللون، لا نور فيه، فضلاً على أنه خالي من الكم بأبعاده؛ وإلا لكات النفس ذاتها عتمدت إليه وعمرته بوشال، وعندما لا تفكر النفس قط إلا يتم فيها ذاتاً ١٥ ذلك الانطباع الذي وصفناه؟ كلاً بل إنها عندما لا تفكر بشيء، فإنها لا تلفظ بشيء، أو بالأحرى لا تنطق بشيء؛ أما عندما تعرف الهبولى، فإنها بحيث تفعل بانفعال كأنه انطباع ما لا صورة له . كما أنها عندما تفكر بما عمرته الصورة وحل في الكم، إنما تفكر به مرتكباً، لأنها تفكر به كأنه مع لونه وكأنه مع كيفه ملوناً بوجه عام. إنها تفكر إذا بالكل/ ويبعضه معاً. أما عرفان المحمولات أو بالأحرى الإحساس فواضح؛ وأنا إدراك الحامل، الذي لا صورة له فهو خامض، لأنه ليس بمثال. لهذا وما تدركه في الكل وفي المتركب مع محمولاته، فإنها تنزع منه بالتحليل هذه المحمولات؛ ثم إن الذي يتركه للعقل باقياً، تعرفه النفس بغموض وهو خامض، ٢٠ ولي جزء من الظلام وهو مظلم؛ وهي تعرف حيث لا غير علوفة حقاً. ثم ما دامت الهبولى هي ذاتها لا تبقى بدون صورة، بل تكون دائماً في الأشياء مع صورة معتمرها، فإن النفس شرعان ما تبادر إليها فتخلق عليها وثائق الأشياء: إن الغموض والإبهام أمر يؤلم النفس، وكأنها تخشى منه ٣٥ أن تُصيغ خارج عالم الأعيان، فلا تطيق طول الإقامة في العيس واللاشيء/

١١ ولكن ما هي الحاجة لقيام الأجساد، إلى شيء غير المحجم والكيفيات كلها؟ - ألا إن هذه الأمور كلها في حاجة إلى ما ينقلها وتقوم عليه . فلا بد إذاً من جزء، وإذا لزم الجزء، لزم المحجم أيضاً، إذ أن الجزء الذي لا حجم له، لا يتسع لشيء ينقله. ولعمري، إذا كان الجزء بدون حجم، فبم يكون إسهامه؟ إنه، في هذه الحال، لا علاقة له بالمثال/ ولا بالكيف؛ ٥ أن يكون أيضاً خالياً من كل صلة بالامتداد وبالحجم، والمحجم، فيما يبدو، من الهبولى أينما حل، منها يكون أصله ومنها يكون قنومته إلى الأجساد ولكن مثلما أننا نرى، بوجه الإجماع، أصحاً وأفعلاً ومدداً وحركات ثابتة كلها في الأعيان وليس لها في ذاتها ما تقوم عليه ونستوي، فهكذا أيضاً ليست الأجسام الأولية في حاجة حتماً إلى هبولى، بل يكون كل جسم منها كلاً ١٠ في ذاته، ويترد الاختلاف بينها إلى أنها في قوامها مزيج من ممثل كثير عددها؛ ومن ثم كان ذلك الذي نُدعيه، من فقدان المحجم في الهبولى، كلاً ما فارغاً لا معنى فيه . أما أولاً فليس من الضروري أن يكون ما يتلقى الشيء جزءاً، ما لم يتم له الاتصال بالحجم؛ فإن النفس تتلقى ١٥

كل شيء فنقسم فيها الأشياء كلها، فإذا كان الحجم من لوازمها حصل فيها كل أمر في حجبها. وأما الهيولى، فإن ما تلقاه إنما يصلها في وضع الامتداد لأنها قابلة للإمتداد؛ مثل الحجم في الحيوان والنبات، إذا لزمه قابله بقدر الإمكان في الكثيف، وإذا اعتبره نقصان نقص الكيف أيضًا. وإن قيل: «قد سبق وحصل في مثل تلك الأعيان حجب ما عليه يقوم الأصل الذي يمسر بالصورة، الأمر قلبي يستوجب في الهيولى أيضًا حجبًا؛ فليس في هذا القول صواب. إذ الهيولى هنا ليست الهيولى مطلقًا، بل هيولى الحيوان والنبات؛ أما ما هي هيولى على وجه الإطلاق، فينبغي حتى للحجم أن يأتيها من غيرها. ليس من الواجب إذا أن يكون حجبًا ذلك الذي يتلقى / المثال، بل إنه إذ يتم له الحجم ويتلقى مع الحجم الكيف في آن واحد. وإذا بدا في خيالة الحجم، فلأن أول ما هو إنما هو قابلية للحجم، ولكنه حجم فارغ - ومن ثم قول بعضهم في الهيولى أنها خلاء لا ملء. قلت: «خيالة حجم»، لأنه لا يكون لدى النفس ما تحيط به وتقبضه عندما تتعالج مع الهيولى، فنصب حجب في المفروض والمفروض، إذ لا حد لها تُرسم في نطقه ولا دلالة أمامها تهتدي إليها، وحسبنا لها بذلك ضابطًا. فالوجه إذا ألا يقال أن هنا شيئًا كبيرًا أو شيئًا صغيرًا بل شيء كبير وصغير معًا؛ وإنه كذلك جزم، وهو كذلك أيضًا لا حجم له لأنه هيولى جزم، وهي هيولى كانتا تنسب في جزم يتخلص منه كبيرًا إليه صغيرًا ثم يتحول منه صغيرًا إليه كبيرًا؛ وإن معنى المفروض والمفروض في الهيولى هو ذلك الجزم أي القابلية للحجم فيها؛ إلا أنه يبدو في الخيالة على ما وصفناه به. ذلك أن من الأمور التي ليس لها حجم، يقوم كل مثال بينها في نطقه في الخاص على خياله. فليس ثمة للجزم معنى؛ أما الهيولى، فإلها لا حد لها، ولا تستقر على حال من تلقاء ذاتها، فتقل أبدًا من ناحية إلى ناحية ومن / مثال إلى مثال آخر، وهي دائمة سهلة الانقياد؛ وما دامت كذلك فإنها في تحول مستمر من شيء إلى شيء، متفاداة إلى كل شيء، خاضعة للتكوين؛ فبدو، وهي على ذلك الوجه؛ في معنى الجزم وطبيعته.

١٢ إن للهيولى إذا السهم الأكبر في الأجساد، لأن المثل في الأجساد، إنما تكون في الحجم. إلا أنها لا تختص في الحجم بل ما هو قائم مع الحجم: فلأنها إذا حدثت في الحجم، لا في الهيولى، كانت هي أيضًا خالية من الحجم ولا شيء لها تستوي عليه، أو كانت تتقولات فقط - على ما هي في النفس - وما كان جسد. لا بد إذا، في هذا العالم، من أن تكون الكثرة في الواحد، ويكون هذا الواحد قائمًا مع الحجم، مختلفًا عن الحجم. ثم إن كل الأشياء التي تدخل في مزيج إنما تتجمع كذلك في شيء واحد لأن الهيولى حاصلة فيها، فلا حاجة بعد ذلك إلى شيء آخر يتم الأمر عن طريقه إذ لن كل عنصر من العناصر

١٠ الممتزجة يُقْبَلُ حاملاً معه هيولاه الخاصة. إنما يعوزها مع ذلك شيء ما ثابت في وحدته/ تستوي عليه، وإن شئتاً فقلقت وعاء أو محل؛ لكن المحل متأخر عن الهيولى والأجساد، ومن ثم فإن أول ما تحتاج إليه الأجساد هو الهيولى. ولا يصح القول بأنه ما دامت الأفعال والأعمال لا هيولى لها، فكذلك أيضاً ينبغي أن تكون الأجساد؛ فإن الأجساد مرغبة، أما الأعمال فليست كذلك. لهذا وإن الهيولى نموذج للعامل، أثناء انصرافه إلى عمله، بما يستوي عليه ذلك العمل؛ على أنها تبقى هي في العامل ولا تتخلّى للعمل عن شيء منها، لأن العامل نفسه لا يطلب ذلك. فضلاً على أن العمل ليس هو الذي يتحول منه إلى غيره، فيكون حينئذٍ حتماً للأعمال هيولى، بل إنه العامل الذي يتقل إلى عمل آخر بعد انتهائه من العمل الأول، فيكون هو الهيولى لأعماله. /

١٥ إن وجود الهيولى إذاً أمر لا بدّ منه حتماً لوجود للكيف والحجم. ومن ثم لوجود الأجساد أيضاً؛ فليست إسماً خالياً من المعنى، بل إنها ما تستوي عليه الصّور، ولو كان أمراً غير مرفق وغير محبب. فلو لم تكن، لفتنا أيضاً، للعلة ذاتها، الكيف والحجم، لأن كلّ ما كان من هذا القبيل هو أهل لأن يوصف بأنه ليس شيئاً إذا/ لتخلّ وحدته في ذاته. وإذا ثبت الوجود لهذه الأمور، على كونه وجوداً منسباً للجوانب، فالهيولى أخرى بأن تثبت، ولو لم تكن ظاهرة للمعان لأنها لا تنالها الحواس. فإنها لا تُدرَك بالبصر إذ لا لون لها، ولا بالسمع إذ لا صوت لها،

٢٠ كما أنها لا تُدرَكها حواسّ الذوق، لا الأنف ولا اللسان. لئلا تُدرَك باللمس إذا؟ كلا! لأنها ليست جسداً، إذ اللمس لمس الجسد، لأنه لمس الكيف أو الشئيف، اللين أو العلب، المرطب أو الهابس، ولا شيء من ذلك في الهيولى؛ إنما تُدرَك بتعليل، لا من الرّوح، بل هو تعليل يسترسل باطلاً؛ ولذلك كان تعليلاً فاسد الأصل، كما قيل. بل إنها ليست من الجسميّة قطعاً؛ أمّا من حيث أنها بنية عقلية، فإنها تختلف عن الهيولى، وهي إذاً شيء آخر؛ وأمّا من حيث/ أن لها فعلاً فعمله في الهيولى، وكأنّها امتزجت بها، فإنها وأبم الحق أصبحت جسداً عند ذلك وليست هيولى فقط.

١٣ إذا كان ما تقوم عليه الصّور كيفاً ما يشترك فيه كلّ عنصر من العناصر، فالرّاجب أولاً أن يقال عن ذلك الكيف ما هو؟ ثم كيف يكون الكيف ما تقوم عليه الصّور؟ كيف تنصّر ذملاً الكيف في ما لا حجم له، وهو ليس معه هيولى ولا حجم؟ وإذا كان الكيف شيئاً معيّنًا، كيف يكون هيولى؟ وإذا كان مبهماً غامضاً، فليس كيفاً، بل هو حامل الصّور والهيولى المطلوبة. فلماذا لا تكون الهيولى بلا كيف على أنها في حد ذاتها لا تشترك غيرها بشيء، ولكن على أنها أيضاً (بموجب وضعها ذلك أي بموجب انتفاء مشاركتها غيرها بشيء)، هي ذاتها كيفاً لها خاصّة ما، بالمعنى المطلق التام، تميزها عن الأمور الأخرى، وهي إن جاز لنا القول: الحرمان من

- ١٠ تلك الأمور؟/ ذلك لأن المحروم من شيء يكون مكثفًا؛ فالمحروم من البصر مثل الأعمى.
- وإذا كان في الهيولي الحرمان من تلك الأمور، فكيف لا تكون مكثفة؟ ثم إنها أخرى بأن تكون كذلك، إذا ما كان فيها الحرمان حرمانًا كاملاً، وإن صُحَّ أنَّ الحرمان إنما هو كيف ما. أليس
- ١٥ يجعل صاحب هذا القول كل شيء موجودًا بالكيف وكيفًا؟ وإذا فقد أصبح الكم كيفًا كمًا/ وكذلك الأيسر أيضًا. ولكن إذا كان أمر ما موجودًا بالكيف، كان الكيف لازماً له حتمًا. ومن
- التجربة أن يجعل موجودًا بالكيف أمر ما يختلف عما هو بالكيف وليس مكثفًا. وإن قيل أنه قائم مع الكيف لأنه الآخر، اجبتا: إذا كان هذا «الغير» هو الغيرية بالذات، فإنه، على هذه
- الحال، ليس مكثفًا للكيف نظرًا إلى أنه لا يُقال عن الكيف أنه مكثف؛ أما إذا كان «غيرًا» ليس أكثر فلا تكون الهيولي (وهي المعنوية). «بالغير» هنا هي «الغير» بوساطة ذاتها، بل بوساطة
- الغيرية، كما أنها هي هي بوساطة المعنوية. فليس الحرمان كيفًا ولا مكثفًا، بل إنه غياب الكيف
- ٢٠ أو من سواه، مثلما أن الصمت هو غياب الصوت أو كل شيء آخر أيضًا كان، / ذلك لأن الحرمان سلب؛ أما المكثف فهو في حال الإيجاب. ثم ميزة الهيولي الخاصة انتفاء الصورة إذ أن كونها غير مكثفة، يستلزم كونها خالية من الجوانب؛ والقول أن كونها غير مكثفة إنما هو كيف لها هو قول غير معقول، بل هو مثل القول أن كونها غير محسنة هو الذي يجعلها ذات حجم. فميزة
- الهيولي الخاصة إذاً ليست إلا ما تكون الهيولي عليه بالذات، وليست تلك الميزة بمعنى أنها من
- ٢٥ ملحقات الهيولي، / بل بالأحرى بمعنى أنها وضع الهيولي بالنسبة إلى الأمور الأخرى، وهو أنها أمر يختلف عن تلك الأمور. لهذا وإن الأمور الأخرى لا توصف فقط بأنها «الأخرى»، بل أيضًا بأن كلًا منها هو شيء ما على أن له مثلاً. أما الهيولي فالوجه في أن توصف بأنها «الأمور الأخرى» ليس غير؛ وإنما كان الأصح فيها أن توصف بأنها «الأمور الأخرى» حتى لا نعين وتحدد
- ٣٠ باستخدام صيغة المفرد «الأمر الأخرى» / بل يُدَلَّ على إيهامها وغموضها بالجاء إلى صيغة الجمع ووصفها بأنها «الأمور الأخرى».

- ١٤ ولكن هل الهيولي ذاتها حرمان، أم الحرمان فيها؛ لهذا ما يجب البحث عنه. إن المذهب الذي يؤدي إلى أنَّ «الهيولي والحرمان واحد قوامًا واثنان بالمعنى»، فمفروض فيه أن يعلمنا، وواجب عليه أن يفتنا بمفهوم كلٍّ من الطرفين، الذي إذا دلَّ على الهيولي لم يلحق بها شيئًا من الحرمان، والأمر هكذا/ حكنا في الحرمان. ذلك لأنه من حيث المعنى: إما ألا يكون الواحد منهما في الآخر، أو أن يكون كلٌّ منهما في الثاني بالتبادل، أو أن يكون أحدهما فقط في الثاني، أيهما كان. فإذا كان كلٌّ منهما ثابتًا على حiale، ولا يتطلب أحدهما الآخر، كانا
- ١٠ اثنين، واختلفت الهيولي عن الحرمان/ ولو التحق بها الحرمان عرضًا؛ وجب حينئذٍ، من حيث

المعنى، ألا يتداخلوا ولو بالقوة. فإن كان بينهما ما بين الأنف الأنف والأفلس كان كل منهما موجبه، وذلك كل منهما على شيئين متمايزين؛ أما إذا كان بينهما ما بين النار والحرارة، فما دامت الحرارة ناجية في النار، وما دامت النار لا يتضمنها مفهوم الحرارة، وكانت الهوى ١٥ حرماناً بمعنى تكون النار حرارة، أصبح الحرمان كآفة وإثباتاً، / وكان محل الحرمان أمراً يختلف عن الحرمان، فوجب أن تكون الهوى هي ذلك الأمر. فإذا كان ذلك كذلك لم يكن الحرمان والهوى أمراً واحداً. ولعل الأمر إذا كان كذلك - أعني تكون الهوى والحرمان واحداً قواماً واثنين ذهبا - فيعني أن الحرمان لا يدل على أنه شيئاً أصبح حاضراً، بل غير حاضراً، وكان ما يكون الحرمان نقياً لما هو موجود حقاً، مثلاً أن القائل إذا قال: «ليس الشيء في الأعيان»، لا يتضمن فيه إسناد شيء / إلى شيء بل يقول فقط «إن الشيء ليس في الأعيان»؛ فالحرمان هكذا بمنزلة الليس. وإذا كانت عبارة «ليس في الأعيان» لا تدل على الابس بل على شيء غيره، فإن ثمة مفهومين، مفهوم يتعلق بالحامل، ومفهوم الحرمان الذي يدل على وضع هذا الشيء في مقابل الأمور الأخرى. ألا وإن في معنى الهوى علاقة بالأمور الأخرى، كما أن في الحامل ٢٥ أيضاً علاقة بالأمور الأخرى. فإذا دل معنى الحرمان على ضروب الهوى وإبهاها، فربما كان، وهو كذلك، هو الذي يتعلق بالهوى؛ غير أنه لا يزال الأمران واحداً قواماً، واثنين بالمفهوم. ومع ذلك، إذا كان في الإبهام والغموض، وفي عدم الانضباط ضمن نطاق معين، وفي غياب الكيف، ما يجعل الحرمان هو والهوى أمراً واحداً، فكيف لا يزال المعنيان ٣٠ متباينين /؟

١٥ لا بد إذاً من البحث أيضاً فيما إذا كان عدم التهابة، وإذا كان عدم التحديد أمرين يطرآن على الهوى بمعنى أنهما عرضان على طبيعة تختلف عنهما، ثم كيف هما عرضان، وفيما إذا كان الحرمان في الهوى أمراً بالعرض أيضاً. فنقول: إذا كان كل عدد وكل تناسب عددي خارج نطاق التهابة - (فإن الأمور الأخرى تسبقت منها حدودها ونظامها وترتيبها، / إذ أن الذي يحدث الترتيب في تلك الأمور ليس بالترتيب ولا للنظام، بل الشيء المرتب شيء والأصل المرتب شيء آخر، إنما الذي يرتبه متى، وحد وتناسب عددي) - فلا بد من أن يكون الشيء المرتب والمحدد هو ما لا نهاية له. وهنا وإن الترتيب إنما يتناول الهوى وما ليس بهوى بقدر ما إنه يشارك للهوى في ما هي عليه فلتها أو يحل محلها؛ فلهوى إذا هي حتماً ما لا نهاية ١٠ له، / لا معنى أنها عرضاً ما لا نهاية له وإن هذا الموصف يلزمها عن طريق العرض. فإن ما يلزم الشيء عرضاً ينبغي أن يكون له معنى، وليس لما لا نهاية له معنى؛ هذا أولاً، ثم إن قيل لأي شيء يكون ما لا نهاية له لازماً بالعرض قلنا: للحد ولل محدود. ولكن الهوى ليست محدودة

- ١٥ ولا حداً. حلالة على أن ما لا نهاية له إذا أقبل / على المحدّد أبطله في حقيقته. فليس ما لا نهاية له عرصاً إذاً في الهيولى؛ وإذا إن الهيولى هي ما لا نهاية له أيضاً. فهذا وإن الهيولى، في العالم الزّوجانيّ أيضاً، هي ما لا نهاية له، يتولّد من لا نهاية الواحد أو من قدرته أو من قدمه، لا
- ٢٠ بمعنى أن في الواحد لا نهاية بل بمعنى أنّه يخلّتها. فكيف «تكون» اللانهاية في هذا العالم وفي العالم الأعلى؟ ألا إنّ لما لا نهاية له نوعين. وكيف يميّز بينهما؟ مثلما يميّز الأصل عن ازدياده؟ وإذا فإنّ ما لا نهاية له هنا، أقلّ لا نهاية مثلاً هناك؟ بل أشدّ؛ فإنّ الارتسام مهما ابتعد في هربه من الأيس الذي هو الحقّ، عظّم في كونه ما لا نهاية له. ذلك لأنّه مهما ضاق
- ٢٥ نطق الشّيء عظمت اللانهاية فيه، وإنّ ما قلّ خيره كثر شرّه. فمن حيث اللانهاية إنّ ما في العالم الأعلى أحرى بأن يكون مثلاً مثلاً ما في عالما، ويقدر ما أنّه يمتدّ في هربه من الأيس والحقّ وينفّس في عالم المثال، بذلك القدر يزداد قرباً من اللانهاية. حل ما لا نهاية له إذا عين القوام بما لا نهاية له؟ ألا إنّهما يختلفان إذا كان ثمة معنى وهيولى معاً؛ أمّا إذا وجدت الهيولى وحدها فإنّما أن يكونا واحداً؛ وإمّا أن يقال بوجه عام أنّه ليس ثمة ما لا نهاية له قائم في ذاته. فإنّ
- ٣٠ اللامحدودية معنى وليس في اللامحدّد معنى، ما دام لا محدّداً حقّاً. فالواجب أن يقال أنّ الهيولى غير محدّدة في حدّ ذاتها لكونها بلاتها في مقابل المعنى. فمثلما إنّ المعنى، ما دام
- ٣٥ معنى، ليس شيئاً آخر، كذلك يجب القول أيضاً في الهيولى أنّي، بمحدوديتها، / تقابل المعنى، إنّها ليست شيئاً آخر، ومن ثم فهي غير محدّدة.

- ١٦ أزّ تكون الهيولى إذا مع المتّبرّئة شيئاً واحداً؟ كلا بل مع ذلك الجزء من المتّبرّئة الذي يقابل الأعيان بالذات، وهي السمفولات. ولذلك فإنّها، وهي على هذا الوضع، بالرّغم من أنّها ليست شيئاً، شيء ما؛ وإنّما مثل الحرمان ما دام الحرمان يقابل الأيس في المعقول. أفلا يهطل
- ٥ الحرمان إذا، إذا حضر ما كان الحرمان حرماناً له؟ كلا فإنّ ما يقبل التملّكة ليست التملّكة بل الحرمان منها، والذي يقبل الشّور ليس الشّور ولا الشّور عنه، بل اللامشور ويقدر ما أنّه لا شور له. وكيف الشّور إذا أقبل على اللامشور حقيقته هذا الأخير، لا سيّما وإنّ اللامشور هنا
- ١٠ ليس مشوراً بالعرض؟ ألا إنّ لو كان اللامشور / لا مشوراً بالكمّ، لأبطله الشّور؛ ولكنّه ليس كذلك، بل العكس هو الصحيح فيحفظه الشّور في الأعيان: ذلك لأنّ الشّور يسوق إلى الكون بالقمل وبالكمال ما كان كاملاً بالقطرة في اللامشور. ويقلّ مثل الأرض غير المزروعة عندما
- ١٥ يلقى البذر فيها، ومثل الأنثى عندما يلقحها الذكر؛ فإنّها لا تنفد أنوثتها بل تزدد أنوثته، أعني أنّها تصبح عند ذلك / خير ما هي في حقيقتها. أمّا تكون الهيولى الشّر في حين أنّها تصيب من الخير شيئاً أجمل، لأنّها كذلك، ولأنّ الخير يميّزها وليس لديها منه شيء. فإنّ ما يميّزه شيء ما

وحصل عليه، قد يكون في الوسط بين الخير والشر، ما دام يميل بشيء من التناوي نحو
 ٢٠ الطّرفين! أما ما ليس لديه شيء، وكان في النّاقة بل النّاقة بالذّات، / فإنّما هو الشرّ حتّى. ذلك
 لأنّ المقرّ هنا، ليس فقرًا إلى المال والسطّان، بل هو فقر إلى النّقطة والفضل، إلى الحسّن
 والقوّة والصّورة والمثال وإلى الكيف أيضًا. ولتُمرّ، كيف لا تكون الهيولى مسخًا؟ كيف لا
 تكون القبيح والرّذيلة بالذّات؟ أما الهيولى في المالم الأعلى، فإنّها الأيس، إذ أنّ ما قبلها هو ما
 ٢٥ وراء الأيس. وأما الهيولى في عالمنا، فإنّ ما قبلها إنّما هو الأيس فقط، / فليست إذا أيسًا، بل
 شيء غيره، وجهه ما كان تحت الأيس، بل هي شيء يَخْتَلِف عن الأيس.

الفصل الخامس

(٢٥)

في معنى القول «بالقوة وبالفعل»

- ١] وزد القول من كون بالقوة أو بالفعل، ووزد أيضاً من فعل يتم في عالم الأعيان. فما معنى الكون بالقوة والكون بالفعل؟ هل الكون بالفعل هو فعل، وإذا ثبت فعل ما فهل يكون بالفعل، أم الأمران مختلفان فيقوم ما هو بالفعل ولا يكون بحكم الضرورة ذللاً؟ أما أن يكون في المحسوسات شيء بالقوة، فالأمر واضح، ولا مجال للبحث إلا فيما إذا كان مثل ذلك في الزوجانيات. فإما أن تكون الأشياء هناك بالفعل قطعاً، وإما إذا كان شيء بالقوة، فهو بالقوة دائماً، وما دام كذلك فلن يتنقل إلى الفعل إذ أن كونه في لازمات يمنعه من هذا الانتقال إلى الفعل. لهذا ولتبدى به شرح ما معنى الكون بالقوة، / وإله لا يقال كذلك على وجه الإطلاق لأن الكون بالقوة لا يقال في الممدوم. فإن النحس مثلاً مثال بالقوة؛ فلو كان لا يخرج منه شيء، ولا يأتي عليه شيء، وليس من المتوهم أن يتكون منه شيء فيحل محل ما كان عليه سابقاً، وليس يتلقى هو ذاته ما يتحول به إلى شيء آخر، لكان النحس ما كان عليه ليس أكثر. غير أن ما هو عليه، إنما هو حاضر في الحال، / وليس كونه كذلك أمراً من شأنه أن يتوهم حدوثه؛ فلماذا يتجاوز بقوته إلى شيء آخر يختلف عما هو عليه في حاضره؟ وما دام كذلك في حاضره، فإنه ليس بالقوة. فما من شأنه إذا أن يصبح غيره بالقوة، لأنه من الممكن أن يأتي بعده شيء ما يختلف عنه، سواء أبقى هو ذاته بعد إحداثه الشيء، أم انعدم بعد أن أعطي ذاته كلها لذلك الذي كان ممكناً، أقول: إن ما كان كذلك، هو الذي يوصف بأنه بالقوة. فإن لكون النحاس مثلاً بالقوة معنى، / ولكون الماء ثلجاً أو الهواء ناراً بالقوة معنى آخر. هذا وإذا كان ما هو بالقوة كذلك، أفيوصف بأنه قوة بالإضافة إلى ما سوف يتم، كان يوصف النحاس مثلاً بأنه قوة التماسك؟ إلا أننا إذا ما عطينا بالقوة تلك التي تصنع، فلا ثم لا فإن للقوة التي تصنع لا يقال فيها أنها/ بالقوة. أما إذا كان ما هو بالقوة لا يوصف كذلك بالإضافة إلى ما هو بالفعل قطعاً، بل بالإضافة إلى الفعل أيضاً، فمن شأن ما هو بالقوة أن يكون قوة أيضاً. ولكن الأفضل والأوضح أن يذكر ما هو بالقوة في مقابل ما هو بالفعل، وأن تذكر القوة في مقابل الفعل.

٣٠ فما هو بالقوة كذلك، إنما هو إذا وتل حامل عليه تقع الإتعمالات/ والصور والمثل التي من شأنه أن يتلقاها، سواء أتم ذلك عنده بالقطرة، أم جامد هو في القيد إليها، فمنها ما يجد فيها خيره ومنها ما يكون دون ذلك مقامًا، وهو مهلكة للأمور التي تم لكل فرد بينها أن يقوم ثابتًا بالفعل متميزة عن غيره.

- ٢ أما في ما يختص بالهيولى فالبحت واجب فيما إذا كانت بالفعل شيئًا آخر في حين كونها بالقوة قبل الصور التي تتمرها، أو لم تكن إذ ذلك شيئًا بالفعل؛ بل نجعل يبحثنا الأمور الأخرى التي نصفها بأنها بالقوة، فنقول: إذا تلقت هذه الأمور الوصال وبقيت عليه، / أنضج أنذاك بالفعل أم يُسكّد وصف الكون بالفعل إلى التمثال، فقط بمعنى أن التمثال بالفعل هو في مقابل التمثال بالقوة، ويبنى ذلك الوصف عن الشيء الذي سبقنا وقتنا عنه أنه التمثال بالقوة؟ وإن كان ذلك كذلك، فليس ما كان بالقوة هو الذي أصبح بالفعل، بل إنه ما كان بالقوة سابقًا خرج منه ما صار بالفعل بعد ذلك. فإن ما هو بالفعل هو/ المرغّب وليس الهيولى من ناحية، والوصال الذي يقع عليها من الناحية الأخرى. هذا هو الوضع المزمن غير الذات التي تتحول إلى ذات أخرى، مثل التحلل الذي يخرج منه تمثال؛ فإن الذات تغيرت بمعنى أنها أصبحت التمثال المرغّب. أما في الأمور التي لا تبقى مطلقًا، فواضح أن ما كان بالقوة يختلف اختلافًا كاملاً عما أصبح بالفعل. ولكن عندما يصبح من كان لغويًا بالقوة/ لغويًا بالفعل، فكيف لا يكون من هو بالقوة حين من هو بالفعل؟ فإن سقراط الحكيم بالقوة هو هو الحكيم بالفعل. أو يكون العالم جاهلاً إذا؟ فإنه كان عالمًا بالقوة. ألا وإنه قد أصبح عالمًا من كان بالعرض جاهلاً. فإنه ليس عالمًا بالقوة لأنه جاهل؛ بل حدث له بالعرض أن يكون جاهلاً. أما نفسه، فهي بحيث أنها ما يوقله إلى أن يصبح عالمًا. أتحنظ ما هو بالقوة ويكون لغويًا بالقوة، وهو الآن لغويًا بالفعل؟ لا مانع لذلك، ولكن بمعنى آخر: كان قبل ذلك لغويًا بالقوة فقط، أما الآن فهو بقوة حصل فيها/ يقال. إذا كان إذا ما هو بالقوة هو الحامل، وما هو بالفعل هو المرغّب، التمثال مثلاً، فالتمثال الذي يقع في التحلل ما عسى أن يُسمى؟ لا حرج إذا سُمي فعلًا قائمًا بذاته ذلك الذي بواسطته صار الشيء شيئًا بالفعل وليس فقط بالقوة؛ أعني للصورة والجمال؛ وليس هو فعلًا قائمًا بذاته فحسب، إنما هو/ فعل قائم بذاته في شيء معين محدود. على أن ثمة فعلًا آخر أبعد بهذا الاسم، وهو ما يقابل الطاقة التي تسوق إلى الكون بالفعل. فإن ما هو بالقوة إنما يستمد من غيره أن يكون بالفعل؛ أما الطاقة، فإذا أحدثت ما تقوى عليه، كان فعلها من ذاتها. ومثل ذلك ما بين المملكة النفسانية والعمل المعروف بأنه يلازمها، كالشجاعة والإقدام. / هذا وحسنا من كل ذلك ما ذكرنا.

ولنتقبل الآن على الكلام في ما من أجله قدّمنا كلّ ما يسبق ذكره: فما يعني القول بأن في عالم الزوجانيات كونًا بالفعل، وهل الأمور هناك قط بالفعل أو هل كلّ منها وكلّها معًا أيضًا فعل قائم بذاته، وهل في ذلك العالم كون بالقوّة. مادام ليس هناك هيولى يقوم فيها ما يكون بالقوّة، ولا ينبغي أن يحصل شيء لم يكن في الحال، وليس ثمة شيء يتحوّل إلى غيره أو يبقى على ما هو نبرؤد شيئًا آخر أو يخرج من ذاته بعد أن أعطى غيره لأن يحلّ محله، أقول: ما دام ذلك كذلك، فليس في الملأ الأعلى ما يكون فيه كون بالقوّة، ولا سيّما أن الأعيان هناك تتمتع بالبقاء الدائم ولا زمان لها. فإذا سألتنا سائل، نحن أيضًا الذين نسلّم بأن في العالم الروحانيّ هيولى، فيما إذا لم يكن هناك كون بالقوّة لتتضيق هيولى ذلك العالم - لانه، ولو كانت الهيولى هناك على وضع آخر، فلا بدّ مع ذلك أن يكون كلّ فرد هيولى من وجه، وبالأحرار من وجه ثانٍ، ومرتبكًا من وجوه ثالث - فما عسانا نجيب؟ ألا وأنّ ما هو كالهويولى في العالم الأعلى إنّما هو أمثولى، كما أن النفس، مع كونها أمثولا، هي أيضًا هيولى في مقابل ما يختلف عنها. أليست إذا أيضًا بالقوّة في مقابل ذلك الآخر؟ كلا! فإنّ الأمثولى أمثولها بالذات، ولا يأتيها على الترابي، كما إنّه لا يفضّل عنها إلاّ بالذهن، فبالحال حيث إنّ للأمثولى هيولى بمعنى أنّها يدركان اثنين بالمرئاة ولكنهما حقيقة واحدة؛ إلى مثل ذلك يشير أرسطو بقوله «أنّ الجسم الخامس لا هيولانيّ». وعن النفس، ماذا نقول؟ فهي بالقوّة حيوان، ما دامت وهي لم يتم لها ذلك، بل من المتوقّع أن يتم لها، وهي أيضًا مُحمّسة بالسويّة بالقوّة، كما أنّها كذلك/ باللبّة إلى الأحوال الأخرى التي تُصبح عليها وليست عليها دائمًا؛ ومن ثمّ فإنّ في عالم الزوجانيات من كونًا بالقوّة. إلّا أنّ كلّ ذلك ليس بالقوّة، إنّما النفس هي الطاقة التي تُحدّثه. والكون بالفعل، كيف يكون في الملأ الأعلى؟ هل يكون على مثل ما هو في الجنّات، بل المرتب، فيكون كلّ أمر قد تلقى ويتألّف؟ بل الأخرى بنا أن نقول أنّ كلّ أمر هو أصل روحانيّ، وهو كامل في حدّ ذاته. فإنّ الرّوح لا يخرج من طاقة كان معها قادرًا على العرّاق إلى العرّاق بالفعل - فيجب حيث إنّ روح آخر فيه لا يصغر عن طاقة بل إنّ فيه الكلّ. - ذلك لأنّ ما هو بالقوّة يتنظّر تدخل أمر آخر يسوّقه إلى الفعل حتى يصير شيئًا بالفعل؛ أمّا ما كان له من تلقاء ذاته أن يكون كذلك دائمًا، فإنّ شأنه أن يكون بالفعل. / وإذا فإنّ الأمور كلّها بالفعل، ما دام لديها ما هو لها، وذلك من تلقاء ذاتها ودائمًا. هكذا النفس أيضًا، وليست أعني النفس القائمة في الهيولى، بل النفس الثابتة في العالم الروحانيّ. ولكن النفس الأخرى أيضًا هي بالفعل، أعني مثلاً النفس السامية؛ فإنّها هي أيضًا بالفعل ما هي عليه. وإذا فإنّ الأمور كلّها بالفعل هناك؛ فهل هذه الأمور كلّها، وهي كذلك، فعل قائم بذاته أيضًا؟ وكيف/ ذلك؟ إذا صدق القول بأنّ الملأ الأعلى لا يؤمّ فيه، وهو الحياة، والحياة في أفضل أوضاعها، فإنّ الأعمال القائمة بذاتها

اشئنا حسنا، إتما هي هنالك. كل الأمور هنالك بالفعل وأعمال قائمة بذواتها، وكل أمر من تلك الأمور حياة بحد ذاته؛ والمقام هنالك هو مقام الحياة، وهو أيضا أصل النفس ومُعِينها حقا، كما أنه حقا أصل الزوج ومُعِينه. /

٤ إن لكل ما سوى الهيولى وهو شيء بالقوة، أن يصبح بالفعل شيئا آخر، فيقال فيه، وهو من الأعيان حقا، إنه بالقوة في مقابل أمر يختلف عنه. أما الهيولى، وهي كل شيء بالقوة طبعا ووضعا، فكيف السبيل إلى أن يقال عنها أنها بالفعل شيء من الأشياء؟ فإنها، إذا كانت كذلك، لن تكون كل شيء بالقوة؛ / وإذا لم تكن شيئا من الأعيان، فهي ليست شيئا من الأشياء لا محالة. فكيف تكون شيئا بالفعل، وهي ليست شيئا من الأشياء؟ وبما لم تكن شيئا مما يقوم عليها، فلا يمنع ذلك من أن تكون شيئا آخر، مادامت الأشياء لا تقوم كلها على الهيولى. ولهذا ما نقوله بالذات: فإن لم تكن شيئا مما يقوم عليها، / وكان ما يقوم عليها كل ما في الأعيان، فإنها لا شيء. فضلا على أننا نتصورها خالية من الأشتول، فليست أشتولا، ومن ثم لا تُحصى بين الأمور الزوجانية. فهي لا شيء إذا من ذلك الوجه أيضا. إنها إذا على كلا الوجهين لا شيء، وازداد بذلك فدرا كونها لا شيء. هذا وإنها مادامت خارج ما يُعترف له بأنه من الأعيان حقا، / ولا تقوى حتى على إدراك ما يوصف كذباً بأنه عالم الأعيان، لأنها ليست مثل هذا العالم ارسائا للعقل، فهي أي مقام من مقامات الأعيان تُدركها؟ وإن لم تكن في مقام قط، فكيف يتم لها أن تكون بالفعل؟

٥ ما القول فيها إذا؟ كيف تكون هيولى لكل شيء؟ إنما تكون هيولا ما لأنها كل شيء بالقوة. وإذا كانت بالقوة في حاضرها الآن، أفلا تكون أيضا في حاضرها ذلك، ما من شأنها أن تصير عليه؟ بل المكين لديها إنما هو الإيدان بالشيء الذي من شأنه أن يصير شيئا، فكان كيانها أن تكون مدفوعة إلى ما سوف يكون. فليست إذا ما هو بالقوة شيء ما، بل ما هو بالقوة كل شيء. / وما دامت هي لا شيء في ذاتها، بل فقط ما هي عليه، أعني هيولى، فليست بالفعل. لأنها لو كانت شيئا بالفعل، لا ينبغي عنها أصبحت عليه بالفعل كونه هيولى؛ ولا تكون حينئذ هيولى بنمات المعنى، بل مثلما أن القلنس هيولى. وإذا كانت هي اللبس، فليس بمعنى أنها غير الأيس، كما أن الأمر في الحركة مثلا؛ فإن الحركة تقع على الأيس كأنها منه وفيه، / أما الهيولى فكانت منبوبة من الأيس، منفصلة عنه انفصالا تاما، فلا يتاح لها أن تتحول وتتغير، بل إنها في ما كانت عليه منذ البداية: كانت لا شيء وهي كذلك أبدا ودوما. فإنها لم تكن منذ البداية شيئا بالفعل إذ أنها لم تبتدئ بعيدا عن الأشياء كلها، كما أنها لم تُصَيَّح بعدئذ شيئا بالفعل؛

- ١٥ ذلك لأن ما حاولت أن تكتشفه، لم تقو على أن تحفظ / منه بمسحة، بل بقيت دائماً ما هو لغيره
 إذ أنها بالقوة شيء بعد شيء على التوالي، تظهر عند مجاوزة عالم الحقائق، فيتداولها ما يتولد
 بعدما تم ثبوتك هي إلى أقصى حدوده. يتداولها المتأملان ولا تكون بالفعل لا من هذا ولا من
 ٢٠ ذلك، / بل يُخلى لها الكون بالقوة فقط: شيء لا شأن له، خيال معشي الجوانب. فإنها بالفعل
 خيال، وبالفعل باطل؛ وهذا يعني بالذات أنها حقاً باطل، ويعني أيضاً أنها حقاً لا شيء. وإذا
 ٢٥ كانت بالفعل لا شيء، فالأحرى بها أن توصف بأنها لا شيء، وهي حقاً لا شيء. فما أكثر / ما
 يعجز الشيء أن يكون بالفعل شيئاً من الأشياء وهو ليس لديه من الحق إلا كونه ليساً من عالم
 اللاشيء. وما دام ينبغي له أن يكون، فينبغي أن يكون بالفعل لا شيء حتى لا يكون له مقام في
 الأعيان، ويكون حيث ليس قط أليس؟ إذ أنك، فيما يتعلق بما كان قوامه باطلاً، إذا سلبت
 ٣٠ البطلان عنه، سلبت عنه ذاته التي بين يديه؛ كما أنك / فيما يتعلق بما له الكيان والذات بالقوة،
 إذا سلّمت إليه الفعل أبطلت عنده القوامة في أساسه لأن الكيان لديه إنما كان بالقوة. لهذا وإذا كان
 ينبغي أن تحفظ الهيولى من اللغناء، فيجب أن تحفظ الهيولى في ذاتها. فينبغي إذاً، فيما يبدو،
 ٣٥ أن توصف فقط بأنها بالقوة حتى تكون ما هي عليه؛ / لو وجب الزد على هذا الكلام الذي
 سقناه.

الفصل السادس

(١٧)

في الكيف وفي الأمثل

١ هل الأئس والذات أمران مختلفان، فالأئس مُجرد من الأمور الأخرى، والذات هي الأئس مع الأمور الأخرى من حركة وسكون وعينية وخالقة، وهي جميعاً عناصر الذات؟ فالكُل إذا هو الذات، ثم كل أمر من تلك الأمور أمر على حياله. فهناك الأئس، ثم الحركة، وهكذا من أمر إلى أمر يختلف عنه. أمّا الحركة فهي/ أئس بالعرض؛ فهل هي بالعرض أيضاً ذات، أم هي من مُتضمنات الذات؟ بل إنها ذات، وكل ما في الملا الأعلى ذات. فما بال الأمر لا يكون كذلك في عالمنا أيضاً؟ لأن كل الأمور في الملا الأعلى قائم في الوحدة؛ أمّا هنا فالارتسامات متمايزة، يختلف كل منها عن الآخر، يكون في النطفة كل شيء ممّا/ وكل جزء هو الأجزاء الأخرى كلّها؛ وليست اليد على حيالها والمِرأس على حياله؛ ثم يقوم الجسد فينصل كل من الآخر. فالأشياء هنا لارتسامات وليست ذوات. أنفذهب إذا إلى أن الكيف، في الملا الأعلى، هو ما تتميز به الذات، وأنه يكون لازماً للذات أو للأئس، على أنه يجعل للذات مُتمايزاً بعضها ١٠ عن بعض، لا بل يجعلها ذوات؟ هذا قول معقول،/ خير أنه يصدق على الكيف في عالمنا؛ فالكيف هنا هو ثابته ما تتميز به اللوات مثل كون الحيوان «ذا قائمتين» أو «ذا أربع قوائم»، وهو طوّراً ما لا تتميز به اللوات، فيوصف بأنه كيف ليس أكثر. وإن الكيف الواحد مع ذلك قد يكون ما تتميز به ذات وتكمل، ثم لا يكون مميزاً في شيء آخر ولا تكتمل به الذات، بل يكون عرضاً. فالبياض مثلاً؛ إنما يكتمل به الثلج والكافور، ولكنه عرض فيك أنت. فالبياض إذا ٢٠ مقمّ ما دام ثابتاً في المعنى البشري، وليس كيفاً؛ أمّا إذا بدا في الظواهر، فإنه كيف. ومن ثم كان الكيف كيفين لا محالة: كيف ذاتي، وهو على وجه ما من اللواتم الخاصة في الذات؛ وكيف ليس أكثر، وهو ما تكون الذات بمقتضاه مكيفة، لا بمعنى أنه يميزها عن غيرها، ولا بمعنى أنه منها في صميمها، بل بمعنى أنه، بعد قيامها ذاتاً، يتخلع عليها هيئة من الخارج، فيقع بعد الذات ويضيف إليها ما يجعلها ذات الشيء في الواقع العيني؛ ولهذا أمر يتم على السواء في النفس وفي الجسد. ولكن ما القول فيما إذا كان البياض الذي نراه في الكافور متمماً لذات

٢٥ الكافور؟ / فإذا لم يكن متممًا في الإوز العرقي، مع أنه لا يُعزَف منه إلا الأبيض، أيمكن كذلك في الكافور؟ وكذلك أيضًا قولنا في الجراحة بالإضافة إلى الكثر. فإذا قال قائل: «إنَّ القاريَّة هي الذات، وفي الكافور ما يُعابها قياسًا؟ قلنا: لا ضير، فإنَّ الحرارة هي الشئنة في النار التي ٣٠ تُدرك بالبصر وهي القاريَّة، ثم إنَّ اللَّيَاس هو المتمم في العسل الآخر. فالشيء الواحد إذا قد يكون متممًا وهو ليس كيمًا، وقد يكون غير متمم وهو حيثي كيم؛ وليس من المعقول أن ٣٥ يوصف عند ما يكون متممًا، بأنه يختلف عما هو عليه حيث لا يكون متممًا؛ فالطبيعة هي هي هنا وهناك. يَبْدُو أَنَّهُ يجوز أيضًا في المعاني البهرية التي تُحدث ذلك الشيء أن تكون كلها معاني ذاتية، فيبدو ما يُخرج منها في السلا الأعلى شيئًا في قوامه، وما يُخرج منها في عالمنا كيمًا، لا ٤٠ شيئًا في قوامه. ومن ثمَّ الخطأ الذي تقع فيه دائمًا حول الأحيان ذاتها؛ فإنَّنا نغفلها إذ نبحث عنها ونهتاهت على المكيف. فليست النار ما نذهب لها إذ نحصر نظرنا في الكيف، بل إنَّ للنار ذاتًا. أمَّا ما نُدرسه منها حقًا، وما نقصر نظرنا عليه فنذكره إنما يسوقنا بعيدًا عما هي في ذاتها، ٤٥ ونحملنا على أن نحدِّد منها الكيف فقط. ولا يرى العقل شيئًا من ذلك ما دمنا في عالم المحسوسات إذ أنَّ شيئًا منها ليس ذاتًا، وكلُّ شيء فيها إنما هو اضماع منها. ومن ثمَّ السؤال التالي: كيف تُخرج ذات من جملة أمور لم يكن واحد منها ذاتًا؟ لقد سبق القول بأنه ليس من ٥٠ الواجب أن يكون ما يحدث حين ما يُخرج منه؛ أمَّا الآن فيجب القول أيضًا بأنَّ ما يحدث هنا ليس ذاتًا بحال. ولكنَّ الذات التي أتيناهما في السلا الأعلى، كيف نقول بأنها متنا ليس هو بذات؟ جوابنا على ذلك هو أنَّ للذات في العالم الأعلى أتمًا أكمل وأبعد عن كل شائبة، وهي ٥٥ ذات بالمعنى التام، وكأنَّها كذلك حتى فيما تُشَيَّر؛ به لا بل إنها أخرى بأن تكون ذاتًا إذا ضُلت إليها أفعالها، فبدو حينذاك وكأنَّها كمال الواحد، ولكنَّ ربما كان في تلك الإضافة وذلك الوضع الشئاني للباسطة خطئ من شأنها، أخذت به تُبْصِر من ذلك الواحد.

٢ بيد أنه لا بد من البحث بصورة شاملة في الكيف حتمًا هو؛ فإذا عرف ما هو صار أجدد بأن يُزيل الإشكالات. هذا وإنَّ الوجه في البحث أولًا حتمًا مذكور فيما إذا كان من الواجب أن يفترض الشيء هو هو عند كونه كيمًا فقط طورًا، وعند كونه متممًا للذات طورًا آخر، فلا ٥ نستغرب من كونه حيثي كيمًا متممًا للذات وقد أصبحت بالآخرى ذاتًا مكيفة. / وما دام القول إذاً في الذات المكيفة، فلا بد من أن تكون ذاتًا مع ما يعيها قبل أن تُصبح ذاتًا ما كتيبة. فما هي إذاً، لدى النار، الذات التي تسبق الذات المكيفة؟ هل هي الجسم؟ فإنَّ ١٠ الجنس الجسم هو الذات حيثي؛ ولكنَّ النار جسم حار، فليست الذات هي الكل بل أصبحت الحرارة في النار مثل القتران/ الأنف عندك. ثمَّ إذا عزلت الحرارة والنور

والحققة، وهي أمور تبدو كصفات كلها، إذا عزلت أيضاً المقاومة، بقي الامتداد الثلاثي
 الأبعاد، وأصبحت البيرولي هي الذات. وليس هذا متبركاً، إذ أن الأمر هو الأخرى بأن
 يكون الذات. ولكن الأمر كيف، أو أن الأمر ليس كيفاً إنما هو معنى بغيري. ولكن ما
 يتألف المعنى البيرولي من مظهرها، ما هو؟ إنه ليس الشيء المتبصر الذي يضطرم، إذ أن ذلك
 ١٥ كيف. إلا إذا قيل أن الاضطرم فعل صادر من المعنى البيرولي؛ فيكون الأمر كذلك أيضاً في
 الإنقاد والإنهاض ووجوه الكيف الأخرى، بحيث أنه لا يبقى لدينا متسع يكون فيه الكيف. أو
 ٢٠ أنه ينبغي في ما يوصف بأنه من مشتملات الذات/ ألا يقال عنه أنه كيف، ما دام فعلاً صادراً عن
 المعنى البيرولي ومن العلاقات الذاتية، فيكون الكيف، أمراً خارجاً عن كل ذات، لا يظهر تارة
 كيفاً وعلوياً غير كيف، بل يقع بعد الذات ملتصقاً بها، مثلما هو الأمر في الفضائل والصفات
 ٢٥ والسمات/ والخصائص والمؤلفات المختلفة؛ ومن ثم فإن الكيف حالة استمدادية تلتحق
 ذاته هو الكيف؛ بل التقييم في شكل المثلث على النحو الذي تم به هذا الشكل، ذلك هو ما
 يجب أن يوصف بأنه الكيف، كما أن الكيف ليس المثلث بل التشكل بهيئة المثلث) - ومثلما
 هو الأمر أيضاً في المنون والمؤلفات المختلفة؛ ومن ثم فإن الكيف حالة استمدادية تلتحق
 ٣٠ بالذات بعد قيامها ذاتاً/ وهو إما مكتسب وإما لازم للذات في أصلها، على أنه إلم يلزمها، لم
 تُصَب الذات من ووه غيابة بتقصان فقط. ثم إن هذا الكيف قد يطرأ عليه التغيير بسهولة أو
 بصعوبة، فهو بذلك نوعان: ما كان يسير التحول، وما كان منه باقياً لا يتبدل.

٣ إن البياض الذي فيك يجب النظر إليه إذا على أنه ليس كيفاً، بل على أنه فعل قائم بذاته،
 صادر عن طاقة هي طاقة التبييض؛ وفي الملا الأعلى أيضاً، كل ما تدعيه كيفاً، إنما هو فعل قائم
 بذاته، يبدو لنا في ظواهر الكيف بسبب كون كل وجه من وجوه خاصية في حد ذاتها كأنه يميز
 ٥ ذاتاً عن أخرى؛ / وقد تم له هو أن يكون في ذاته منطبعاً بطابع خاص. ولماذا يميز الكيف في
 الملا الأعلى؟ فإنه مثل الكيف في عالمنا، إذ أن كليهما فعل قائم بذاته. لأن الكيف هنا ليس
 بحيث يدل على فوالم الشيء ما هو كما أنه لا يدل على تعليلات ذلك الشيء ولا على طابعه، بل
 ليس ما يهدي إليه ما نستعيه الكيف، وهو في الملا الأعلى فعل قائم بذاته؛ ومن ثم، فإن ذلك
 ١٠ الشيء، ما دام ثابتاً على أنه خاصية الذات/ دل بوضوح على أنه من تلقاء ذاته لا يبدو كيفاً؛ بيد
 أن العقل إذا عزل ما تتميز به أمور الملا الأعلى لم يزلها بمعنى أنه أقر أنها شيئاً، بل بمعنى أنه
 تلقى منها شيئاً رولده فيه شيئاً آخر، أي أنه ولد الكيف وهو كأنه تلقى جزءاً من الذات، في ما قابلته
 به من صفحتها. وإذا كان ذلك كذلك، فليس من شيء يمنع الحرارة، من حيث إنها لازمة النار
 ١٥ بالقطرة، عن أن تكون/ النار أمثراً ما وفعل قائماً بذاته، لا كيفاً لها؛ ثم أن تكون من ناحية

أخرى كيفاً، على أن تُعتبر وحدهما دون الآخر في شيء آخر، وقد انتفى كونها صورة لذات، حتى أصبحت أثرًا فقط وظلًا ومحاكاة، وتخلّت عن ذاتها التي بها كانت فعلًا قائمًا بذاته، فهي هي ذي ٢٠ الآن كيف. إنما هو إذاً من باب المكيف كلّ ما طرأ عرضًا ولم يكن فعلًا ولا أمرًا/ في الذات خالطًا عليها صورة ما؛ ومن هذا القبيل أيضًا الملكات والحالات الاستعدادية التي تختلف عما يكون محلّها لها، فينبغي أن توصف بأنّها من باب المكيف، ويكون الأنموذج الروحاني الذي يستقر فيه أصلًا فعلًا قائمًا بذاته. فليس الواقع إذاً أن الشيء هو ذاته كيف وغير كيف؛ بل الكيف ٢١ إنما هو ما كان معزولًا عن الذات. أمّا ما كان/ معها، فهو ذات أو أمر أو فعل قائم بذاته. وما كان شيء ليبقى هو هو إذا قام ثابتًا في ذاته ثم أصبح في غيره مجردةً عما كان عليه، فقد كونه أمرًا وفعلًا قائمًا بذاته. فإنّ ما لم يكن أمرًا في غيره، بل كان عرضًا له، دافعًا إنما هو كيف وحسب.

الفصل السابع

(٣٧)

في امتزاج الأجسام بعضها ببعض امتزاجًا كليًا

- ١ إنَّ المطلوب الآن هو البحث في امتزاج الأجسام بعضها ببعض امتزاجًا كليًا. هل يجوز في سائلين مُزَجَّ بعضهما ببعض مزج الكل في الكل أن يتخلَّل أحدهما الآخر؟ ولا فرق قط بين كلا الأمرين إذا حدث. أمَّا اللذين يقولون بتماسُّ الأجزاء، فإِنَّا لا نبالي بهم إذ أن ما يشتبه إنَّما هو خليط/ أكثر منَّا هو مزيج، ما دلم يُفترض في المزيج أن يُخرجَ كُلًّا مُتجانسًا في أبعاضه، فيكون كلُّ جزءٍ منهما صَغرًا مطلقًا مِمَّا عَرَفَ عَنَّا أنه داخل في المزيج. بل نقف، مع اللذين يُحِبُّون المزيج في الكيفيات وحدها، ويَجهلون ميولى أحد الجسمين تلتصق بهيولى الجسم والآخر مماسة لها، / فيسوفون فوق الهيولتين كيفيات كلِّ من الجسمين، فإِنَّهم على جانب من الضواب إذ يشيرون برفض المزيج كُلًّا بكلِّ متشدين على أنه يُوَدِّي إلى تعطيم مقادير الأحجام إربًا إربًا إذا لم يترك قط لأحد الجسمين شِيع، واستمرَّ التقسيم بحيث يمتاز كلُّ
- ٢ من الجسمين الجسم الآخر اجتيازًا كاملًا، فضلًا على أن الجسمين المتمازجين/ يَشْغَلَانِ أحيانًا حيزًا أكبر من حيز كلِّ منهما، وحيزًا يسوَّى حيزَيَّهما عند التماسُّهما معًا. ثمَّ يُضَبِّفُونَ قائلون: مع أنه، إذا كان التمازج كُلًّا بكلِّ، وجب على حيزِ الجسم الذي يدخل فيه الجسم الآخر أن يَبْقَى على ما كان سابقًا. أما إذا لم يكن حيزُ المزيج أعظم، فإِنَّهم يقولون ذلك بخروج هواء حلٍّ محلِّه أحد الجسمين عند دخوله في الآخر. فها وأنى للجسم/ الضئيل أن يَشْدُقَ في ما هو أكبر منه بحيث يتخلَّله بكامله. ولهم أيضًا في الموضوع أقوال أخرى كثيرة. أمَّا أصحاب المزيج الكليِّ فَيُمكنهم القول بأنَّه إذا كان تقسيم فليس ثمة تَهْشِيم إلى إربٍ حتى ولو تَمَّ المزيج كُلًّا بكلِّ، ويَدَّكِرُونَ أنَّ ذلك أن العرق لا يَشْتَقُّ للجسم/ ولا يَتَجَبَّه. وإذا قال قائل أنه لا مانع من أن تكون الطبيعة قد جعلت الجسم بحيث يُتاح للعرق أن يَجْتَازَه، أُحيل إلى صفائح مصنوعة، إذا كانت رقيقة، متصلة المادة، شوهة السائل وهو يملؤها بكاملها فيسيل فيها من وجه إلى وجه وإذا كانت
- ٣ تلك الصفائح أجسامًا، فإِنَّمَا يَتَمَّ ذلك/ إذَّ الاجتياز يكون تقطيع ليس من اليسير تصوُّره؛ وإذا قُطِّعَ جسمان كُلًّا بكلِّ اختلف كلُّ منهما الآخر لا مَحَالَةَ. ثمَّ إِنَّهم إذا ادَّعَوْا أَنَّ الحيز لا يزداد

غالبًا، انسحروا المجال لخصومهم إلى تحليل ذلك بخروج الهواء. أجل إنَّ لزيادة التحيز يصعب
 ٢٥ تحليله، ولكن ما الذي يمنع القول بأنَّ الجسمين، إذا امتزجا، حمل كلُّ منهما معه مقداره
 وكيفه أيضًا على اختلاف وجوهه، فحصل لزيادة التحيز حتمًا؟ فإنَّ المقدار لا يفنى مثلما هو
 الأمر في الكيف على مُختلف وجوهه، وكما أنَّ لدينا هنا نوعًا آخر من الكيف ناتجًا من مزيج
 ٣٠ الكيفين في الجسمين، تكذلك أيضًا لدينا مقدار آخر؛ وليس المزيج/ هو الذي يولد المقدار
 الحاصل من الطرفين، ولكنَّ خصومهم يقولون لهم هنا: «لماذا قامت هيولى جنب هيولى وقام
 حجم جنب حجم، وتمَّ بذلك المقدار، فإنكم تقولون بقولنا». فيجيبون: «إذا دخلت الهيولى
 ٤٥ في مزيج كلِّي بما فيها من المقدار أصلاً، فليس هذا كما لو وقع خطُّ بعد خطٍّ وانصل كلٌّ من
 طرفيهما بالآخر فكان التزايد حتمًا، بل كما لو طَبَّنا خطًّا على خطٍّ فالتحدا ولم يكن تزايد
 آلاً ذلك. أما أن يمتدَّ الجسم الأصغر في الجسم الأكبر كلاً بأكمل، ويكون ذلك مع الأصغر
 ٥٥ منها يُضغَر في الأكبر مهما بكبر، فإنَّ ذلك يتمُّ في أمور لا يخفى أنَّها متمازجة. فحيثُ لا
 يكون تمازجها واضحًا يجوز القول بأنَّ الامتداد لم يُتملَّ الكلُّ؛ أما إذا كان شموله الكلَّ
 ظاهرًا، فالوجه أن يسلَّم به. وقد يقولون أيضًا امتداد الأجسام، فليس في قولهم ما يؤنس
 إقناعًا وإثباتًا إنَّهم بهذا القول يجعلون حجمًا في متهم الضغر يمتدُّ إلى حدِّ عظيم القدر؛ وذلك
 ٦٥ لأنهم، إذا غيروا الجسم، لا يزدون ويقدرونه،/ كما هو الأمر في الماء إذا استحال هواه.

٢ وهذا أمر لا بدُّ من البحث فيه بحثًا مستقلًّا: ماذا يحدث إذا تحول ما كان حجم ماء فاصبح
 هواه، وكيف يكون الحجم الأعظم هو الذي يظهر فيما حَدَث؟ لنذكر الآن القدر من الأقوال
 المعبودة المختلفة التي وردت عند الطرفين. وما نحن لولا نُقبل بأنفسنا على البحث في ما ينبغي
 ٥ أن يقال حول الموضوع، وما هو الرأْي الذي يتفق مع ما ذُكِرَ/ من هذا القبيل، وفيما إذا لم يكن رأي
 آخر يبدو في مقابل ما قبل حتى الآن. عندما يسيل الماء من خلال الصُوف، أو تُقطَّر ورقة ما الماء
 الذي عليها، فما بال الجسم المائي لا ينساب كله في طوإها تلك الورقة؟ وحين لا يكون سيلان كيف
 ١٠ تسمى الهيولى الهيولى والحجم الحجم ولا تجعل غير الصفات/ في تمازج؟ فإنَّ هيولى الماء لا
 تُلاصق هيولى الورقة فقط من الخارج، كما أنَّها ليست في بعض سيمام الورقة؛ فإنَّ الورقة سبُلَّة
 كلها وليست تكون هيولا ما قط خالية من هذا الكيف؛ وما دامت الهيولى من ذلك الكيف في كلِّ
 ١٥ حيثية، فالماء أيضًا في كلِّ حيثية من حيثيات الورقة. أو تقول أنَّ ما يكون حاضرًا ليس الماء، بل هو
 كيف الماء./ فابن الماء ذاته إنَّما؟ لماذا لم يبق حجم الورقة هو هو؟ ألا، لقد وسع حجم الورقة ما
 انفسم إليه؛ فإنه تلقى مقدارًا متداخل فيه. ولكن إذا تلقى مقدارًا جديدًا، فلأنَّ انفسم إلى حجيته
 حجم ما؛ ولذا انفسم هذا الأخير، فإنَّ الأول لم يتصَّه، ولا بدَّ أن للهيولى من أن يكون مع الورق في

٢٠ محلّ ومع المادّ في محلّ آخر . ولكن ما المانع من / أن يتمّ هنا مثل ما يتمّ بين جسمين يُعطى أحدهما الآخر من كيفه لو يتلّى من لدنه ذلك الكيف ، فيصحّ الأمر فيه على المقدار أيضاً ؟ ذلك لأنّ الكيف إذا انصمّ إلى كيف ، لا يبقى هو هو ، بل أصبح مع الكيف الآخر ، وفي كونه مع الآخر انضت عنه براته ، فليس هو هو في كماله ، بل أصبح شيئاً مبهماً مقتضى الجواب ؛ أما المقدار إذا انصمّ إلى مقدار آخر ، فإنّه / لا يزول . وقد يقول قائل مُتسافلاً : كيف يُقال أنّ الجسم إذا اجتاز الجسم اجتيازاً كاملاً حرّله قطعاً مقطّعة ؟ مع أنّنا نذهب نحن أيضاً إلى أنّ الكيف يجتاز الأجسام ولا يُحدث فيها قطعاً تقطيعاً ؟ إلا أنّنا نقول بذلك لأنّ الكيف ليس بجسم . ولكن إذا لم تكن الهيولى كالكيف جسماً أيضاً ، فلماذا لا / يتمّ الاجتياز على الوجه نفسه للهيولى مع الكيف ، إذا كان الكيف بحيث قلّت أنواعه ؟ أما أنّها لا تجتاز الجوامد لذلك لأنّ للجوامد كيفاً يتحوّل بينها وبين الاجتياز . ثمّ ألّيس الوجه في القول بأنّ الكيف إذا تكاثرت أنواعه استحال عليه أن يقوم بهذا العمل مع الهيولى ؟ فإذا كانت كثرة / أنواع الكيف هي التي تجعل الجسم موصوفاً بالكثافة ، كانت هذه الكثرة سبباً لمنع الاجتياز ، أما إذا كانت الكثافة كيفاً خاصاً ، مثل الذي يُسمّى الجسيّة ، فهذا الكيف الخاصّ هو المانع من الاجتياز . ومن ثمّ ، فإنّ الذي يتمّ به المزيج ليس الكيف من حيث أنّه كيف ، بل من حيث أنّه كيف من نوع خاصّ ، كما أنّه ليس صحيحاً أنّ الهيولى لا تقبل الامتزاج من حيث أنّها هيولى ، بل من حيث أنّها هيولى مع ذلك النوع الخاصّ من الكيف ، / ولا سيما أنّ ليس للهيولى مقدار خاصّ ، بل ليس لها من المقدار إلا ما لا يُطابق به رفض المقدار . وهذا وحسبنا ما ذكرناه في حلّ هذه المُشكلات .

٣ ثمّ إنّنا ، ما دُمنا قد أثبتنا على ذكر الجسيّة ، لا بدّ لنا من البحث فيما إذا كانت الجسيّة ما يقوم من تكلف خواصّ الجسم كلّها لو كانت الجسيّة أمثراً ومعنى بذريّة ما إذا استقرّ في الهيولى أخرج الجسم . فإذا كان ما هو الجسم ذلك الأصل الذي يقوم من تكلف أنواع الكيف كلّها مع الهيولى ، فالجسيّة هي ذلك الأصل . / أما إذا كانت الجسيّة ذلك المعنى البذريّ الذي إذا أُقبل على الجسم يُحوّله بما أخذته ، فواضح أنّ ذلك المعنى البذريّ يحنوي ضمنياً أنواع الكيف كلّها . وينبغي حينئذٍ في ذلك المعنى البذريّ ، إذا لم يكن بمنزلة الحدّ الرّسنيّ لمعاميّة الشيء فقط ، بل كان معنى بذريّ يقوم الشيء به ، أقول ينبغي فيه ألاّ يقتصر الهيولى ، بل أن يكون معنى بذريّ مرتبطاً بالهيولى / في قوامه . فإذا استقرّ في الهيولى ، استقام الجسم به ، فكان الجسم هيولى معنى بذريّ ثابتاً فيها ؛ بيد أنّ هذا المعنى البذريّ أمثوّل يتصوّر مجرداً في حدّ ذاته دون هيولى ، وإنّ كان لا يتمّ له قطعاً أن يكون هو بلفظه مفارقاً منزعاً عن الهيولى . فإنّ الأصل المفارق شيء آخر قائم في الروح ؛ وإنّما هو قائم في الروح لآله هو أيضاً روح . ولكنّ هذا بحث ندفعه لمقام آخر . /

الفصل الثامن

(٣٥)

لماذا تظهر الأشياء صغيرة إذا بُعدت؟

- ١ هل تظهر الأشياء البعيدة أصغر مما هي عليه، وإذا عظمت المسافة بيننا وبينها، هل يبدو قليلاً ما يمتصنا عنها؟ في حين أن ما قُرِبَ منا يظهر على ما هو عليه بمقداره، وعلى المسافة التي يبعد بها عما؟ إن الشيء البعيد يبدو للناس أصغر مما هو عليه: إما لأن النور يُريد أن يتقلص لينصب في العين ويكون في سعة حدقتها، / ويقلد ما تكون ميولى الشيء المُبَصَّر بعيداً آنذاك، يحصل الأمثل وكأنه مجرد عما ليس هو بعد أن أصبح الكم نفسه مع الكيف أمثراً، بحيث يكون معنى بلدي الشيء هو الذي يصل وحده إلى القدر. وإما ثانياً لأن المقدار يجتاز المسالة ويُقبل إلينا فندركه جزءاً جزءاً بما هو عليه؛ / ومن ثم لا بد من أن يكون حاضرًا وقرينًا حتى يُعْرَفَ بما هو عليه؛ وإما لأن المقدار يُدْرِكُ بالفرض ويكون اللون هو الذي يُدْرِكُ أصلًا، فإذا قُرِبَ الشيء أُدْرِكُ في قدره الملون، وإذا بُعِدَ أُدْرِكُ أنه ملون، بيد أن أجزاءه، على تمايزها كما، لا تُستَكْمَلُ من إدراك / الكم إدراكًا واضحًا إذ أن ألوانها تُقابلها وهي مشيئة للجوانب. (ولماذا العجب إذا تضاعفت المقادير مثلما تضاعف الأصوات، بقدر ما يزداد أثرها غموضًا أثناء انتشاره؟ فإن السمع أيضًا يطلب أمثله، وإنما يدرك المقدار بالفرض. ولكن يجوز التساؤل فيما إذا كان السمع يُدْرِكُ المقدار / بالفرض؛ وهل يبدو لنا المقدار أصلًا في الصوت، مثلما يبدو لنا التنبّهات باللمس؟ فإن ما يدركه السمع من حيث أنه يبدو مقدراً لا يدركه بحسب الكم، بل بحسب الزيادة والتقصان؛ فلا تُدْرِكُ الجِدَّةُ مثلًا بالفرض، كما أن الذوق لا يُدْرِكُ شِدَّةَ الحرارة بالفرض. أما مقدار الصوت حقاً فهو ما يرتبط بالكم، وهو أمر قد يُستَفْهَلُ عليه بعضه؛ الصوت يُدْرِكُ بالفرض، ولكن لا يكون هذا الإدراك إدراكاً دقيقاً. وإن لكل صوت جِدَّةٌ تبقى هي هي، ثم إن للصوت من الجِدَّةِ ما يتسع معه ويمتد إلى كل المحل الذي يشغله). هذا وإن الألوان لا تنصرف بل تُصَبِّحُ مشيئة للجوانب، أما المقادير فتصغر. بيد أن بين الطرفين أمرًا مشتركاً وهو حال التقصان: فالتقصان في اللون هو الغشاوة، والتقصان في المقدار هو الضعف، ويتبع المقدار اللون فيتقص بتقصاته عن طريق تناسب طردي. وهذا واقع يظهر

- بوضوح في الشيء إذا كان متمم العناصر، مثل جبل تقوم عليه بيوت كثيرة وأشجار عديدة
 ٢٥ رءسهم جزءاً: فإذا ما تبيّن/ هذه الأشياء واحداً واحداً تسر لنا بهذا الاستدلال أن تقدر الكل؛ أما إذا
 لم يكن كل شيء يتماثلنا بأشهره فإننا نتمزج من إدراك الجملة أصلاً أصلاً ونعجز عن تحديد
 المقدار الذي يفسح للكل. ثم إن الأشياء القريبة نفسها، إذا كانت متممة العناصر والثبات عليها
 ٣٠ نظرة خاطئة/ لم تقف بها عند كل أمثل، تبلو دون ما هي عليه بقدر ما أغفلناها في الأبصار؛
 أما إذا أدركها البصر كلها فإنها تحدر بالدقة اللازمة ويعرف مقدارها كم هو. وأما الأشياء
 المتشابهة بمقاديرها وأكوارها، فإنها تغشي النظر الذي لا يقوى على تقديرها بحسب أجزائها
 ٣٥ واحداً واحداً، / لأنه يتزلزل على الجزء الذي يقدره إذ ليس لديه أن ذلك ما يقف عليه وبه يتميز كل
 جزء على حiale. فيصبح البعيد قريباً للسبب نفسه، لأن المسافة بيننا وبينه تنقص معه. ولذلك
 ٤٠ أيضاً لا يخفى علينا قدر مسافة الشيء إذا كان قريباً بنا؛ / أما إذا كان البصر حسيراً من تتبع
 المسافة في مراحل بعدها ليتبين كيف هو الشيء في أمثله، فإنه لا يقوى أيضاً أن يحكم على
 هذا الشيء في كمه ومقداره.

- ٢ وتعليل صغر الأشياء بتقصان زوايا النظر، مسألة حولت في غير هذا المقام وكان الشيء
 نتيجتها؛ فلا بد من أن نضيف الآن ما يلي: إن من يدعي أن الشيء يبدو صغيراً إذا نظر إليه من
 زاوية صغيرة يسلم بأن ما يبقى من النظر ينال أموراً خارجة عن نطاق تلك الزاوية، إنما شيئاً
 آخر، وإنما شيئاً خارجاً عن النظر خروجاً كلياً مثل الجوّ. فإذا كان الجبل مثلاً لا يدع فراًها قط
 ٥ للمعين بسبب صفحاته/ - فإما أنها تسامته ولا يسمها أن ترى شيئاً آخر للفرافق الذي يتم بين مدى
 امتدادها وما تمتد إليه وتراه، وإما أن ذلك الشيء يتجاوز في اتساعه بمنة وسائراً طرقي ما يقع
 عليه البصر - فما عسانا نقول حيثلو ما دام الشيء يبدو أصغر بكثير منا هو عليه، وهو مع ذلك
 ١٠ يملأ/ العين كلها بصوره. وإذا نظرت الآن إلى السماء، أدركت لا محالة صحة ما نقول. إنك
 لا تستطيع أن تُدرك بنظرة واحدة نصف كرة بكامله، كما أن البصر لا يقوى على الامتداد بحيث
 ١٥ يتلبط على هذا المقدار كله. ولغرضي مع ذلك/ إمكان الأمر إن شئت. فإنّ العين كلها تسع إذا
 نصف كرة السماء كاملاً، فيكون في السماء أضلاع المقدار الذي يظهر، فكيف يملأ بتقصان
 الزاوية ظهور الشيء وهو أصغر بكثير منا هو عليه في الواقع؟

الفصل التاسع

(٣٣)

الإغسطينيون، ردًا على الذين يدعون أنَّ صانع العالم شَرير

وأنَّ العالم شَر.

١ ما دام قد ظهر لنا أنَّ الخير في حقيقته بسيط ولزني (إذ أنَّ ما ليس أوليًا ليس أيضًا بسيطًا)، وأنَّ ليس في الخير شيء غريب عنه يتطوي عليه، بل إنه شيء قائم في الوحدة، لا يختلف في حقيقته عما نسبه الواحد، فلا يكون شيئًا ما آخر ثم يُصبح شيئًا، أقول: ما دام قد ظهر لنا ذلك، فَيُبَيِّنُ علينا، عندما نذكر الواحد، أو عندما نذكر / الخير، أن تصوّر الحقيقة ذاتها ونقول لها واحدة، لا بمعنى أننا نُصِفُها بشيء، بل بمعنى أننا نُحاول أن نكشف حقيقتها لأنفسنا بقدر الاستطاع. فإنَّه الأول على هذا الوجه والمعنى لأنَّه أشدُّ الأمور بساطة؛ وإنَّه مكثف بذاته لأنه ليس قائمًا في غيره لأنَّ كلَّ ما حلَّ في غيره، / كان أيضًا من غيره. فإذا لم يكن من غيره، ولم يكن تركيبيًا قط، فإنه حتمًا ليس فوقه شيء قط. فلا ينبغي إذًا أن نسمي وراء أصول أخرى، بل ندع له صدر المقام، ثم يليه الزوج والمألوف بالزوج أصلًا، ثم تأتي النفس بعد الزوج. لهذا هو القريب للملء الذي تنتفيه طبيعة الأمور؛ فلا يجعل أكثر / من ذلك ولا أقل في العالم الروحاني. فإنَّ جعلنا أقل من ذلك، قلنا أنَّ النفس والزوج شيء واحد، أو أيضًا الزوج والأزل، ولقد ثبت لدينا غير مرَّة أنَّ هذه الأمور كلها مُختلف بعضها عن بعض. فيبقى علينا إذًا أن نبحث الآن فيما إذا كان ثمة شيء آخر يُضاف إلى هذه الثلاثة. وما عسى أن يكون إلى جانبها من أمور؟ فما دام أصل كلِّ شيء على ما وصفناه به، لن نجد شيئًا أبسط منه ولا أعلى. ذلك لأنه لا يُقال في هذا الأصل إنه بالقوَّة لو إنه بالفعل إذ أنَّه متى يدعوا إلى الشُّغرة أن نبت، في ما هو بالفعل ومنزَّه عن الهيولى، بين وجود بالقوَّة ووجود بالفعل، فتجعله قائمًا في الكثرة. بل / إنَّ هذا التمييز لا يصحُّ في ما تحت ذلك؛ فلا تصوّر الزوج على أنه تارة في ضرب من السكون، وطورًا كأنه متحرك. ولقُسمي، ما عسى أن يكون سكون الزوج، وأن يكون تحرُّك وتكثُّفه، أو عسى أن يكون تعطلُّه من ناحية وعمله من الناحية الأخرى؟ فإنه مثل ما هو عليه، روحًا، ويبقى دائمًا كذلك، ثابتًا بفعل لا يتبدل فيه؛ فالحركة إنما هي إليه وحوله، وهي / عمل النفس وعقل يخرج منه متجهًا نحو النفس بحيث أنه يجعل النفس روحانيَّة، لا بحيث أنه يحدث أمرًا آخر بين

الروح والنفس. كما أنه لا ينبغي، لأجل ذلك، أن نترض شيئا لولغا كثيرة، فإذا كان نية الأصل الذي يعرف، كان أيضا الأصل الذي يعرف أنه يعرف. فإنه وإن كانت الأوضاع تقتضي أن يكون
 ٢٥ المرفان شيئا والمرفان بالمرفان شيئا آخر، فإن الكل، مع ذلك، مشاهدة واحدة غير / غائلة عن أعمالها، ومن الحق أن نترض شيئا من ذلك للتقيل في الروح الحق؛ بل الواجب مطلقا أن يكون ما يعرف هو الذي يعرف أنه يعرف. وإلا كان لدينا ما يعرف من ناحية ومن الناحية
 ١٠ الأخرى ما يعرف أنه يعرف وهو شيء آخر، وليس ذلك الذي استوى في حال المرفان. فإن قيل أن هذا التمييز / قائم في الذهن، أجبت: إن في ذلك القول عدولا عن الاعتراف بكثرة الأقسام، هذا أولا. ثم إنه لا بد، بعد ذلك، من البحث فيما إذا كان للذهن مجال للتسليم بروح يعرف فقط، وهو لا يتعقب ذاته ليحكم بأنه يعرف؛ وهو أمر لو تم حتى علينا نحن الذين نراقب دائما
 ١٥ رغباتنا وأفكارنا لئلا نرى إذا كانت على جانب من الاعتدال، / أقول إنه أمر لو تم علينا لمعرفتنا إلى أن نتهم بالحق. أما إذا كان الروح الحق يعرف ذاته أثناء إدراكاته المرفانية، ولا تكون حارته غريبة عنه، بل تكون هو وعارفه شيئا واحدا، فإنه حتما في أثناء عرفانه إنما يحل ذاته ويرى في
 ٢٠ أثناء عرفانه؛ وإذا رأى ذاته، وأما عرفة لا غير عرفة. ومن ثم فإن المرفان الأصلي / هو أيضا مرفان بحال المرفان، على أنهما شيء واحد، فليس ثمة إثنية حتى في الأذهان. علاوة على أنه إذا كان الروح أبدا في حال المرفان لما هو عليه، فإن المجال لتمييز بالذهن يتصل المرفان عن
 ٢٥ المعرفة بحال المرفان؟ وإذا أقدم أسلمهم تمييزا بالذهن تلك إلى جانب التمييز الذهني الثاني الذي يذمي بأنه يعرف حال المرفان، / فيذمي لذلك التمييز الثالث بأنه معرفة المرفان على المرفان، كان الحق في ذلك أشد وأظهر. فلهذا لا يمر الأمر كذلك إلى غير نهاية؟ أما العقل، فإذا ما جعلناه خارجا من الروح، ثم تصورنا شيئا آخر يختلف عن هذا العقل ناتجا
 ٣٠ عنه يحدث في النفس بحيث يكون ذلك الشيء بين النفس والروح، أقول: إذا ما فعلنا ذلك، حرمانا النفس من المرفان إذ أنها لا / تنطق للعقل من الروح، بل من ذلك الأمر الآخر القائم بينها وبين الروح؛ ويكون لديها حينذاك أثر للعقل، لا العقل، فلا نذكر الروح معللا، ولا نعرف فقط.

٢ فالواجب إذا ألا نترض شيئا زائفا على ما ذكرناه، وألا نجعل تمييزات ذهنية لا طائل فيها حيث ليس لها محل، بل حسبنا الروح الواحد، الباقي هو هو كما هو عليه، لا ميل فيه إلى ناحية قط، يُحاكي أباه ما استطاع إلى ذلك سبيلا. أما نفسا فهي متجهة في ناحية منها نحو عالم
 ٥ الروحانيات، وفي ناحية ثانية نحو عالم الحسيات، وهي في ناحية ثالثة بين هذين؛ وذلك، إنها شيء ذو وحدة وذو قوى مختلفة؛ فثارة تتجمع هذه النفس كلها في خير ما فيها، وهو خير ما في

الآعيان، وطورًا يهوي أسقط ما فيها فيجرُّ معه الكاحية المتوسطة منها، لأنه لا يُباح له أن يجرُّها
 ١٠ كلها. وإنَّ النفس تُصَّاب بهذا المُصاب/ لأنها لم تثبت في عالم الحسن. إنما تُقيم في هذا
 العالم النفس التي ليست جزءًا منا ولستنا نحن جزءًا منها، وهي التي نيسر للجسم الكلي أن
 يحصل هو أيضًا على قدر ما يستطيع أن يتلقَّى منها، وتبقى هي ساكنة لا تضطرب، فلا تعدُّ إلى
 إجهاد الفكر لتدبِّر أمرًا وتسدّد شيئًا، بل ترتب وتنظِّم بقوة عجيبة عن طريق مشاهدتها لما هو
 ١٥ قبلها وفوقها. / فإنَّها تردُّدًا حسنًا وقوة بقدر ما تكون مستغرقة في تلك المُشاهدة؛ وما دامت
 تأخذ عنها، فإنَّها تمدُّ ما بعدها، فتبهره مثلما إنَّها منارة دائمة.

٣

ما دامت منارة إضاءة، حاصلة على الثور أبدًا، فإنَّها تمدُّ به ما يليها فيحفظ ويزدهي بفضل
 ذلك الثور، ويحظى بالحياة على قدر ما في إمكانه أن يأخذ منها؛ مثل ذلك مثل ما يتمُّ إذا
 جعلت نارا في وسط محلٍّ ما فيحصل الدفء للذين حولها على قدر وسعهم. ولكنَّ النار إنما
 هي خاضعة للقدور وللحدِّ، أمَّا إذا كانت قوى/ لا حدَّ لها، ولم تُشعَّب من عالم الآعيان، فكيف
 يمكن أن تكون بدون أن تمدُّ غيرها من ذواتها؟ بل يعطي كلُّ شيء ما له غيره حشًا؟ وإلا فليس
 الخير غيرًا، ولا الزوج روحًا، ولا النفس ما هي عليه، ما لم يكن، بعد ما هو الحي أصلًا،
 ١٠ شيء يحيا بحياة فرعية تدوم مادام حاضرا ما هو الحي/ أصلًا. فإنَّ الأمور تتوالى دائما أمرًا بعد
 أمر؛ وإذا كانت الفرعية منها متولدة فبمعنى أنها من غيرها. ومن ثمَّ، فلم ينفك تولُّدها، بل إنَّ
 ما يوصف منها بأنه تولد، إنما لا يزال يتولَّد وسيظلُّ يتولَّد أبدًا، ثم لا يفسد منها إلا ما يتطوَّر
 على عناصر يتحلُّ إليها، فما ليس يتطوَّر على شيء يتحلُّ إليه، لا يفسد. وإذا قيل أنها تتحلُّ إلى
 ١٥ الهيولي، فلماذا لا نجعل الهيولي تتحلُّ أيضًا؟ وإن قيل أن الهيولي تتحلُّ أيضًا، فلماذا تُدعى
 إنها يجب أن تكون حشًا؟ وإن ادَّعوا أنها أمر لازم حشًا، فهي لا تزال الآن أيضًا لازمة. وإذا
 تُركت على حالها بدون مثال، فليست الزمانيات في كلِّ مكان؛ إنما هي في محلٍّ محدود،
 ٢٠ وكأنَّها ردة أسرار. وما دام ذلك أمرًا مُستحيلًا، فإنَّ الهيولي تبقى أبدًا منارة.

٤

إن قيل أنَّ النفس هي التي صنعت الكلَّ بعد قدماتها اجتمعتها، فإنَّ نفس الكلَّ لا يصيها
 شيء كذلك؛ وإن قيل أنها فعلت بعد سقوطها، فليدُلُّوا على سبب سقوطها. ومتى سقطت؟ فإذا
 سقطت منذ الأزل، فإنَّ قولهم يقتضي أن تبقى دائمًا ساقطة؛ وإذا كان لسقوطها بداية، فلماذا
 ٥ لم يتمُّ هذا السقوط قبل الحين الذي تمَّ فيه؟ أمَّا نحن فلنا قول بأنَّ الذي صنع هو هوي
 النفس إلى الهيولي، بل يُطلان ذلك الهوي. لأنَّ النفس إذا هَوَتْ، فإنَّها مَوَتْ ليسيانها
 العلويات، وإذا نُسيت، فكيف تصنع؟ أيُّ لها أن تصنع شيئًا إلاَّ استمدادًا مِنَّا وأنه في الملا

- ١٠ الأعلى؟ وإذا كانت تصنع/ بتدبيرها ما هنالك، فإنها لم تنه قط حتى ولو لم يتم لها صنعه الذكر. أليس حينذاك أخرى أن تمل نحو الملا الأعلى حتى لا تتعكر رؤيها؟ ولماذا لا تريد أن تعود إليه ولديها ما لديها من ذكره؟ ما عساه أن تصوّر فيما يحدث لها من وراء صنعه العالم؟ إننا لجديرون بأن يسخر ربنا إن تشاها فعلت حتى توقّر لها الإكرام، فتكون قد نقلنا إليها أوصافاً أخذناها من صانعي التماثيل في عالمنا. ثم إننا لو صنعت عابدةً إلى التفكير وما كان لديها من تلقاء/ ذاتها أن تصنع ولا القلوة على الصنع، فكيف تكون قد صنعت عالماً هكذا؟ ومنى قدومه؟ وإذا كانت نادمة على ما فعلت، فماذا تنتظر؟ أما إذا كانت لم تقدم بعد، فإنها لن تقدم، بل إننا قد أضمت وهي مستأنسة بالعالم، وازدادت حباً على مرّ الزمن. وإذا كانت تنتظر النفوس الفردية المفارقة للأبدان، / فالثابت الآن أنه ينبغي ألا تعود تلك النفوس إلى صيرورة الأبدان، بعد أن ذاتت ما ذاتت، أثناء صيرورتها الأولى، من ضرور عالمنا؛ فمن شأنها الآن أن تُمسك من القدم إليه. كما وأنها يجب ألا نسلم بأن عالمنا كان سعيًا خائبًا لكثرة ما فيه من الشوائب؛ فإننا نقدّره بأعظم مما هو أعمل له، إذا افترضناه مساويًا للعالم الزوجاني، في حين أنه ليس إلا صورة عن هذا العالم. / وهل له من صورة أخرى تفوقها حسنًا؟ أية نار تحاكي نار الملا الأعلى بخير مما تحاكيها نار عالمنا؟ وأية أرض غير أرضنا بعد الأرض التي هنالك؟ وأية كرة أدقّ تدويرًا وأسمى مقامًا ولشدّ انتظامًا مع حركتها بعد كيان العالم الزوجاني ثابتًا/ في ذاته؟ وهل من شمس أخرى، بعد الشمس الزوجانية، فوق الشمس التي نراها؟

- ٥ إنه للهذه أن لهؤلاء القوم أجسادًا مثل أجساد الناس، وفيهم الشهرة والأكم والغضب، ولا يحتفرون ما لديهم من قدرة، بل يدعون أن الاتصال بالعالم الزوجاني متاح لهم، ثم يذهبون بعد ذلك إلى أنه ليس في الشمس قدرة تفوق قدرتنا تتزها عن الأفعال، واستقرارًا في النظام وخلوًا من الشُّبُل، / وليس لديها إلهاء يفوق ما لدينا نحن الذين من الأرض والذين طالما وقف الأرواح حائرة بيننا وبين وصولنا إلى الحق؛ كما أنهم يدعون لكلّ منهم نفسًا خالدة وربانية ويسلمون بوجودها حتى عند التمس لشغافهم، أما السماء كلها وكواكبها، فلا حظ لها، عندهم، / من تلك النفس المخالدة على كون تلك الأمور فوق البشر بكثير حُسنًا ومهارة مع أنهم يرون هنالك وضمانًا قائمًا في النظام وحسن المشهد والتساق المُنَحَّم، وهم أشدّ الناس تشكيًا من اضطراب أوضاعها هنا على وجه الأرض، فكأنّ تلك الشمس المخالدة تسمى جامدة إلى الاستتار بهذا العالم الأسفل، وتؤثر أن تتخلّى/ للنفس الغاية عن العالم الأفضل. وإنه لهذه أن أيضًا أن يقدموا فيهم تلك النفس الأخرى التي يتصوّرونها مؤلفة من العناصر؛ فكيف يكون لما يقوم في التركيب من عناصر حياة ما مهما يكن نوعها؟ فإن تاليًا بين كلّ ذلك إننا يحدث شيئًا

حارًا أو باردًا أو شيئًا فيه مزيج من الحرارة والبرودة، أو أيضًا شيئًا يابسًا أو رطبًا أو ما فيه مزيج
 ٢٠ من اليبس والرطوبة. / فكيف تكون النفس رابطة بين هذه العناصر الأربعة وهي أمر حدث
 بعدما ومنها؟ وإذا كان من شأن تلك العناصر أن تلتحق بالنفس الإدراك والإرادة وغيرها من
 الأمور التي لا حصر لها، فما حسانا نقول؟ ألا أنهم لا اعتبار عندهم لهذا الخلق المصنوع ولهذا
 ٢٥ الأرض، فيدعون أن أرضًا جديدة أنشئت لهم، وإليها يتطلقون من ههنا! فهذا ما هو حكمه
 حكم العالم؟ فيما يقولون. وما صلحهم فيقولون هنالك في «قياس» عالم يتصمون عليه؟ ثم هذا
 القياس من أين؟ فإنهم يلزمون إلى أن صانع هذا القياس إنما صنته بعد انعطافه على عالمنا. فإذا
 ٣٠ كان عند الصانع ذلك الاحتمام البالغ في أن يصنع بعد/ العالم الروحاني الذي لديه عالمًا آخر -
 ولماذا كان ينبغي ذلك؟ - وإذا كان قد صنع «القياس» قبل صنته العالم، فلا في فرضه؟ إن قيل:
 لكي تكون النفس على حذر. قلنا: وكيف ذلك؟ فإن النفوس لم تصبح على حذر، ومن ثم كان
 صنع ذلك القياس عبثًا. أما إذا كان قد صنته بعد أن صنع العالم، أخذًا من العالم أمثوله مجزئًا
 ٣٥ من الهيولى، كانت المحنة آنذاك كافية للنفوس الممتحنة اليوم حتى/ تكون على حذر. أما إذا
 كانوا يلزمون إلى أنهم يدركون في النفوس الأمثول الذي يقوم به العالم، فما لهذا الابتعاد في
 الكلام؟

٦ وما حسانا نقول في المقامات الأخرى التي يسوقونها: الاغتراب، الانطباع، الإنابة؟
 إذا كانوا يعنون بذلك اتصالات في النفس - الإنابة إذا كانت في حال الإنابة، والانطباع إذا
 كانت وهي كأن ما تراه إنما هو رسوم الأحيان، لا الأحيان ذاتها - فإن ذلك منهم موقف قوم
 ٥ يتدعون كلاً ما يقيموا عليه/ تفهيمهم الخاص، فيلقون هذه الأقوال كأنهم ليس عندهم إلمام
 بالكثافة الإغريقية القديمة، مع أن للإغريق معرفة واضحة وكلامًا بريقًا من الزخرف في
 «الارتقاء من الكهف»، وهو لوقته يرتفع تدريجيًا نحو المشاهدة المحققة، فيزداد منها اقتربًا
 ١٠ شيئًا فشيئًا. وإن ما يلزمون إليه إجمالًا إنما وصلهم، في جانب منه، عن طريق أفلاطون،/
 أما الجانب الذي ابتدعوه ليضموا فلسفتهم، فهو خارج عن الحق. فالجزء، والأنهار في عالم
 الأموات، والاتصال من جسدي إلى جسد، كل هذا ولده عند أفلاطون. ثم إن الكثرة التي
 ١٥ يجمعونها في عالم الروحانيات، والأيسر أيضًا، والزوج، والصانع الذي يختلف من الزوج،
 والنفس، كل ذلك أخذ عشا ورد في كتاب/ «التيماوس»؛ فقد قال أفلاطون: «إن الصانع ينري
 أن يكون الكل حلومًا من المعاني على قدر ما يشاهد الزوج منها في ما هو الحيوان». ألا أنهم لم
 ٢٠ يفهموا المعنى، فنصروا شيئًا ثابتًا في السكونية ينطوي على الأحيان كلها، ثم روحًا يشاهد، وهو
 في ذاته مختلف عن ذلك الشيء، ثم صاحب المقصد والنية - وطالما ذهبوا إلى أن النفس

الصَّانِعَةُ تَقُومُ مَقَامَ صَاحِبِ الْقَصْدِ وَالنِّيَّةِ - قَيُّوْنَ أَنَّهُ، فِي نَظَرِ أَفَلَاطُون، هُوَ الصَّانِعُ، وَشَيْئَانِ مَا بَيْنَهُمْ وَيَبِينُ أَنْ يَمْرُقُوا مِنْ هُوَ الصَّانِعِ - إِنَّهُمْ، إجمالاً، على ضلالٍ في وجه تأويلهم للصانع ولما سوله عن الأمور الكثيرة: / فيَقُولُونَ تعاليم الرجل على أسوأ معانيها مُدْعِينَ أَنَّهُمْ هُمَ الَّذِينَ فَهَمُوا حَقِيقَةَ الْعَالَمِ الزَّوْجَانِيَّ، وَليس أَفَلَاطُون ولا سوله من الرُّجَالِ الْأَفْضَلِ. إِذَا ذَكَرُوا عَدَدًا وَافَرًا مِنَ الزَّوْجَانِيَّاتِ عَقَرُوا أَنَّهُمْ، فِي اعتقاد النَّفْسِ، قَدْ وَجَدُوا الْحَقَّ الصَّارِحَ، وَهَمَ بِتِلْكَ ٢٠ الْكَثْرَةِ يَزِيدُونَ الشُّبُهَةَ بَيْنَ الزَّوْجَانِيَّاتِ مِنْ جِهَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمُتَبَيَّنَاتِ مِنَ الْجِهَةِ الْأُخْرَى، / فِي حِينِ أَنَّ الْوَاجِبَ فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالزَّوْجَانِيَّاتِ، أَنْ تُضْحَى الْفَقْرَةُ فِي الْعِدَدِ مَا أَمَكْنَ الْأَمْرَ، فَتُجْعَلَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا فِي مَا هُوَ بَعْدَ الْأَوَّلِ مُخْلِصًا مِنَ الْكَثْرَةِ، فَيَكُونُ مَا يَلِي الْأَوَّلَ هُوَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا وَالزَّوْجُ الْأَوَّلُ وَالذَّاتُ وَكُلٌّ مَا سِوَى ذَلِكَ مِمَّا يَفُومُ ثَابِتًا فِي الْحُسْنِ بَعْدَ الْأَوَّلِ. ثُمَّ تَأْتِي ٢٥ النَّفْسُ أَمْرًا فِي الْمَقَامِ الثَّلَاثِ، أَمَّا فَوَارِقُ الْخُشُوفِ فَأَمَّا تَنْبِيْهَا فِي انْضِعَالَانِهَا وَطِبَائِهَا، / فَلَا نَعْلَمُ قَطُّ فِي هَؤُلَاءِ الرُّجَالِ الزَّوْجَانِيَّيْنِ، بَلْ نَتَقَبَّلُ آراءَهُمْ عَنْ رُغْصٍ عَلَى أَنَّهَا لَرَأْيُ الْأَوَّلِ، وَنَأْخُذُ عَنْهُمْ مَا أَحْسَنُوا الْقَوْلَ لِيهِ: خُلِدَ النَّفْسِ، عَالَمُ الزَّوْجِ، الرَّبُّ الْأَوَّلُ، وَاجِبُ النَّفْسِ فِي أَنْ تُهْرَبَ مِنْ عَثَرَةِ الْجَسَدِ، إِنْفِصَالُهَا عَنْهُ، هَرَبًا مِنْ عَالَمِ الصَّرِيرَةِ إِلَى عَالَمِ الذَّاتِ. لِأَنَّ كُلَّ ٣٠ هَذِهِ الْأُمُورِ وَارِدَةٌ بِوَضُوحٍ عِنْدَ أَفَلَاطُون، وَإِذَا مَا قَالُوا بِهَا هِيَ هِيَ فَنَسَمَّا مَا يَقُولُونَ، وَلِئِنَّا لَا نُرِيدُ قَطُّ سِوَاَ الْبَالِدِينَ يُحَاوِلُونَ أَنْ يَحْدِثُوا عَنْ تِلْكَ الْأَقْوَالِ إِذَا طَلَبْنَا مِنْهُمْ أَلَّا يَلْجُزُوا إِلَى الطَّعْنِ ٣٥ بِالْآخَرِينَ وَالْقِتْلَانِ عَلَيْهِمْ لِتُجْعَلُوا أَقْوَالُهُمْ ثَابِتَةً لَدَى مُسْتَمْعِيهِمْ، / بَلْ أَنْ يَبَيِّنُوا صَحَّةَ هَذِهِ الْأَقْوَالِ ذَاتَهَا، فِي مَا يَدْعُونَ مِنْهَا أَنَّهُ خَاصٌّ بِهِمْ، وَظَهَرَ لَهُمْ عَلَى خِلَافِ مَا لَدَى الْآخَرِينَ، فَيَسْطَرُوا آراءَهُمْ بِنُورَةِ الذُّقُونِ وَسِلَاحَةِ الْفَلَسَفَةِ، وَيَذْكُرُوا مَا يَخَالِفُهَا مُقْسِطِينَ عَادِلِينَ، وَيَنْظُرُوا إِلَى الْحَقِّ، وَلَا يَحَاوِلُوا أَنْ يُعْرِزُوا لَهُمْ شُهْرَةً مِنْ وَرَاءِ نَقْدِ بَرَجْهَوْنَهُ إِلَى قَوْمِ حَكَمَتِهِمْ ٤٠ لَهُمْ بِالْفِعْلِ وَالصَّلَاحِ / مِنْ الْقَدَمِ رَجَالًا لَا يَتَكَبَّرُ مَقَامَهُمْ، فَيَذْعَرُوا أَنَّهُمْ هُمْ خَيْرٌ مِنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ. هَذَا مِنَ الْعِلْمِ يَأْتِي أَنْ نَجِدَ أَقْوَالَ أَحْظَمَ وَلَا أَسْمَى مِنْ أَقْوَالِ الْقُدَّاسِ فِي الزَّوْجَانِيَّاتِ، فَهِيَ ٤٥ قَائِمَةٌ عَلَى أَسَاسٍ عِلْمِيَّةٍ، وَتَشْتَمِلُ مَعْرِفَتَهَا عَلَى مَنْ لَمْ يَفُتِّهِ الضَّلَالُ الْمُشْتَرِكُ بَيْنَ النَّفْسِ، / وَإِنْ مَا أَخَذَهُ أَصْحَابُنَا فِيمَا بَعْدَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْقُدَّاسِ، إِنَّمَا أَخَذُوهُ مِنْ بَعْضِ زِيَادَاتِ لَيْسَ لَهَا مِنْ سَلَامَةِ الذُّقُونِ نَسِيبٌ، وَذَلِكَ فِي التَّوْحِيهِ الْفَنِيِّ لَرَأَدِهَا أَنْ يَمْلُوضُوهُمْ بِهَا إِذَا دَخَلُوا فِي الزَّوْجَانِيَّاتِ أَرَاغًا مِنْ وَجْهِ الْكُونِ وَالْقَسَادِ، وَأَخَذُوا يَنْتَقِصُونَ هَذَا الْعَالَمَ الْكَلْبِيَّ، وَيَذْمُونَ النَّفْسَ عَلَى ٥٠ اجْتِمَاعِهَا بِالْجَسَدِ، وَيَتَقَدَّرُونَ مَدِيرُ عَالَمِنَا هَذَا، / وَيَذْعَرُونَ إِلَى أَنَّ الصَّانِعَ هُوَ وَاحِدٌ مَعَ النَّفْسِ، وَيَسْبِرُونَ إِلَيْهِ مِنَ الْانْضِعَالَاتِ مَا يَلَازِمُ لِلْخُشُوفِ الْحَزِيَّةِ.

٧ لم يكن لهذا العالم بدلية ولن يكون له نهاية، بل هو دائماً ياقٍ ما دلم عالم الزوج باقياً:

هذا قول سبق. ثم إننا فيما يختص بجميع نفسنا مع الجسد، لقد سبقناهم أيضًا إلى القول بأنه ليس
غير ما يُسمى للنفس. أمّا أن نَسْتَدِلُّ بوضع نفسنا لتحكم بالوَقْل على نفس العالم الكلي، فذلك
مما مثل ما يكون من/ رجل رأى طبقة الخزافين والحفّافين في مدينة مُحْكَمَة مِسانتها فازدري
بالمدينة كلّها. بل يجب أن تُثْرِكَ فوِرق النفس الكليّة كيف نوسم أمورها؛ فإنَّ الأسلوب ليس
هو هو، وإنَّها ليست مقيّدة. فعلاوة على القوِرق الأخرى التي ذُكر منها في مكانه عدد لا حصر
له، كان ينبغي أن يؤخذ هذا الفرق أيضًا بعين الاعتبار، وهو أنّنا نحن مقيّدون/ بالجسد، وأنَّ
هذا التقيّد إنّما هو أثر واهن. ذلك لأنَّ الجسم المقيّد طبيعيًا بالنفس الكليّة يقيّد هو أيضًا بدوره
كلّ ما يشتمل عليه؛ أمّا نفس الكلّ ذاتها فليست مقيّدة بما هو مقيّد بها؛ إنّها صاحبة الأمر.
ولذلك لا يتألّها من قِلّ الأمور انفعال، في حين أنّنا لسنا، نحن، أرباب الأمور؛ فمن/ حيث
ألّها موجّهة إلى الزّائيات في الملاء الأعلى تُبقي في صفاتها لا تُمسكها عن عملها مسك، ومن
حيث ألّها تمّد الجسم بالحياة لا تتلقّى من ذلك الجسم شيء. ذلك لأنّه، بوجه عامّ، إذا تأثّر
الشيء بشيء آخر تلقّى حكمًا ما كان في هذا الآخر، أمّا هو فلا يمدّ من ذاته ذلك الآخر بشيء ما
دام لذلك الآخر حياته الخاصّة؛ مثل ذلك كمثل ما رُجِبَ به/ ما كان من غير جنسه، فإذا
انفلجت الشجرة التي رُجِبَت انفعال هو معها، ولكن إذا يُس هو خلى بين الشجرة وبين أن تكون
ناجية في حياتها الخاصّة. فإذا انفلجت النار التي فيك، لم تكن النار لتنفطر كلّها؛ وأيضًا لو
تُلِثَت النار كلّها، لم تكن النفس في حياتها لتُصاب بشيء؛ بل الجسم في بيته، كما أنّه لو كان
في الإمكان؛ أن يخرج من البراقع عالم ما، لم يكن ذلك ليهتم النفس في حياتها. ثم إنّ الجهاز
ليس مع العالم الكليّ مثلما هو مع الحيوان الفرديّ: فإنّه منالك كأنّه تُشرف بفرض البقاء، أمّا
هنا فالأمر على وضع التشوّد لا بدّ لها من قيو ثانٍ تُحفظ في انتظامها؛ أمّا هناك فلا مجال
للتشوّد. / لا حاجة إلى ما يضمن التماسك من الباطن إذا، ولا إلى ضبط من الخارج يُدفع به
إلى الباطن، بل يبقى الشيء حيث أودعته طبيعة البنية في يدي الأمر. فإذا تحرك شيء من الأشياء
وفقًا للبيئة، دفع فسرًا تلك التي لا تتسجم مع البنية ضيقًا في تحرك متساوي على ألّها من
الكلّ؛ أمّا ما لا يقرى على أن يطبق نظام الكلّ،/ فهو لا محاولة مالك، ومثل ذلك مثل قوم
قاموا لرفصهم فبرغت سلعاف في وسطهم، فأتوا تُلدس بالأقدام لعجزها عن الفرار من حلقه
الزّافسين، إلا إذا انسجمت معهم، فلن يتألّها منهم ضرر.

٨] إنّ السّؤال «لماذا صمّت النفس العالم» عائد إلى السّؤال «لماذا كانت النفس، ولماذا
صنّ الصّانع؟» ولهذا يعني أنّهم يختارون بدلية لما هو دائر، ويميّز أيضًا أنّهم يتصورون
الصّانع متحوّلًا من حال إلى حال، فيصبح بعد تغيّره سيّئًا للصّنع. فوجب أن يلقنوا إذا، إذا

- ٥ تتبكلوا ذلك عن رضى، / ما هي طبيعة الأمور بحيث يكفون عن شتم المعتقدات الذي سرعان ما يستسلمون إليه بدلاً من أن يلتزموا الأدب الجَمِّ الذي يفرضه اللذوق في هذا المقام. علاوة على أنه ليس في سياسة الكون ما يُسوّج لأحد تقدماً إذ أن أول ما تدلّ عليه هو عظمة الحقائق الروحية. فإنّ ذلك الكلّ إذا دخل الحياة كذلك وهو ليس ذا حياة متحركة - (مثلما هو الأمر / من الأحياء الحفيرة اللئان فيه التي تتولد ليلاً نهلاً عن فيضان الحياة لديه) - بل كانت حياته حياة مُسترسلة، واضحة الخطوط والمعالِم يتسع حضورها إلى كلّ ناحية،
- ١٠ مُسفرة عن حكمة لا يُدرك غورها، فكيف لا تقول عنه الله حقاً مثال / بارز رائع للأرباب الروحياتيين؟ وإذا كان مُحاكياً المَلَأ الأعلى، فإنّه ليس ذلك المَلَأ، وهو كذلك طبقاً وإلا لما كان فيما بعد مُحاكياً. وباطل أن يقال أنّه محاكاة غير صادقة؛ فإنّه لم يُهمل فيه شيء مما يمكن أن يتمّ ويكون في أحسن رسم أحسن الطليعة صنعه. ذلك لأنّه من الواجب حقاً ألا تكون هذه
- ٢٠ المحاكاة / إخراج الفكر والصناعة؛ فإنّ الروحياتيين لا يجوز أن يكون في طرف ليس بعده طرف فلا بدّ من أن يكون له عمل مُضلعف: عَمَلٌ في ذاته، وعَمَلٌ على غيره. ومن ثمّ لا بدّ من شيء يتأخّر عنه؛ فلو كان وحده لما وجد بعد ذلك ما يورثي بوجهه إلى عالم السُّلّ، وهذا / أشدّ المُستحيلات استحالة. فإنّ في عالم الرّوح قوّة غريبة تجرّو، فلا غرو إنّ تمّ له أن يحقق أعماله. فإن يكنّ أفضل، من عالمنا عالم آخر، فما عساه يكون؟ أمّا إذا كان لا بدّ من عالم، وليس من عالم غير عالمنا، فإنّ عالمنا هذا هو الذي يحفظ فيه محاكاة المَلَأ الأعلى.
- ٣٠ فهذه الأرض كلّها حافلة بالحيوان / على اختلاف أنواعه؛ وهذا العالم كلّهُ والسّماء معه، حافل بالكائنات الخالدات؛ ثمّ الكواكب، ما منها في الأفلاك الدّانية، وما منها في السّماوات العالية، لماذا لا تكون أرباباً وهي تتحرّك بتساوي وتدور بانتظام؟ لماذا لا تكون قائمة في الاعتدال أو ما للذي يمتنعها من اكتسابه؟ فإنّه ليس في السّماء ما يبعث على الشّر كما أنّ
- ٢٥ الأمر هنا، وليس في الأجسام هناك نقص يمتكر فيها أو يجعلها / ممسكة عن العمل. ثمّ إلها في صفاتها الدّائم، لماذا لا تدرك وتلتقى في الرّوح الرّبّ الأكبر والأرباب الروحياتيين الأخرى، ثمّ يُعترف لنا نحن بحكمة تفوق فضلاً حكمة من يقوم هنالك؟ ومن ذا الذي يسلّم بذلك إلا إذا خرج عن طوره؟ ثمّ إنّ القوم إذا أرغمنا نفس العالم الكلّي فجاءت إلى عالمنا، فكيف /
- ٤٠ تفضّل على ما هنالك وهي مُرعة؟ فإنّ للفضل في القوم للنفس التي تمّ لها من دوما حقّ السّيادة. وإذا أتيتم إلى هذا العالم عن رضى، فما بالكتم تدعون عالمنا قدومتم إليه طَوْعاً وهو يتبع الاسحاب لمن لم يرقه المقام فيه. أمّا إذا كان هذا العالم الكلّي بحيث نُسطيع ونحن فيه أن نكمل لذوانا الحكمة وإنّ نحياتها حياة مُنسجمة مع «ما هنالك»، فكيف لا / يكون بذلك شاهداً على أنّه متعلّق بالمَلَأ الأعلى؟

أما إذا شكنا أحدهم أمر المال والفاقة وأن المساواة ليست في مثل هذه الأمور، فإنه
يجهل أولاً أن المجتهد لا يطلب المساواة في مثل تلك الأمور، كما أنه لا يعترف بالفضل
للاغنياء ولا يقدم أصحاب السلطان على أفراد الناس، بل يدع لغيره شيئاً مثل هذا المهم. / وهو
آنذاك في حال من علم أن للحياة في هذا العالم مقامين، مقام المجتهدين، ومقام سواد الناس؛
أما حياة الحكمة فموجهة إلى الملا الأعلى وعالم الزوج، وأما العوام، فهم أيضاً فنان، ففة لا
تزال تذكر الاعتدال، فتصيب شيئاً من الخير، ثم ففة للتعلم، كالمحترف/ الذي يؤمن
بسروريات العيش لأهل الفضل والصلاح. أما إذا قاتل أو اتقاد أحدهم للذات لمعز، من
مقاومتها، فهل في ذلك غرابة؟ ولماذا الغرابة في الذنوب إذا وجدت، وهي ليست من الزوج،
بل من القنوس التي لا تزال في حال الصيبة الذين لما يبلغوا وإذا كانت الحياة صراعاً فيه
الغالب والمغلوب، فكيف لا يقوم بذلك حسن الحال؟ وإذا سلقت إساءة، / فإن الخطر على
ما لا يموت؟ وإذا ظنك قاتل، فإليك حاصل على ما تريد. وإن كنت تشكو من حالك في هذا
العالم، فلم يحكم عليك بأن تبقى مقيماً فيه. علاوة على أن الناس مجمعون على أن في هذا
العالم ثواباً وعقاباً. فإن العسراب في ذم بلدة يُعطى فيها لكل حقه؟ فالعدل فيها مكروم،
والتزيلة مردودة بما هي أهل له من الاحترار، / ولنا نرى نماثيل الآلهة فقط، بل إنهم أيضاً
يسبرون بأنفسهم الأمور من علي، فيسهل عليهم أن يأمنوا أنهام الناس فيما يقولون، إذ إنهم
يسوقون كل شيء بنظام منذ البداية حتى النهاية، فيكفلون لكل فرد المصير الذي يليق به والذي
يترتب على أطوار حياته السابقة بنحو ما تقتضي ما مر به من وجوه الحياة على اختلاف
مراحلها ومن يجهل ذلك كان أشد الناس يلادة حس وجهالة نفس فيما يتعلق بالمعاملات
الزبائية، / لا شك في أنه يجب على المرء أن يحاول إدراك ما يمكن إدراكه من الفضل، ولكن
بدون أن يعتقد أنه هو الوحيد الذي يستطيع أن يكون فاضلاً - إذ أنه بذلك يُصبح قاصراً عن
إدراك الفضل - بل يعتقد أن الفضل عند غيره أيضاً من الناس، كما أنه عند الجن، وأنه بخاصة
عند هؤلاء الأرباب/ المُفهمين في هذا العالم المحققين إلى العالم الأعلى، يتقدمهم جميعهم
صاحب الأمر في هذا العالم الكفري، أعني النفس القائمة في السعادة الفارقة. ومنها نطلق الآن
لتمدح الأرباب الزوجاتيتين وقد يحلق فوقهم جميعاً تلك الأكبر هنالك، الذي يجعل من كثرة
الأرباب دلالة خاصة على عظمته؛ / فليس الوجه في أن يُحصَر الكل في الواحد، بل أن تظهر
الزبونية في الكثرة، على نحو ما أظهرها هو: هذا هو اعتقاد من عرفوا الرب، إذ أنه يعني في ما
هو عليه، ويخرج مع ذلك كثرة الأرباب الذين يرتبطون به والذين لم يكونوا إلا به ومنه وإن
عالمنا هذا هو أيضاً به ومنه، وهو يحلق إلى الملا الأعلى (أعني العالم من حيث أنه كل)، /
وكل رب من أربابه) فيبلغ الناس تنبؤا وكنفاً من وراه الغيب ما فيه وضوان أهل الملا الأعلى.

وإذا لم تكن تلك الأمور ما هو ذلك للملك الأكبر عليه، فإن ذلك هو حكم الطبيعة الزمان. أما
 إذا كنت تريد أن تأتي تلك الأمور من علي، وترى أنك لست دونها مقاماً، فاذكر أولاً أن الفاضل
 ١٥ ماضل بقدر ما أنه يُلْقَى بالاشياء كلها ويلتصق أيضاً؛ ثم إنه يجب/ علينا أن نتبرأ أنفسنا لمباقة
 لا فظاظة فيها فترسل في ذلك إلى اللحد الذي تستطيع بفطرتنا أن نذكره في الاسترسال؛
 فنتخذ أن لغيرتنا أيضاً مستعاً قرب القرب، فلا نتنظم وحدنا ورامه كأننا نستسلم إلى الأحلام
 ٢٠ فنحرم أنفسنا من أن نتحول ويتأق إلى القرب بالقدر الذي يلح لنفس الإنسان، / وهي فادرة على
 أن تحصل من ذلك بالقدر الذي يوقها للروح إليه، وكل ما تجاوز الروح من هذا القليل إنما
 يقع خارج الروح. إن أنلسا لا عقل لهم يحملون على هذا الاعتقاد إذا فوجئوا بسماع كلام من
 النوع الثاني؛ فستكون من الأمور أفضلها، ليس في عالم الأنس فقط، بل في عالم الأرباب
 ٢٥ أيضاً. فالجهل عظيم الانتشار بين الناس؛ وإذا كان للرجل، وضيماً في أول أمره، قليل ذات
 اليد وهو من أفراد المستوفة، ثم نسمع ما يلي: «إذا كنت أنت إبن الله، وليس الآخرون الذين
 تُعجب بهم أبناء الله، حتى الأمور ذاتها التي أصبحت محط الإجلال بتقليد السلف، فلماذا أنت
 خير من السمة ذاتها، بدون جهد منك». أفصق بعد ذلك الآخرون استحساناً؟ مثل ذلك كمثل
 ٣٠ رجل بين جمهور من الناس يجهلون الحساب ويجهله هو أيضاً؛ / فسمع أن طوله ألف ذراع،
 فما عسى أن يكون من أمره فيما لو اعتقد أن طوله ألف ذراع وهو يسمع أن طول كل من الآخرين
 خمسة أذرع؟ ليس أكثر من أنه يتخيل أن الألف عدد في منتهى اللغفخامة. هذا علامة على أنه إذا
 ٣٥ كان الله يملككم بمنابته، فلماذا يُعَمَلُ العالم الكلي الذي أنتم فيه؟ فإذا قيل: «أنه لا يتسنى له
 أن ينظر إلى هذا العالم ولا يجوز له أن ينظر إلى عالم السفل»، قلنا: إذا كان ينظر إليكم، لماذا
 لا يكون ناظراً إلى ما هو خارج عنه، وهو كذلك إذا نظر إلى العالم الذي أنتم فيه؟ أما إذا قيل:
 «أنه لا ينظر إلى ما هو خارج عنه، بحيث أنه لا يُشرف على تدبير العالم»، فنقول: «أنه لا ينظر
 ٤٠ إليكم أيضاً». فيقال: «لكن الناس ليسوا بحاجة إليه»، فنقول: «بل إن العالم في حاجة إليه»؛ /
 فيعرف العالم حينذاك نظامه الخاص، ويعرف المقيمين فيه كيف أنهم منه وكيف أنهم من الملا
 الأعلى، ويعرف من هم أولياء الله بين الناس، هؤلاء الذين يسيرون على ما يتأق من الكل إذا
 طرأ عليهم ما لا مرد له من حركة الكل؛ ذلك لأن ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار ليس ما يروق
 الأفراد فرداً فرداً، بل ما هو من صالح الكل، فيكرم كل شيء بحسب ما هو أهل له، ويرجئه
 ٤٥ السمي/ دائماً إلى ما تسمى إليه الأشياء كلها في حدود إمكاناتها (فإن الكثير من الأشياء يسمى إلى
 الملا الأعلى، بل كلها، فمنها ما يكون ناجحاً في سعيه وهو سعيد، ومنها ما يُصيب على قدر
 إمكاناته المصير اللائق به). ولا يعطى ذلك الامكان لكل على حاله؛ فإن المرة إذا تباهى بأن
 ٥٠ لديه شيئاً، ليس يعني ذلك أن لديه ما يتباهى به، / بل ما أكثر الذين يعلمون أن ليس لديهم شيء

ويُدْعَوْنَ مع ذلك بأن لديهم شيئاً، ثم إنهم يستحيلون أنهم حصلوا على شيء ولم يحصلوا، وأنهم حاصلون وحدهم على ما ليسوا وحدهم حاصلين عليه.

- ١٠ [] إن مَنْ يُنَوِّنُ النَّظَرَ في كثير من نواحي مذاهبهم الأخرى، لا يل في تلك التراخي كلها، يجد مادة واسعة يُبَيِّنُ ذلك المذهب كيف هو أصلاً. وإتني يتخري شيء من الخجل إذ أذكر بعض أصحابنا الذين كانوا قد أنشأوا بجانب من ذلك المذهب قبل أن يصبحوا أصحابنا، ولست أدري لماذا بقوا عليه. وإنهم مع ذلك لا يترددون - وهم يريدون أن يُضغوا على آرائهم مظاهر الصِّحة الجديرة بالاعتقاد، أو أنهم يعتقدونها كذلك حقاً - فيقولون ما يقولون؛ أما نحن فإنَّ كلامنا هنا موجه إلى خلأتنا الأوفياء، لا إلى هؤلاء القوم (لأنه لن يزيدهم اقتناعاً) حتى لا تشوش قلوبهم أمام خصوم لا يأتون بالأدلة/ (والتي لهم ذلك) بل يهيجون بما ليس لديهم؛ على أن ثمة وجهاً آخر في القول إليه يمد من كتب ليرد على هؤلاء الذين نجزوا غاشضوا من أقوال القدماء والزَّائِغِينَ، وهي نعم الأقوال أدركوا بها عين الصواب. فالواجب أن ندع إذا هذا البحث جانباً، إذ أن في ما سبق ذكره كفاية للذين/ فهموه فيها شيئاً حتى يعرفوا أيضاً ما هي حقيقة تلك الآراء كلها؛ على الله لا بد من الإتيان على ذكر قول فاق كل أقوالهم حسماً إذا جاز لنا أن نُسَمِّي ذلك حسماً. يدعون إذ أن النفس مالت بوجهها إلى عالم السفلى مع نوع من الحكمة، ١٠ سؤلة أكان ذلك مبادرة من النفس ذاتها، أو أن تلك الحكمة/ كانت هي السبب، أو لأنهم يمتنون بالنفس والحكمة شيئاً واحداً؛ ثم إن القورس الأخرى، فيما يقولون أيضاً، حُرِّثَ كلها معاً بمعنى أنها أهماض للحكمة فأنخذت الأجساد ليوسا لها، ومنها أجساد الأُنس مثلاً؛ أما النفس التي من أجلها هيئت القورس، فيُدْعَوْنَ أنها لم تهبط، كانتها لم تُمل بوجهها نحو عالم السفلى، ٢٥ بل اكتضت بأن تُنْشَعُ في/ الظلام، فكان من ذلك أثر في الهيولى. ثم يجعلون أثراً لذلك الأثر في ناحية من نواحي عالمنا حدث بوساطة الهيولى أو «الهيوليَّة»، أو شيء آخر مهما يكن الاسم الذي يريدونه له (فإنهم يدعون أن هذه شيء. وتلك شيء آخر، ويدكرون أسماء أخرى كثيرة لما يدعونه، قصد اللبس والتضويء) فيقولون ما يُعرف عندكم بالصانع. / فيجعلونه يتباهون عنه، ويدعون أن العالم منه حتى آخر أثر من الآثار التي تكونه عالماً.

- ١١ [] وأولاً إذا لم تنزل النفس، بل أُنْشِئَتْ في الظلام، فأين الصواب في القول بأنها مالت بوجهها نحو عالم السفلى؟ فإذا سرى منها شيء مثل الضوء، فلا يليق بأن يقال أنها مالت فعلاً بوجهها نحو عالم السفلى؛ إلا إذا كان شيء ما قائماً في ناحية من نواحي عالم السفلى، فأقبلت إليه هي بحركة مكانيَّة، واقتربت منه فأثارته. / وإذا بقيت في ذاتها وأُنْشِئَتْ وهي لم تأت بعمل

موجّه إلى ذلك، فلماذا تشع هي وجعها، ولا تفعل ما هو أقوى منها في عالم الأعيان؟ وإذا أصبحت قادرة على الإشعاع عندما تُلْقَت صورة العالم المعنوية وانطلاقاً من هذه الصورة، فلماذا لم تصنع العالم حالماً لُحِثَتْ، بل بقيت تنتظر / تولّد الآثار؟ ثم إنّ الصورة المسورة ١٠ صورة العالم، «لأرض القريفة على حدّ قولهم، التي أحلّتها القنوى الفاتكة، فيما بدّعونه أيضاً، أقول: إنّ هذه الصورة لم تجر صانعها إلى الميل بوجهه نحو عالم التخلّ، وأيضاً كيف نصنع الهيبولي، إذا نُورِت، أتلكا ذلت نفوس، ولا تصنع بالأحرى لجسداً؟ فإنّ أثر النفس ليس / في ١٥ حاجة إلى الظلمة أو إلى الهيبولي، بل إنّهُ عند حدوثه، إذا حدث، يتبع صانعها ويبقى مرتبطاً به، وأيضاً هل هذا الأثر ذات حين أم هو، كما يقولون، معنى ذهني؟ فإذا كان معيّناً، فما الفرق بينه وبين ما جاءه منه؟ أما إذا كان نفساً من نوع آخر، وكانت النفس الأصلية ناطقة، فربّما كان هو ٢٠ النفس النامية أو المولدة؟ / وإذا كان ذلك كذلك فكيف يكون الصانع قد صنع «حتى يحظى بالإكرام» مدلولاً «بالفتحة والتبجيع»؟ فإنّ في ذلك نقياً مطلقاً للصنع عن طريق التصوّر وناميك به نقياً للتفكير. فما الحاجة بعد ذلك إلى صانع يَصْنَع من هيبولي وأثر؟ أما إذا كان الأثر معنى ٢٥ ذهنيّاً، فيجب أولاً أن يحدّد على هذا الاسم من أين أخذ؟ ثم كيف / يكون معنى ذهنيّاً، ما لم يُفترَد للمعنى الذهني بالقدرة على الصنع؟ بل وإنّا نسلم بهذا التوهم فرضاً، فكيف يتمّ الصنع؟ يقولون يكون هذا الأثر أولاً ثم يليه ذلك؛ ولكنّه قول يبيّث عن تحكّم ليس أكثر. فلماذا تكون ٣٠ النار هي الأولى؟

١٢ ثم إنّ هذا الأثر إذا حدث، كيف يتصرف إلى الصنع؟ أبأنّ يذكر الأمور التي رأها؟ ولكنّه لم يكن موجوداً حتى يرى، لا هو ولا الأم التي يجعلونها له. ثم كيف نستغرب ما يلي: ٥ لقد يذهبون من ناحية إلى أنهم هم بدواتهم ليسوا آثار نفوس جاءت هنا إلى هذا العالم، بل هم نفوس حلّت، ومع ذلك يكاد / لا يتمّ لوأحد أو إثنين منهم إذا أجهد ذاته، أن ينسحب من هذا العالم ويصل إلى التذكّر فيدرك بالجهد مستحضار الأشياء التي رأوها في ما مضى؛ ثمّ يكون هذا الأثر فيتمّ له، ولو بضموض كما يقولون، أن يتصوّر ذاته تلك الأمور الروحانية، هو أو أمّه وهي ١٠ أثر هيبولاني، وليس يتمّ له فقط أن يتصوّر في ذاته / الأمور الروحانية وأن يغدّ إلى حقيقة هذا العالم وحقيقة العالم الأعلى، بل أن يدرك أيضاً الأصول التي يتكوّن هذا العالم منها؟ ما الذي دفعه إلى أن يصنع النار أولاً؟ ألاّته رأى أنّها لا بدّ منها أولاً؟ فلماذا لم يكن كذلك شيء غير ١٥ النار؟ بل إذا قدر على صنع النار بعد أن وجعها في ذاته، فلماذا لم يتصوّر العالم (فإنّ ما ينبغي أن يتصوّرهُ أولاً هو الكل) / ولم يصنع (العالم) دفعة واحدة؟ ذلك لأنّ وجدانه للعالم ينطوي على المعاني المجزئية التي يتألّف منها العالم. فإنّ للصنع أقرب إلى عمل الطيّعة، وليس مثل

نتاج الصناعات إذ أن الصناعات بعد الطبيعة وبعد العالم. والآن أيضاً، فإن ما يتولد جزئياً من
الموامل الطبيعية لا يتولد بأن تكون النار أولاً ثم شيء فردي آخر ثم يتم الجميع بين كل ذلك، بل
٢٠ بأن يتعلّق/ في أحسنه الأم تصميم الحيوان كلّ وتخطيطه. فلماذا لا يتم الأمر نفسه في عمل
الأثر فتخطيط الهيولى بمعالم العالم، فتطوي تلك المعالم على الأرض والنار والأشياء
الأخرى؟ بل لمعلم كذلك صنعوا العالم إذ أنهم بأن يكون لكل منهم نفس أخرى وأزلى من
٢٥ أن تكون لذلك الأثر؛ أمّا هو فما كان ليفهم الصنع كذلك. بيد أن العلم السابق/ بعضهم
السماء، بل بأنّها في قدرهما المحفود، والعلم السابق بأنّهما بروج الأفلاك وبهركة ما تحت
السماء، وبأن الأرض كذلك هي، مع استطاعة ذكر الأسباب التي أدت إلى أن تكون الأشياء في
ما هي عليه، فنقول: إن ذلك كلّ ليس من أثر، إنّما هو حتماً من قوّة تستمد من غير الأمور
٣٠ أصلها ركيانها؛ وهذا أمر يعلمون به هم أنفسهم مكرهين. / ذلك لأنّ الإشعاع في الظلام،
إذا أتمهن النظر فيه، يجعلهم يحترفون بأسباب العالم الصحيحة. ولئسري، لماذا ينبغي
الإشعاع، لو لم يكن أمراً لا بدّ منه مطلقاً؟ وهي ضرورة توافق الطبيعة أو تنافيها. فإذا كانت
ردفاً للطبيعة، فالوضع كذلك دائماً؛ أمّا إذا كانت ضد الطبيعة، فإنّ في الملا الأعلى ما ينافي
٣٥ الطبيعة، وكان الشرّ قبل هذا/ العالم فليس هذا العالم سبب الشرّ، بل كان ما هنالك هو السبب
للشرّ هنا، فلا يأتي الشرّ إلى النفس من هذا العالم، بل من النفس إلى هذا العالم؛ ويؤدّي
المذهب إلى الارتداد بهذا العالم إلى ملا الأرباب. وإذا كان ذلك كذلك، صبح القول على
الهيولى أيضاً إذ أن هذا العالم منها خرج وبها ظهر. ذلك لأنّ النفس التي ولّت بوجهها إلى عالم
٤٠ السفّل رأت الظلام وهو حاضر، فيما يقولون، وأثبتت فيه. / فمن أين لهذا الظلام؟ لماذا قالوا إنّ
النفس أحدثته إذ مالت بوجهها نحو عالم السفّل، فواضح أنّه لم تكن جهة تولّي إليها النفس
بوجهها، ومن ثمّ لم يكن للظلام سبباً لذلك الميل، بل كان السبب فطرة النفس ذاتها. وهذا
يعود إلى تعليل كلّ ذلك بالحسيّات السابقة الموجود، أعني إلى القول بأنّ سبب الشرور هي
الأمور الأرباب.

١٣ إن من يلتمّ العالم في ما هو عليه إذا، لا ينبغي ماذا يفعل ولا إلى أين يؤدّي به جزأه.
ذلك لانه تجهل الترتيب الذي يربط بعض الأمور ببعض، ما يكون منها في المقام الأوّل ثم
الثاني ثم الثالث وهكذا أيّداً حتى أواخرها، فيجب ألاّ تلقي الشك على ما كان دون الأوليات
٥ مقاماً بل نرضى عن الأشياء/ كلّها بما هي عليه، ونرتقي نحن إلى الأوليات، ونكتف عن تلك
الأراجيف من المخاوف التي يصنّونها محيطاً بالنفس في أفلاك العالم وهي جميعاً، في
الواقع، تُضهر الأخير لنا. وما عسى أن يكون من مخاوف بحيث أنّها تُربح من لم يُلْمُوا بالإحكام

- ١٠ بحقائق الأمور ولم يسمعوا قط بالمعرفة العلمية المُتَحَكِّمَةُ الْأُمُورُ؟/ ذلك لأنه، إذا كانت أجسامها مادية، يجب ألا يُخالف منها ما دامت على توافق مع الكلل ومع الأرض، بل الأولى أن يوجه النظر إلى نفوسها إذ أن خصوصياتهم بنفوسهم أهل للإجلال والإكرام. على أن
- ١٥ أحسام الأفلاك ذاتها - نائمة العظم والحسن تسلم/ مع الطيعة وتمواتها في مُحدثاتها التي ما تزال تشأ ما دامت الأمور الأولية ثابتة، فيكتمل الكل بتلك الأجسام وهي فيه أجزاؤه العنسى.
- ٢٠ وإذا كان عالم الأُسّ أشرف ما في عالم الحيوان، فتعكك بالشرف العظيم الذي تلك الأفلاك القائمة في الكل لا لتتحكم فيه ظلمًا بل لتخلع عليه التناسب والنظام. أنا ما يقال/ عنه أنه يحدث من تلك الأمور فائسا هو في اعتقادنا دلائل على المستقبليات، فبحل الاختلاف الواقع بين الحوادث بالإشفاقات والمصادقات (لأنه ليس من الممكن أن تقع حول كل فرد من الأفراد قران واحدة لا تتغير) أو بالظروف التي نمت أثنائها، أو ببعد المسافة بين المناطق التي وقمت
- ٢٥ فيها، أو بأحوال النفوس. هذا وأنه يجب ألا يفترضوا الصلاح/ عند الناس كلهم ثم يبادرون إلى الشكوى لأن ذلك أمر مستحيل، علاوة على أنهم لا يرون فرقا بين عالمنا وعالم الملا الأعلى، ويمتدرون أن الشئ ليس إلا قصر باع عن التتطن الكامل، وهو الخير وقد أدركه التقصان ولا يزال ماغيًا في التقصان شيئا فشيئا؛ فمثل ذلك كمثل من يدعي أن الطيعة الجامدة شر لأنها ليست
- ٣٠ قوة حسية،/ وأن الإحساس شر لأنه ليس العقل. ولأن لا يحرموا على القول أيضا بأن في الملا الأعلى شروا إذ أن النفس هنالك بعد الروح، والروح بعد شيء آخر.

- ١٤ لهذا وإلهم، من وجه آخر، في مقدمة من يخالي بنفي الصفاء عن الروحانيات في الملا الأعلى. فلأنهم عندما يلقفون الرئي ويصفونها بأنها موجهة إلى تلك الأمور، وليس إلى النفس فقط، بل إلى فوقها أيضا، فإن ما هم إليه إنما هو تمويه لها وسحر عليها واستنحاء لها، يزعمون
- ٥ من رده إخضاع المعلومات لأقوالهم/ وسوقها بتلك الأقوال إذا ما تم لهم أن يظنوا استخدام كل ذلك من غناه وصراخ وتقص وصغير في الصوت إلى ما سولها من الجليل التي توصف بأنها تسحر الأمور العلوية. وإذا كانوا لا يمتنون ذلك بما يقولون، فكيف تؤخذ اللابسدنيات بالأصوات؟ ومن ثم يجزؤون الأمور العلوية من كل وقار إذ يلجؤون إلى تلك السبل
- ١٠ ليجعلوا أقوالهم تظهر على جانب أقوى/ من الرصانة، وهم عن ذلك غافلون. أنا إذا قالوا أنهم يُظهرون أنفسهم من الأمراض، فيتم القول قولهم ما داموا يدعون ذلك عن طريق التتقف والاعتدال في المأكول والمشرب، وهو قول الفلاسفة أيضا. بيد أنهم يُشخصون الأمراض
- ١٥ ويتصورونها ككائنات شيطانية، فيدعون لأنفسهم القدرة على طردها بالرئي وينتدون/ أنفسهم لذلك، فيحثلون بالمهابة لدى العوام الذين يخفون بقوة السحرة، ولكنهم لم ينعوا دوي

العقل السليم بأن ليس للأمراض أسبابها من تعب وامتلاء وفرغ وفساد، وإجمالاً من تغييرات
 ٢٠ تُرَدُّ أصولها إلى الظواهر أو اليواظن مثلاً. / وتَدُلُّ على ذلك معالجة الأمراض. فإذا أسهل إسهال
 أو أخذ دونه سقط الذمة وخرج، وهكذا أيضاً فيما لا لو اضيق عرق من عروق البدن، كما أن
 الصوم أيضاً يشفي. أفيكون الشيطان قد جاع أو الذمة قد شجع فيحتفي الشيطان بأن يخرج أحياناً
 ٢٥ أو يبقى داخل الجسد؟ وإذا بقي فكيف يكون في باطن الإنسان، ولا يبقى الإنسان مريضاً؟
 وإذا خرج فلماذا؟ وما الذي أصابه؟ يحال: لأن المرض كان يغلبه. فتقول: فإن المرض يختلف
 عن الشيطان إذا. ثم إذا دخل الشيطان، ولم يكن في الجسد سبب للمرض، فلماذا لا يكون
 ٣٠ الإنسان مريضاً دائماً؟ وإذا كان سبب المرض في الجسد، فما الحاجة إلى الشيطان لتعديل/
 المرض؟ فإن السبب كاتب لإحداث الحمى. فمن السفة أن يحال بأنه إذا كان السبب، حضر معه
 الشيطان على الفور وهو في حال التأشب، كأنه واقف إلى جانبه لمساعدته. لقد افصح الآن إذا
 ٣٥ ماذا يعنون بأقوالهم وما هو قصدهم منها. / وهذا هو السبب (وليس أقل منه) الذي دفننا إلى
 ذكر تلك الشياطين. أما الباقي فأنني أدفع لكم لتطالعوه وتضمنوا النظر فيه فنتبينوا حينما ألجئهم
 كيف أن نوع الفلسفة الذي نذهب إليه، عبارة على كل ما فيه من المحاسن الأخرى التي يمتاز
 ٤٠ بها، إنما يمتاز خاصته بدائمة الخلق وصفه الفكر، بطلب الزنابة/ ولا بطلب الفطرية، فيه
 الجراءة ولكثرتها جرأة مقرونة بالعقل واليقين القوي والثروة والتقصير في مُشتهه؛ أما المحاسن
 الأخرى فتمفرقونها بالتأيس إلى ما دُكر. هذا وإن ما وَرَدَ عندهم هو وما لدينا على طرفي نفيس
 ٥٠ في كل شيء، ولا حاجة إلى مزيد فقط؛ فكذلك يلوح بنا أن نقول فيهم. /

١٥ ولكن الأمر الذي يجب بخاصته ألا ننقله، هو تأثير أقوالهم على نفوس السامعين الذين
 حملوهم على احتقار العالم وما فيه. إنما في ما يختص في إدراك الغاية أمام مذهبي: الأول
 ٥ منهما يجعل الغاية في لذّة الجسد، والثاني/ يؤثّر حسن الخلق والاحتداد على أن الزهبة في
 كليهما من الله نائي وبالله تربطنا (كيف؟ هذا أمر يجب أن نرجعه إلى حينه). مع العلم أن
 ابيقورس، إذ ينفي المعنوية، يوصينا بطلب الشيء الوحيد الذي يبقى وهو اللذة والاستمتاع
 ١٠ بها؛ أما المذهب الذي نحن في صده، / فهو في ذلك على جانب أشد من الوقاحة؛ يذم
 ربّ العناية والعناية نفسها ويُلقي للشكّ على كلّ السنن المعرّبة في هذا العالم، ويجعل عرفة
 للتهنك ما هو ثابت على القعر كلّ منذ أوانه، أعني الاحتداد ذاته والعفة التي ترافقها، بحيث
 ١٥ أنه لم يبق في هذا العالم حشّ فقط يُشغّد، فرغوا بذلك التعمّق وذلك الصدق/ الذي فطرت
 عليه الأخلاق والذي يُدرك كماله عن طريق العلم والعمل ويوجهه الإجمال كلّ ما يُصيح به المرء
 صالحاً مُجهّذاً. ونتيجة ذلك أنه لم يبق له إلا اللذة وما يخصهم هم لا ما يتجمّع بينهم وبين

غيرهم من الناس، ما كان فيه متعنتهم فقط، إلا إذا وُجد بينهم من كان بفطرته أفضل من أن
 ٢٠ يقال/ منه تلك الأقوال؛ فإن شيئاً من الذنوب لم يحسن في نظرهم، بل حسناً أمر آخر، وهو
 ذلك الذي يجهدون في طلبه. ومع ذلك فإنه كان ينبغي لهم، ما داموا حاصلين الآن على
 المعرفة، أن يبشروا من ههنا بالتسبيح في طلب ذلك الأمر، فإذا جئوا في طلب الأوليات ساروا
 مع الذنوبات على الصراط المستقيم ما داموا يدعون أنهم من «قطرة رباتية». فإن من شأن هذه
 ٢٥ القطرة أن تميز الحسن وتدركه إذ أنها لا تبالى بلذة الجسد. / لكن الذين لا يحفظ لهم من
 الاعتدال، ليس لهم أيضاً حافظ قط يدفعهم نحو العلويات. ويشهد على ذلك عندهم أنهم لم
 يخرجوا بتعليم قط عن الاعتدال، بل عدلوا عدولاً تاماً عن القول فيه، فما ورد عندهم شيء عما
 ٣٠ هو وعن عدد أنواعه، وعن الآراء الكثيرة الجلية التي بلغت عنه في/ مذاهب القدماء، وعما
 يتألف منه وكيف يكسب، كما أنهم لا يقولون لنا كيف تعالج النفس وكيف تطهر. فلا خير في
 قولهم: «انظر إلى الله ما لم يدن على كيف يكون للنظر. ذلك لأنه قد يقول قائل: «لماذا تُمنع
 ٣٥ عن النظر إذا لم تكن لتمسك من لذة قط/ أو لتسلط على سورة من غضب، فلذلك إسم الله
 ونفاد لكل هوى، بدون أن نحاول شيئاً لقمعه؟ إن الاعتدال إذا أدرك كماله واستحكم في النفس
 فرافقت القطنة هو الذي يكشف عن الله؛ وبدون الاعتدال الحق فإن ذكر الله ليس إلا تلفظاً
 ١١ باسم/

١٦ نعود ونقول إن احتظار العالم مع ما فيه من أرباب ومحاسن شتى لا يؤدي بصاحبه إلى
 الفضل والصلاح. إن المرء المزدني كله هو كذلك أولاً لأنه يحقر الآلهة، وإذا لم يكن قبل
 ذلك رديفاً كله ثم يحقر الآلهة فإنه بذلك الاحتظار بالذات يصبح رديفاً كله وإن لم يكن مع
 ٥ الأمور الأخرى رديفاً. فإن ما يدعوونه عندهم من إكرام نحو الأرباب المزدنيين إنما هو إكرام
 خالي من التعاطف الصادق؛ ذلك لأن من أحسّ بالحب نحو حبيب ما انشرح صدره أمام كل
 قريب لما يحب، فإذا أحب الأب أحب الأولاد أيضاً، وكل نفس إنما هي من ذلك الأب في
 السلا الأعلى. لكن نشأ ما تفوق نفوس الأفلاك نفوسنا من حيث الروحانية والصلاح
 ١٠ والارضا/ بأمور العالم الأعلى؛ فكيف يصح لمالنا كيان إذا فُصل بينه وبين ذلك العالم؟
 بل كيف يكون فيه أرباب؟ ولكن ذلك كله ورد ذكره. بقي الآن أن نقول أن أصحابنا يحسرون ما
 يُجانس الأمور الروحانية لأنهم لم يُمسكوا تلك الأمور إلا بالفاظها. ثم إن القول بأن العناية
 ١٥ تشمل أمور هذا العالم أو كل أمر مهما كان، كيف يكون قولاً صافراً عن ورع في صاحبه؟
 كيف يرقون بينه وبين أنفسهم؟ فإنهم يدعون أن العناية لا تهتم إلا بهم. أليس لهم ذلك إذا
 أصبحوا في العالم الأعلى أو أثناء كونهم ههنا؟ إذا تم لهم الأمر في السلا الأعلى، فكيف

خَرَجُوا مِنْهُ؟ وَإِذَا تَمَّ لَهُمْ فِي هَذَا الْعَالَمِ، فَكَيْفَ لَا يَزَالُونَ فِيهِ؟ بَلْ كَيْفَ لَا يَكُونُ اللَّهُ نَفْسَهُ لَهُمْ؟
 ٢٠. ذَلِكَ لِأَنَّهُ أَتَى لَهُ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّهُمْ هُمُوتُ؟ / بَلْ كَيْفَ يَعْرِفُ أَنَّهُمْ، مَا دَامُوا هُنَا، لَمْ يَسُوهُ وَلَمْ
 يُصْبِحُوا لَوْدِيَهُ؟ وَإِذَا عَرَفَ الَّذِينَ لَمْ يُصْبِحُوا لَوْدِيَهُ عَرَفَ أَيْضًا الَّذِينَ أَصْبَحُوا كَذَلِكَ حَتَّى يَمِيزَ
 بَيْنَ هَؤُلَاءِ وَلِأُولَئِكَ. فَإِنَّهُ حَاضِرٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ إِذَا، وَهُوَ فِي عَالَمِنَا هَذَا، مِمَّا يَكُنْ نَوْعَ حُضُورِهِ،
 ٢٥. وَمَنْ ثُمَّ فَإِنَّ لَهُ مِنَ الْعَالَمِ شَرِيحًا. / أَمَّا إِذَا كَانَ غَائِبًا عَنِ الْعَالَمِ، فَهُوَ غَائِبٌ عَنْكُمْ أَيْضًا، وَلَيْسَ
 لَدَيْكُمْ مَا تَقُولُونَ عَنْهُ أَوْ عَمَّا يَكُونُ بَعْدَهُ. بَلْ تَقُولُ إِنَّهُ سَوَاءٌ أَجَاءَكُمْ مِنَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى عَنَابَةً تَهْتُمُّ
 أَوْ كَانَ مِنَ الْأَمْرِ مَا تَشَاوُونَ، فَإِنَّ لِلْعَالَمِ شَيْئًا أَنَّهُ مِنْ هُنَاكَ، فَمَا هُوَ بِالْمَتْرُوكِ عَلَى حَالِهِ وَلَنْ
 ٣٠. يُؤْخَذَ عَلَى حَالِهِ. وَأَعْظَمُ بِالْعَنَابَةِ جَدْرًا بِأَنْ تَكُونَ عَنَابَةً بِالْكُلِّ مِنْ أَنْ تَكُونَ عَنَابَةً بِالْأَجْزَاءِ. / وَمَا
 أُخْرَى نَفْسَ الْكُلِّ بِأَنْ يَكُونَ لَهَا مِنْ تِلْكَ الْعَنَابَةِ حَقٌّ، فَعَلَى ذَلِكَ تَدُلُّ الْأَحْيَانُ وَالْحِكْمَةُ فِيهَا.
 وَتَقْصُرُ مِنْ هُوَ الْقَائِمُ كَمَا فِي النِّظَامِ وَالْحِكْمَةِ قِيَامَ الْعَالَمِ الْكُلِّيِّ مِنْ بَيْنِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَدْعُونَ
 ٣٥. لِنَفْسِهِمْ، عَنْ غَيْرِ نَفْسٍ، زِيَادَةً فِي الْقَهْمِ؟ لَا بَلْ إِنَّ فِي هَذِهِ الْمَقَارَنَةِ سَهْفًا وَحِمَاقَةً، وَأَنْ مِنْ
 يُنْجِيهِمْ! لَغَيْرِ غُرُصِ الْمُجَادَلَةِ لَا بِأَمْنِ الْكُفْرِ. وَلَيْسَ الْبَحْثُ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ عَمَلُ الْبَصِيرِ بَلْ عَمَلُ
 الْأَعْيُ وَعَمَلُ مَنْ يَجُودُ تَجَرُّدًا تَائِمًا مِنَ الْإِحْسَاسِ وَالذُّوقِ بِالزُّوْجِ، فَتَشْتَاقُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَنْ يَرَى
 ٤٠. الْعَالَمَ الزُّوْجَانِيَّ، وَهُوَ مَحْرُومٌ الْمُنْظَرِ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ الْحَسَنِيِّ. أَيْنَ الْمَرْءُ الْبَارِعُ فِي الْمَوْسِقَى
 الَّذِي، إِذَا أَدْرَكَ الْمُتَوَاقِفَ الْقَائِمَ عَلَى التَّنَاسُبِ الزُّوْجَانِيَّ، لَا يَتَأَثَّرُ / بِذَلِكَ التَّوَاقِفِ إِذَا قَابَلَ سَمْعَهُ
 فِي الْأَصْوَاتِ الْحَسَنِيَّةِ؟ أَيْنَ الْغَيْبِيرُ بِالْهِنْدَسَةِ وَالْأَعْدَادِ الَّذِي إِذَا شَهِدَ بِأَمٍّ عَيْنَهُ تَنَاقُضًا وَتَنَاسُبًا
 وَتَنَاسُلًا لَا يَنْبَغُ بِهِ وَهَلْ تَدْرِي؟ إِنَّ الَّذِينَ يُشَاهِدُونَ مَتَجَاتِ الْفَرَسِ، وَلَوْ كَانُوا يُشَاهِدُونَهَا مَتًا
 ٤٥. بِأَبْصَارِهِمْ، فَإِنَّهُمْ لَا يَدْرِكُونَ كُلَّهُمْ مَتًا أَشْيَاءَ وَاحِدَةٍ فِي الزَّمَنِ، بَلْ إِذَا تَبَيَّنُوا / فِي
 الْمَحْسُوسِ مُحَاكَاةً لِمَا هُوَ كَامِنٌ عِنْدَ بَعْضِهِمْ فِي الْمَرْفَاقِ، فَكَأَنَّ الشُّرَفَانَ عِنْدَ هَؤُلَاءِ تَهَيَّزَ
 أَعْيَانُهُ حِينَئِذٍ يَأْتُونَ عَلَى تَذَكُّرِ الشَّيْءِ فِي حَقِيقَتِهِ؛ وَهَذَا هُوَ بِالذَّاتِ الْإِنْفِعَالِ الَّذِي يَنْبَغُ
 الْعَشْقُ مِنْهُ. فَإِنَّ مَنْ يُشَاهِدُ الْحُسْنَ وَقَدْ وَضَعَ مُحْكَمَهُ عَلَى الْوَجْهِ، (إِرْتَقَى مِنْهُ إِلَى الْعَالَمِ
 ٥٠. الْأَعْلَى) أَمَّا الْبَلِيدُ فَهُوَ مَنْ أُنْزِعَتْهُ بَحِثٌ يَتَفَعَّلُ وَلَا يَتَحَرَّكُ إِلَى شَيْءٍ أُخْرَى، / فَيَرَى مَفَازَ
 الْعَالَمِ الْحَسَنِيِّ كُلِّهَا، وَذَلِكَ التَّوَاقِفُ الْكُونِيَّ، وَالتَّرَايُطُ الْعَظِيمُ الْمُتَحَكِّمُ الَّذِي يَدْرُ فِي مَشْهَدِ
 الْكِرَاكِبِ عَلَى إِبْتِدَاعِهَا مَتًا، وَلَا يَمُتُّ نَحْتِ وَحْشَةِ الْوَرُوعِ فَيَجِدُ فِي نَفْسِهِ إِعْطَافًا لِهَذِهِ الْأُمُورِ مِنْ
 ٥٥. إِعْظَامِ تِلْكَ الْعَالِيَةِ الَّتِي عَنْهَا صَدَرَتْ. فَإِنَّهُمْ لَمْ يَدْرِكُوا بِالزُّوْجِ أُمُورَ هَذَا الْعَالَمِ، كَمَا أَنَّهُمْ لَمْ
 يَرَوْا مَا فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى.

١٧ هَذَا وَإِذَا خَطَرَ لَهُمْ ذَلِكَ الْحَقْدُ عَلَى طَبِيعَةِ الْجَسَدِ لِأَنَّهُمْ سَمِعُوا الْكَثِيرَ مِمَّا وَرَدَ عِنْدَ
 أَفْلَاطُونٍ فِي تَشْكِيبِهِ مِنَ الْمَوَانِعِ الْعَظِيمَةِ الَّتِي يَحْيِيهَا الْجَسَدُ فِي وَجْهِ الْقَلْبِ، وَمِمَّا قَالَ الرَّجُلُ

في خِسة الطليعة الجديّة، فالواجب عليهم أن يتجاوزوا بالفكر تلك الطليعة ويشاهدوا ما هو
 باقي وراءها، أعني تلك الروحانيّ الذي يتطوي/ على أشكال العالم، ثمّ التوسّع في مظاهرها
 وهي تحدث صفتًا بدون أجساد إذ تسوق إلى تمدّد روحانيّ بحيث أنّ العظم في الأصل المشدود
 إلى القوّة يساوي للعظم غير المنقسم في الشّيء الذي يخرج إلى الصّيرورة؛ فإنّ العظم في الملاء
 الأعلى إنّما هو في القوّة، وهو في الحجم هنا. / وسواءً لشأؤنا أن يتصوّرنا ذلك الفلك متحرّكًا
 تدفعه قوّة ربّانيّة مسئولية عليه يكامله في أوله ووسطه وآخره، لم تصوّروه ساكنًا وليس يقابله بقدر
 شيء آخر يدبّر أموره، فإنّه يتمّ الهادي إلى فهم للتقسّم التي تدبّر أمور هذا العالم. فإذا جملوا
 الآن تلك النفس جدًّا/ بحيث أنّها لا تفعل قطّ بل تمذّ غير ما بها، إذا كانت الأفراد تستطيع
 أن تتلقّى شيئًا (لأنّ الغيرة لا تجوز بين الأرباب)، كفلا لأنفسهم بذلك صورة صادقة عن العالم
 كما هو عليه، إذ أنّه يسلّمون حينذاك بأنّ لئس هذا العالم من القوّة ما تجعل به الجسد، وهو
 خالٍ من الحُسن، على جانب من الحُسن، وبمعناها ذلك بقدر ما تمّ لها هي ذاتها أن تكون قائمة
 في الحُسن. وهذا الحُسن هو الذي يحرك القوس لأنّها ربّانيّة. / إلّا إذا ادّعوا أنّ لا سراك
 عندهم وأنهم لا يرون فرقًا بين التّيج والحُسن في الأجساد؛ فنقول: ما دام الأمر كذلك، فلا
 قبح أو حسن في الأفعال، ولا حُسن في العلوم ولا في المشاهدات؛ ولا حُسن في الله إذا. فإنّ
 ما في الملاء الأعلى هو أصل لما يكون هنا/ وإن لم يكن الشّيء هنا، فليس هناك أيضًا. ومن ثمّ
 فإنّ الحُسن هناك أولًا، والمحاسن هنا بعده. بيد أنّهم، ما داموا يدّعون أنّهم يحتقرون
 محاسن هذه الدّنيا، فقد جعل بهم أن يحتقروها في العلّمان والسّاد، فلا ينفادوا إلى
 الشهوة الفاسدة. هذا مع العلم بأنهم ما كانوا ليتباهوا لو كانوا يحتقرون الفج، إنّما يتباهون
 لأنهم/ يحتقرون الآن ما كانوا يستحسنونه من قبل. فكيف يميزون إذا بين الحُسن والفج؟ كما
 أنّه لا بدّ من الملاحظة أنّ الحُسن ليس هو هو في الجزء وفي الكلّ، في الأشياء كلّها وفي كلّ
 شيء؛ وأيضًا إنّ في الحسبيّات والجزئيّات من المحاسن - كمحاسن الجنّ مثلاً - ما يجعلنا
 نُمسّج بصانها ونعتقد أنّها من الملاء الأعلى،/ منها نطلق لتحكم على حُسن ما هناك بأنه
 حُسن فائق ليس محتسبًا في نطاق أمور عالمتا. بل يرتقي من هذه الأمور إلى العلويّات، غير
 شامع بالذّنيّات؛ وإذا كانت بواطن تلك الحسبيّات والجزئيّات قائمة في الحُسن أيضًا حكمنا
 على التّرافض بين بواطنها وظواهرها؛ أمّا إذا كان باطنها رديفًا فإنّنا نحكم لها بالخيّة في خير ما
 هو منها. على أنّه ليس من شيء قائم ظاهره في الحُسن حقًّا/ ليكون قبيح الباطن؛ فإنّ الظاهر لا
 يكون قائمًا في كمال الحُسن ما دام الباطن هو السيّد. أمّا من اشتهر بالحُسن على قبح الباطن
 فإنّ ما لديه من حُسن الظاهر إنّما هو حُسن كاذب. والذي يدّعي أنّه شاهد رجلاً حسن الظاهر
 حقًّا قبيح الباطن فإنّي أرى أنّه لم يشاهد رجلاً كذلك بل اعتقد الحُسن في غير صاحبه / وإلّا

فَإِنَّ الشَّيْءَ مِنَ الزَّوَالِ عِنْدَ الرَّجُلِ وَهُوَ حُسْنٌ فِي فِطْرَتِهِ؛ وَمَا أَكْثَرَ مَا يَمْنَعُ الْفِطْرَةَ مِنْ أَنْ تَدْرِكَ
 كَمَالَهَا فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ. أَمَّا الْعَالَمُ الْكَائِنُ، فَمَا الَّذِي يَمْنَعُهُ، وَهُوَ قَائِمٌ فِي الْحُسْنِ، مِنْ أَنْ يَكُونَ
 ٥ حَسَنَ الْبَاطِنِ أَيْضًا؟ فَإِنَّ مَا لَمْ تَعْمَلْهُ الْفِطْرَةُ مِنْذُ بَدَايَةِ أَنْ يَكُونَ كَمَالُهُ، قَدْ يَحْدُثُ لَهُ أَلَّا يَدْرِكَ/
 ذَلِكَ الْكَمَالَ، وَمِنْ ثَمَّ عَدَا مِنْ الْمَعْقُولِ أَنْ يَكُونَ قَائِدًا؛ أَمَّا الْكَوْنُ الْكَائِنُ فَلَمْ يَكُنْ قَطُّ مِنْ شَأْنِهِ
 مَا مِنْ شَأْنِ الْعَصِيِّ غَيْرِ الْبَالِغِ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ، كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَتَوَقَّرْ وَلَمْ يَتَمَّ فَيُحَقِّقْ بِهِ شَيْءٌ أَوْ يَزَادَ إِلَى
 جِسَدِهِ. وَاتَّقِ يَكُونَ لَهُ ذَلِكَ؟ فَإِنَّ فِيهِ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا. بَلْ لَا يَتَصَوَّرُونَ أَحَدٌ مِثْلَ ذَلِكَ التَّمَرُّزِ لِنَفْسِ
 ١٥ الْكَوْنِ. أَوْ إِذَا تَسَامَحَ بِهِ لِنَحْوِمَاتِهِ، فَعَلَى الْأَيْكُونِ تَمَلُّهُ يَتَلَوَّى/ عَلَى شَرِّ مَا.

١٨

يَبْدُو أَنَّهُمْ قَدْ يَدْعُونَ أَنْ أَقْوَالَهُمْ تَجْعَلُنَا نَهْرَبُ مِنَ الْجِسَدِ مَا دُمْنَا نَحْتَفِرُهُ عَلَى بَعْدَانَا،
 فِي حِينٍ أَنْ أَقْوَالُنَا نَلْزِمُ النَّفْسَ بِهِ. فَلَقُمْرِي، مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ بِمَا يَكُونُ مِنْ رَجُلَيْنِ يَتِيمَانِ مِمَّا لِي
 ٥ يَتِ جَمِيلٌ فَلَيْتَ أَحَدُهُمَا الْهَيْئَةَ/ وَالْبَاقِي رِيقِي مَعَ ذَلِكَ فِي الْبَيْتِ. أَمَّا الَّذِي لَا يَأْتِي بِشَكْوَى بَلْ
 يَمْدَحُ الْبَاقِي عَلَى أَنَّهُ بَنَى بِأَشَدِّ مَا يَكُونُ ثَقَاً وَثِقَانًا، فَإِنَّهُ يَتَوَقَّعُ قُدُومَ الْمَوْتِ الَّذِي لَهُ يَنْتَقِلُ بَعْدَ
 أَنْ أَصْبَحَ لِي غَيْرُ حَاجَةٍ إِلَى يَتِ، فَيُظَنُّ أَنَّ الْأَوَّلَ لَوْفَرَ حِكْمَةً وَأَشَدَّ اسْتِعْدَادًا لِلانْتِصَافِ لِأَنَّهُ
 ١٠ حَرَفٌ كَيْفَ يَصِفُ/ أَنَّ الْجَدْرَانَ مَبْنِيَّةً مِنْ حِجَارَةٍ جَامِدَةٍ وَأَشْخَابٍ وَيَقْصُصُهَا الْكَثِيرُ مِمَّا يَهْرُمُ بِهِ
 الْبَيْتَ حَقًّا، وَهُوَ يَجْهَلُ أَنَّ مَا يَمِيرُهُ إِنَّمَا هُوَ عَدَمُ كَوْنِهِ صَابِرًا عَلَى ضَرُورِيَّاتِ الْحَيَاةِ، مَعَ الْفَرَاغِ
 أَنَّهُ لَا يَصْنَعُ التَّدَبُّرَ وَهُوَ يَحِبُّ حَسَنَ الْحِجَارَةِ وَيَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ. إِنَّمَا، مَا دُمْنَا فِي أَجْسَادٍ، لَا يَدُلُّ لَنَا
 ١٥ مِنَ الْإِقَامَةِ فِي بُيُوتِ بَنَاتِنَا/ نَفْسِي مِي لَا نَفْسًا أَسْتِ قَاضِلَةً تَوَافَرَتْ لَدَيْهَا الْقُدْرَةُ عَلَى الصَّنْعِ
 بِدُونِ كَبِيرٍ عَنْهُ. ثُمَّ وَمَاذَا؟ أَفَيَرْضَوْنَ بَلْ يُسَمُّوا آخِرَةً لَشِدَّةِ النَّفْسِ رَدَاةً وَيَنْفَوْنَ هَذَا الْإِسْمَ عَنْ
 الشَّمْسِ وَعَمَّا فِي الشَّمْسِ لَا بَلْ مِنْ نَفْسِ الْعَالَمِ؟ مَا هَذَا الْإِنْتِيَادُ لِهَذَا اللِّسَانِ؟ عَلَى أَنَّ مَنْ كَانَ
 رَدِيًّا لَا يَجُوزُ أَنْ تَصِلَ الْقُرْبَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ تِلْكَ الْعُلُوبَاتِ، بَلْ مِنْ أَصْبَحَ قَاضِلًا وَلَيْسَ جَسَدًا بَلْ
 ٢٠ نَفْسًا فِي جَسَدٍ/ وَهِيَ مِنَ الْقُدْرَةِ بِحَيْثُ تَكُونُ إِقَامَتُهَا فِي جَسَدٍ فِي أَقْرَبِ الشَّيْءِ بِإِقَامَةِ نَفْسِ
 الْكَوْنِ فِي الْجِسْمِ الْكَائِنِ. وَهَذَا يَعْنِي عَدَمَ الْمَجُوزِ إِلَى الْمَنْفَى، وَالْإِنْتِيَادُ إِلَى التَّلَذُّثِ أَوْ الرُّغْبَاتِ
 ٢٥ إِذَا طَرَأَتْ مِنَ الْخُلُوجِ/ وَالْاضْطِرَابِ أَمَامَ الشُّكْلِ إِذَا قَسِيَتْ. أَمَّا نَفْسُ الْكَوْنِ فَهِيَ فِي مَأْمَنِ مِنْ
 كُلِّ ضِدَّةٍ إِذْ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ يَنَالُهَا مِنْهُ صَدْمَةٌ؛ أَمَّا نَحْنُ؟ مَا دُمْنَا فِي هَذَا الْعَالَمِ، فَإِنَّمَا بِاعْتِدَالِنَا
 نَسْتَطِيعُ أَنْ نَرَى الضَّرَبَاتِ، الَّتِي تَخْتَفِ وَطَائِفُهَا إِذَا تَشَعَّرَ إِدْرَاكُنَا وَتَأَخَّرَ فِي الزَّوَالِ التَّامِّ إِذَا اسْتَدْبَرَتْ
 ٣٠ سَوَاعِدُنَا. فَإِذَا مَا اقْتَرَبْنَا هَكَذَا/ مِمَّا لَا يَنَالُهُ خُطْبٌ وَثُصَابٌ، تَشَبَّهَتْ بِنَفْسِ الْكَوْنِ وَبِنَفْسِ
 الْأَفْلَاكِ، وَإِذَا اضْجَبَتْ فِي هَذَا الْقُرْبِ مِنَ التَّشَبُّهِ سَمِعْنَا إِلَى مَا تَسْمَى إِلَيْهِ هَذِهِ الْعُلُوبَاتِ وَتَمَّ
 لَنَا مَا يَتَمُّ لَهَا فِي الْمَشَاعَدَةِ إِذْ أَنَّمَا، عِنْدَ ذَلِكَ، تَكُونُ قَدْ أَصْبَحَتْ نَحْنُ أَيْضًا فِي الرَّوْحِ اللَّاقِ
 بِفَضْلِ مَا قَطَرْنَا عَلَيْهِ وَبِفَضْلِ مَجَاهِدَاتِنَا. أَمَّا الْعُلُوبَاتُ فَإِنَّ كُلَّ ذَلِكَ مَكْفُولٌ لَهَا مِنْذُ بَدَايَةِ

٣٥ أمرها. / هذا وإن خصومنا لن يتم لهم قط مزيد في المشاهدة، ولو كانوا يدعون بأنهم وحدهم أهل لها، كما ولو أنهم يدعون بأنهم أتيح لهم الانطلاق من هذا العالم إذا ماتوا، وهو أمر لن يتيسر للملوكيات ما دامت أبداً مكلفة بتدبير الأمور في السموات؛ إنهم لعمري لا خبرة لهم في ما زعموه من معرفة ماهية «المخروج من الجسد» ومعرفة الوجه الذي تعمد إليه التمس الكلية في اعتنائها «بكل ما ليس فيه نفس». فستطيع أن/ تطلع عن حبّ الجسد إذا، وأن تظهر وتحضر الموت ونعرف الأمور الفارقة فنسى في طلبها بدون أن نستسلم إلى الخيرة، فننفي ذلك السعي على غيرنا ممن يؤيدون عليه وهم دائماً منصرفون إليه، ودون أن تتأثر بما يتأثر به من يعتقدون أن الأفلاك لا تجول ولا تتحرك لأن إحساسهم بوعدهم أنها ساكنة. / الأمر الذي يؤدي بهم إلى الاعتقاد أحياناً بأن الأفلاك بما هي عليه لا ترى ما هو خارج عنها، لأنهم لا يرون هم أن نفوس الأفلاك قائمة في خارج العالم.



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

المجلد الثالث



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و اطلاع‌رسانی

التاسع الثالث

فهرسُ التاسوع الثالث {

١٩١	في القندر المحترم	: (٣)	الفصل الأول
١٩٩	في العناية (المقال الأول)	: (٤٧)	الفصل الثاني
٢١٨	في العناية (المقال الثاني)	: (٤٨)	الفصل الثالث
٢٢٦	في الجئي الذي هو لنا قرين	: (١٥)	الفصل الرابع
٢٣٢	في الحب	: (٥٠)	الفصل الخامس
٢٤٢	في أن المنزعات ميراء من الاعمال	: (٢٦)	الفصل السادس
٢٦٤	في الأزل والزمان	: (٤٥)	الفصل السابع
٢٨٠	في الطيعة والمساعدة والواحد	: (٣٠)	الفصل الثامن
٢٩٢	مسائل مطرقة	: (١٣)	الفصل التاسع



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و کتابخانه ملی

الفصل الأول

(٣)

في القدر المحتوم

- ١ في ما يتعلّق بالحادث وبالأيس، نقول ما يلي: إمّا أن يحدّث الحادث وإن يكون الأيس سبب، أو لا يكون سبب في الأمرين؛ وإمّا أن يكون الأيس والحادث يلدون سبب في بعضهما وسبب في بعضهما الآخر؛ أو تكون الحوادث كلها بسبب. أما الموجودات فمما الناس عن سبب، ومنها ما ليس له سبب/ أو ليس لشيء منها سبب؛ أو إنّ الأمر بالعكس فتكون الموجودات كلها بسبب، أما الحوادث فمما كذلك، ومنها على غير ذلك أو ليس لشيء منها سبب. لهذا، وفيما يختص بالأمور القديمة، فإنّ الأوليات منها لا يُمكن أن تُردّ إلى غيرها، ما دامت هي الأوليات؛ أمّا ما كان منها تابعاً للأوليات، فوجوده منها لا محالة. /
- ١٠ وإذا شئنا أن نُردّ إلى كلّ شيء أصاله، وجعلنا إلى اللّوات، إذ إنّ ذات الشيء هي التي من شأنها أن تُخرج هذا العمل أو ذلك. أمّا الحوادث الأيسات التي تبقى دائماً ولا تُثبت على عمل واحد، فينبغي أن يُقال عنها إنّها جميعاً تكون بسبب، ولا يجوز قبول شيء بلا سبب، / فلا تُفسح المجال للموائل لا معنى لها أو الحركة لأجسام تحدث فجأة لم يسبقها شيء، أو لرغبة جامحة في النفس لم تحركها قط شيء إلى القيام بعمل لم تكن مُنصرفة إليه فيما سبق. ألا وإنّ ذلك بالذات إمّا يردّي إلى أن تصبح النفس بوجه ما في قبضة قدر أشدّ، / إذ إنّها ليست، بعد ذلك، صاحبة أمرها بل خُدت تتداولها حركات هي من التقلّب بحيث إنّها تنبثق عن غير إرادة تُصرّفها وعن غير سبب يصرّفها. ذلك لأنّ اللّذي يحركها هو غرض إرادتها (وقد يكون هذا خارجاً عنها أو مُستكناً فيها) أو غرض شهوتها؛ وإلا، فلم يكن غرض ليحركها، لما حُرّكت بعد. أمّا إذا حدث كلّ شيء بسبب، فيسهل إدراك جلال الشيء القرية/ ووجه إليها؛ فإن نُخرج إلى النوف مثلاً فذلك لأننا نزعّم أنّه ينبغي لنا أن نشاهد أحداً أو أن نسترّد شيئاً، وأثناء بوجوع عام، معتمد هذا الموقف أو ذلك ونَرُض بهذا الشيء أو ذلك لأننا يئنا أن نفعل هكذا. ثمّ إنّ من الأمور ما تكون علته القرية الصناعات: فلاشك من الطيّب ومن الطيّب. / أمّا علة الضياء، فكثر وجّه أو عطاة وصل أو ربح حصل من تعب أو تجارة. وأيضاً علة الولد هي الوالد ثمّ إذا ساعده على إحداث

الولد هو أصل خارجيَّة تتسلسل من عامل آخر وهكذا على التوالي مثل طعام معين، أو أيضًا، وإن
 ٢٠ يكن بطريق أقل مباشرة، سهولة التئان من أجل الولد أو امرأة صالحة للحبل. / هذا وإن
 الملل كلها تُردُّ، بوجه عام، إلى الطَّبيعة.

٢ إن الوقوف عند هذا الحدِّ، ورفض الارتفاع إلى ما فوقه، ويَما كان عملٌ بليدٌ أو عمل من
 لا يصني إلى الذين ارتقوا إلى الحقائق الأولى وإلى الأسباب التي هنالك. فلماذا، عند حدوث
 الحوادث الواحدة، كشروق البدر مثلاً، يكون الرجل سارقاً من دون سواه؟ أو / في ما إذا كان
 من الجور والبيئة قرفان منشأه، فرض هذا ولم يمرض ذلك؟ لو إذا قام إنسان بالعمل ذاته، صار
 أحدهما غنياً وبقي الآخر مُعذِّماً؟ ثم إن الفرق واضح في الطباع والأخلاق والخطوط، فإنه هو
 أيضًا بعيد المرجع والأصل. وهكذا فإن المرء لا يقف عند ما يشاهده، فيصع بعضهم للأشياء
 ١٠ أصولاً جسدية، مثل الأجزاء التي لا تتجزأ: فلان هذه الأجزاء، / بحركتها واصطدامها وتساكك
 بعضها ببعض، تُحدث الشيء الفرد، وإنه يستوي ويحدث كذلك، وشأن لما تستقر عليه وتعمل
 وتنفعل، كما أنَّ زياتنا وأحوالنا تكون هي أيضًا على ما أحدثتها تلك الأجزاء، فيسوقون
 ١٥ الحتمية المولدة منها إلى باطن عالم الحقائق. وحتى إذا سلنا / بأجساد أخرى على أنها
 أصول وعلى أنَّ كل شيء يتولد منها، نخضعنا بذلك الحق أيضًا للحتمية الناتجة عن تلك
 الأجساد. ومنهم من يقولون على أصل الكل، فيفزعون منه الأشياء كلها، ويصفونه بأنه
 ٢٠ يتخلل الأمور كلها، فلا يتركها فقط، بل يصفها كلها فرداً فرداً، فيذهبون إلى أنَّ ذلك
 الأصل هو القدر المحتوم والسبب للشيء المنفرد والسيدة وإلى أنه والأمور كلها شيء
 واحد: فليس يذهبون إلى سائر الأشياء العارضة فقط، بل أفكلونا أيضًا وإنما تتولد من ذلك
 الأصل أثناء تقلباته المختلفة، مثلما أنَّ الأجزاء في الحيوان لا تتحرك من تلقاء ذاتها جزءاً
 ٢٥ جزءاً، بل بدافع الأصل الغالب في كل حيوان. / ومنهم أيضًا من يرون أنَّ حركة الكل هي
 التي تحيط بكل شيء وتضيق كل شيء بتحركاتها وبأوضاع الكواكب وميقاتها بمضها قبل بعض،
 السيارة منها والثابتة، مُستشهدين بما ينتج من تلك الكواكب من إيدان بما سوف يتم، فيذهبون
 ٣٠ إلى أنَّ الأشياء كلها من ذلك الأصل تكون. أمَّا تشابك بعض الأسباب / ببعضها الآخر،
 والرباط الذي يربطها بما هو أعلى منها، وكون المتأخر لاحقاً للمتقدم دائماً فيرد الأول إلى
 الثاني على أنه من الثاني خرج، ولو لم يك هذا لما كان ذلك فتكون المتأخرات خاضعة لما
 ٣٥ تقدمها. فإن قال بكل ذلك قائل أقبح، فيما يبدو، القدر المحتوم من وجه آخر. / وهذا وإن من
 ميز القائلين بكل ذلك الذي سبق إلى فتيين، لم يك مطلقاً عن جادة الضواب: فإن بعضهم
 يعلفون كل شيء بأصل واحد، مهما يكن هذا الشيء، وبعضهم الآخر لا يقولون كذلك.

وسبأني الكلام عنهم. أما الآن فإنتا تقف به عند الفتنة الأولى؛ ثم تنقلب بعد ذلك على البحث
٤٠ في أقوال الفتنة الثانية /

٣ هذا وإن من الحق والمحال أن تُرد الأشياء كلها إلى الأجسام، سواء أكانت من الأجزاء
التي لا تتجزأ أو متى يُعرف بالعناصر، وأن تجعل حركة الأجزاء القائمة على المفروض أصلاً
يتولد منه النظام والعقل والنفس المدبرة. وأشد من ذلك استحالة أيضاً، إذا جاز لنا القول،
٥ الرجوع إلى الأجزاء التي لا تتجزأ. وما أكثر ما ورد حول ذلك من الأقوال الصحيحة. إلا أنه،
ولو جعلنا للأشياء أصولاً من هذا النوع، لم يلزم عن ذلك حتماً ضرورة تسيير الأشياء كلها قسراً،
ولا قدر محتمل أبداً كان معناه. ولتفرض أولاً أن الأصول هي الأجزاء التي لا تتجزأ. فإن منها ما
١٠ يتحرك جهة تحت (إذا وجد ما يكون جهة تحت)، ومنها ما يتحرك مائلاً إلى الجانب، على
نحو ما يتفكر له. فيشبه كل اتجاهًا يختلف عن اتجاه الآخر. ومن ثم لا يتم شيء بنظام، ما دام
ليس قسراً نظام، وتكون النتيجة، بعد ذلك إذا خرجت نتيجة، قائمة في النظام قايماً دائماً فلا
سبيل مطلقاً إلى التجزؤ إذاً ولا إلى البرائة، لا تلك التي تُعتمد على الفرض والمضادة - وكيف تقوم
١٥ المضادة على غير قاعدة؟ - ولا تلك التي تُثبت عن/ للوجود والإلهام، فإن ما من شأنه أن يتم
بسبب أن يكون هنا أيضاً محدوداً معيناً. نعم إن الأجسام، إذا صدمتها الأجزاء التي لا تتجزأ،
انضغلت حتماً بما تحمله تلك الأجزاء معها، أما أعمال النفس وانفعالاتها، فإلى أية حركة من
حركات الأجزاء تُرد؟ فما هي الصدمة (سواء أكانت النفس من تحت أو دُعيت من جهة أخرى
٢٠ مهما كانت) التي تفرض على النفس هذا الضغط الخاص من الأفكار أو ذلك الضغط الخاص من
الزُهبات، أو تحمله النفس حتماً على التفكير أو الرغبة أو المعرفة، تجعل النفس، بوجه عام
موجودة حاضرة؟ وماذا يكون في ما إذا كانت النفس تتلوه انفعالات الجسد؟ ولشعري من أي
نوع تكون في الأجزاء التي لا تتجزأ، تلك الحركات التي تقتضي حتماً أن يكون هذا بارعاً في
٢٥ علم الهندسة / وذلك في علم الحساب، وذلك في علم التجويم، وأن يكون هذا الأخير حكيمًا؟
وخصاري الكلام، أنه يُزول علمنا الذي لنا، ويُبطل كوننا من بين الأشياء، إذا حُبِلنا حينما
نسوقنا الأجساد، وهي تدفعنا كأننا أجساد لا نفوس فيها. وكل هذا الذي ذكرناه يصح أيضاً وقد
٣٠ على من يجعلون أسباب الأشياء كلها أجساداً غير الأجزاء التي لا تتجزأ: ثم إن هذه الأجساد
أيضاً بإمكانها أن تُسَفَت وأن تيزدنا وأن تُفسد ما كان أضعف منها، ولكنها لا يُخرج منها عمل
قط من الأعمال التي تأتي النفس بها، بل يجب أن تُرد هذه الأعمال إلى مصدر آخر

٤ أفنقول إذاً أن نفساً واحدة، مهما كان نوعها، تجتاز الكل، فتحقق الأشياء كلها، على

أن يتحرك كل فرد كجزءه بحسب ما يسوقه الكل، فيتجهت علينا، إذا خرج من تلك النفس أسباب
 متلاحقة، أن نسبي قدرًا محتومًا تملك تلك الأسباب وتربطها على التوالي بعضها مع بعض ؟
 ٥ مثل ذلك مثلما يكون فيما لو رأينا نية لها أصلها من جلوسها فقط/ أن التدبير الذي ينبثق من
 تلك الجذور يشمل كل أجزاء الكلية وأن تشاك تلك الأجزاء بعضها ببعض وتبادلها الفعل
 والانتقال، كل ذلك إنشاؤه تدبير واحد وكأنه قدر الثبته المحتوم. إلا أن أول ما يجدر بالذكر
 ١٠ هنا هو أن الإغراء في إثبات الحتمية وفي إثبات قدر محتوم من هذا النوع، / إنشاؤه هو في ذاته
 نفى للقدر المحتوم ولارتباط الأسباب والتشاك. وكما أنه، فيما يختص بأعضائنا إذا تحركت
 وفقًا لصاحب الأمر فيها، فمن الغديان أن نذهب أن التحرك يتم بقدر محتوم - (فإن ما يعطى
 ١٥ الحركة لا يختلف عما يتلقاهما وتستخدم الحافز الذي وصله منه، بل / إنه هو الأول ذلك الذي
 حركه السابق) - كذلك القول في الكل أيضًا: فإذا كان الكل هو الذي يعمل ويتفعل، وإذا لم
 يكن الشيء من شيء آخر وفقًا لتوالي سببي يعود دائمًا كل سبب فيه إلى سبب غيره، فلا يصح أن
 ٢٠ يقال أن الأشياء كلها تكون بحسب أسباب، بل تكون الأشياء كلها شيئًا واحدًا. فلنسا بعد ذلك/
 ما نحن عليه وليس من صل ليكون عملنا، كما وأنا لسنا نحن الذين نفكر، بل أصبح ما عزمنا
 عليه فكرًا وروية متا يختلف هنا؛ ثم أننا لسنا نحن الذين نعمل، مثلما أن الأقدام ليست هي
 ٢٥ التي تترك، بل نحن ذلك بوساطة أعضائنا في جهازنا، مع أنه ينبغي أن يكون الفرد ذاته هو
 الفرد، وأن توجد أعمال وأفكار تكون أعمالنا وأفكارنا نحن، / وأن تصدر أعمال الفرد منه فردًا
 سولة أكانت حسنة أو سيئة، ولا ثورة للعمل إلى الكل، اللهم إلا حصل الستات على الأقل.

٥ ولكن ربما لم تكن الحوادث لتضع كذلك؛ بل إن الحركة التي تدبر الكل مع حركة
 الكواكب هي التي تجعل كل حادث بحيث يكون وفقًا لأوضاع بعض الكواكب مع بعضها
 الآخر، وذلك عند ظهورها ثابتة وطلوعها وأقوالها وتقلونها. فإن العزائين من الكواكب
 ٥ يستدلون ليؤدوا بما سوف يتم للعالم الكلّي/ ولكل فرد، ما عسى أن يكون مصير هذا الفرد
 لا بل ما عسى أن يفسره من فكر. إننا نشاهد، فيما يقولون، سائر الحيوان والنبات أيضًا في
 تماثل مع تلك الكواكب، فيتم ويقتض وتصله منها الانفعالات على اختلاف أنواعها، ثم إن
 ١٠ المناطق على الأرض إنما يختلف بعضها عن بعض/ بحسب وضعها من الكل وبخاصة من
 الشمس، وإن ذلك الارتباط بالمناطق لا يشمل النبات والحيوان فقط، بل آدميين أيضًا في
 حياتهم وأحجامهم وألوانهم وأحوالهم وريجاتهم وعاداتهم وأخلاقيهم. ومن ثم فإن حركة الكل
 ١٥ هي صاحبة الأمر في الأشياء كلها. على هذه الأقوال يجاب أولًا/ بما يلي: إن هذا المذهب
 يتسبب، من وجه آخر، للكواكب ما هو لنا، الإرادة والانفعال، الزديلة والزمية، فلا يعترف لنا

بشيء. ويدع لنا ما للحجارة المتحركة لا ما هو للأدمي الذي له عمله الخاص من تلقاء ذاته ومن
 ٢٠ وطرته. والوجه هو أن يُعترف لنا بما هو لنا وما / وأن يُعترف من ناحية أخرى بأن ما لنا وما
 يتأثر ببعض ما من الكل، فيتميز هكذا بين العمل الذي تقوم به نحن وبين الانفعال الذي ينالنا
 بحكم الضرورة، ولا تُنسب للكواكب كل شيء؛ فالواقع هو أنه فصلنا من المناطق ومن تغيرات
 الجوز والبيئة تأثيرات مثل التسخين أو التبريد في المزيج الذي نحن منه وعليه. ولكن فصلنا أيضًا
 تأثيرات من أبوين؛ فإنا طالما نشبه أبويننا في خلقنا كما في الكثير أيضًا من الأفعالات المصنوعة في
 نفوسنا. لا بل ربة قوم تشابهوا خلقًا بحكم تأثير مناطقهم، وتظهر بينهم، مع ذلك، اختلاف
 ٣٠ شديد في الخلق والتفكير، / فكان لهما تين الناحيتين أصلًا آخر. هذا علاوة على مقاومتنا لأمزجة
 أجسادنا ولشهوواتنا، وهي موضوع يجدر بنا أيضًا ذكره. نعم إنهم يشاهدون وضع الكواكب
 ليستدلون به على ما يحدث للأفراد فردًا فردًا؛ ولكن إذا استنجوا من ذلك أن هذه الحوادث
 ٤٠ صنع الكواكب ذاتها، / فإن الطيور أيضًا، وعلى القرار ذاته، تصنع ما تُشبه به؛ وكذلك القول
 أيضًا في كل الأمور التي إذا نظر إليها العزافون حكموا مسبقًا بما سوف يجري. لهذا وإن البحث
 في تلك الأشياء قد يكون أدق إذا انطلقنا منها يلي. وهو أن ما يتنبأ به من ينظر إلى الهيئة التي
 تكون الكواكب عليها عندما يولد ولد إنما يحدث من الكواكب، فيما يقولون، لا بمعنى أنها
 ٥٠ تؤذن به فقط، / بل بمعنى أنها تصنعه. فعندما يذكرون كرم المخذ على أن أصله ما للأبوين من
 جاء، كيف يدعون أن الكواكب تصنع هذا الجاه وهي حاضرة عند الأئوين قبل أن تحدث بين
 ٥٥ الكواكب تلك الهيئة التي يمشدون عليها في جراتهم؟ بل إنهم أيضًا يؤذنون بمصير / الأئوين
 من طوابع ولادة الأولاد، ومن طوابع الأبوين بأطباع الأولاد ومصيرهم وهم لما يولدوا، كما
 أنهم من طوابع طابع الأخ يحكمون بموت أخيه ومن طابع النساء بموت أزواجهن والعكس
 ٦٠ بالعكس. فإني للهيئة القائمة / بين الكواكب أن تصنع في كل فرد ما حكمته بأنه خارج هكذا
 من الأبوين؟ فإنا أن تكون طوابع الأبوين السابقة هي التي تصنع، وإنا أن تكون أم تصنع، فلا
 تصنع أيضًا طوابع الولد. على أن التشابه بين الولد وأبويه في طوابع الخلق إنما يدل على أن
 ٥٥ أصل الحسن والقيح هو الليث والمائنة، لا حركة الكواكب. فالذي لا ريب / فيه هو أن
 حيوانات من كل نوع تولد مع آدميين معًا وفي لزمنة واحدة؛ فيجب أن تكون هذه الأشياء
 كلها واحدة إذا، ما دلم وضع الكواكب بالنسبة إليها واحدًا. فكيف يخرج من هيات واحدة في
 الكواكب الأدميون هنا والحيوانات هناك؟

٦ والوجه في القول هو أن الأشياء تأتي شيئًا كل بحسب طبيعته، الجواد لأنه من
 الجواد، والأدمي لأنه من الأدمي، وكل من نوع خاص لأنه ولد من هذا النوع الخاص. نعم

وربما ساعدت حركة الكلّ ولمسهت في الكثير مما يتولد، ولا ضير في أن تَمُدَّ الكواكب جسماً
 بالكثير مما هو من الجسم، / مثل الحرارة والبرودة والأمزجة الناتجة عن ذلك في الأجسام،
 ولكن أتى لها أن تُعطي الأخلاق والمعادن وبخاصة تلك الأمور التي تظهر بوضوح أنها ليست
 خاضعة لمراج الأجسام، مثل أن يكون الإنسان عالماً في علم النحو أو الهندسة أو بارعاً في
 لعب التردلو مخترعاً في تلك المجالات؟ ثمّ زعمه الأخلاق، / كيف تؤخذ من الكواكب وهي
 أرباب؟ كما أنه يقال فيها أيضاً، بوجود عالم، أنها تولد الشرور إذا نالها شرٌ، وكأنها إذا غابت في
 نظرنا، لا تبقى دائماً محمولة في الكرة السماوية، مُحفظة بالوضع ذاته بالنسبة إلى الأرض.
 ولا / يجب أن يقال أيضاً أن الرّب من هؤلاء الأرباب إذا تحوّلت مشاهدته من ربّ إلى ربّ من
 الأرباب الآخرين، وانتقل هو من وضع إلى وضع آخر، انحط شأنه أو علا، بحيث أنهم إذا
 كانوا على حُسن الحال أحسنوا معنا الصنيع، وأسأوا إلينا إذا كانوا على غير ذلك. بل الأحرى
 أن يقال أن الكواكب تُحرك لحفظ العالم الكلّي ولكنها تؤذي أيضاً خدمة أخرى / وهي الخدمة
 التي يقوم بها من، إذا نظر إليها كأنه ينظر إلى حروف وكان حلوفاً بحروف أبجدية من هذا
 النوع، طالع في هيئتها، مُتمسّكاً مع قواعد القياس، ما يدلّ على المُستقبلات؛ كما هو الأمر
 فيما تكون الحال إذا قيل عن التعبير كلما خلق حالاً في الجزء، أنه يُنبئ على جلال الأعمال.

٧ بقي أن نبحث في الأصل الذي يضر الأشياء وكأنه ينسّق بعضها مع بعض ليحدّد لكلّ
 شيء كيف يكون، وهو، فرضاً، أصل واحد به يتحقّق كلّ شيء وفقاً لبنية المفارقة. وهذا
 المذهب قريب من ذلك الذي يجعل كلّ حالة وحركة، فناً / وفي الكلّ، خارجة من نفس
 العالم الكلّي، ولو كان هذا الأخير يتطوّر على بعض التسامح فيعترف لنا بأن نقوم بفعل ما من
 تلقاء ذواتنا. أمّا مذنبنا هنا فإنه ينضمّن المحتوية المطلقة في كلّ شيء، فإذا توافرت الأسباب
 كلها، فلا مندوحة للشيء ألا يتمّ؛ ذلك لأنه ليس من شيء بعد ذلك ليمنعه / عن أن يكون أو
 يجعله أن يكون غير ما هو عليه، فيما لو توافرت الأسباب كلها في القدر المَحْثوم. وما دامت
 هذه الأسباب منفردة كذلك من أصل واحد، لا يسمنّا معها إلا أن تُعمل قسراً إلى حيث تُدفعنا.
 فنحدّد تصوراتنا بسوابقها، وتكون رغباتنا وفقاً لتلك التصورات ويُصبح ما نحن عليه بالذات
 إسماً ولفظاً فقط. / فإنه لن يزيد شيئاً أن تكون نحن اللّذين نرغب ما دامت الرّغبة فيها بمقتضى
 تلك الأسباب؛ والذي يكون لنا إنّما هو من نوع ما يكون من الحيوان ومن الرّصيع ومما
 ينطلقان عن رغبة عمية، ومن نوع ما يكون من المتجانين؛ فإنّ للعجائين رغباتهم أيضاً. كما أن
 النار أيضاً، وإيّم الحقّ، ورغباتها، / ولكلّ تلك الأشياء التي تخضع قسراً لما بنيت عليه فتسير
 بمقتضاء تسيّر. وهذا أمر يروته كلّهم ولا يملكون فيه، إلا أنهم يسيحون عن أسباب أخرى لتلك

الرغبة ، فلا يتفقون عندما على أنها هي ذلك الأصل .

- ٨ فما هو السبب الذي يبرز على أنه مختلف عن تلك الأسباب التي ذكرت ، وهو لا يدع شيئاً بلا سبب ويحفظ التسامع والنظام ويسامح لنا بأن نكون شيئاً ما ولا يطلّ التنبؤ والبراهنة؟ إنها النفس التي يجب أن نخلها في عالم الحق أصلاً يختلف عما سواه ، وليس فقط نفس الكل بل / أيضاً ومعها نفس كل فرد على أنها أصل لا يُستهان به ؛ فهي التي تفسر الأشياء كلها بعضها مع بعض ما دامت لا تتوحد من بذور مثلما يتوحد غيرها ، بل هي السبب الفاعل الأول . إنها ، ما دامت بدون الجسد ، سيدة أمرها ، طليقة حرّة ، مُستقلة عن السببية الكونية ؛ ولكنها أحلت بالجسد / فأصبحت غير مُعلقة السيادة إذ إنها نُظمت مع ما يختلف عنها . فإن الحفظ تسير أغلب ما حول هذه النفس من جملة الأمور التي وقعت في وسطها إذ جاءت إلى العالم ، ومن ثم فإنها تارة تعمل مدفوعة بهذه الأمور وطوراً تغلب عليها فتسوقها إلى حيث تشاء . وهي تغلب ١٠ على الكثير إذا صلت وعلى القليل إذا سادت . معها لانت لزواج الجسد / أكرهت على أن تشتهي وتغضب ، وكانت ذليلة في التقهر ، عكيرة في التنزي ، غاشمة في القدرة . أما إذا طُبعت على الصلاح ، فإنها تبقى ثابتة بين كل ذلك ، تغلب بدلاً من أن تغلب هي ، فتمت ما تمحوه إلى ٢٠ غير ما هو عليه ، ومنه ما تتسامح معه على غير مخالفة للزادة . /

- ٩ إنها تحدث بحكم الضرورة إذا الأمور التي تحدث عن طريق التخيير وعن طريق تغلب البحت ممّا ؛ وما عسى أن يكون غير ذلك ؟ إذا توافرت الأسباب كلها ، حدثت الأشياء كلها لا محالة ؛ على أن شيئاً ما من الحركة الكلية يُسلم مع الأسباب الخارجيّة . وإذا تأثرت النفس بالعوامل الخارجيّة فعملت شيئاً أو رغبته / بشيء كأنها تُسخر للحركة العمياء ، لا يقال من عملها ولا عن حالتها إنها يمتن طوعاً ؛ وكذلك أيضاً إذا انبثت من تلاف ذاتها وهي ذرية لا تنقاد دائماً للزخبات المتسديدة التي لها فيها حق السيادة علينا . أما إذا تحكم في النفس وساد ما هو خاصتها التي تنرد بها ، أعني العقل التسليم القانم في الطمأنينة ، فرغبت ، فملك هي فقط التي ينبغي أن توصف بأنها الرغبة / التي تبيت متا وتبيت طوعاً ؛ وذلك هو عملنا لا أصل له من دوننا ، بل يصدر من الباطن ، من النفس الطاهرة ، من الأصل الأول الذي له السيادة المطلقة ، وهي حيداك غير مغرورة بجهل يتالها وغير مُدلة بشهوة تمهرها ، والجهل والشهوة إذا أقبلتا ساقاما وجزّاما وما خلتا بيتا / وبين أن يكون لنا عمل ، بل جعلنا كل شيء فينا انفعالا محضاً . ١٥

١٠ وغاية هذا الكلام هي أن الأشياء كلها أشياء يستدل عليها ، وإن الأشياء كلها تحدث

بأسباب، إِنْ أُنْ خُذَ الأسباب من فوقين: فَإِنَّ من الأشياء ما تُحدثه النفس ذاتها، وَإِنْ منها ما تُحدثه الأسباب التي تُحيط بها. فإذا فعلت النفس أفعالها على هَذِي العقل السُّدِيد جاءت من لَدُنْهَا أفعالها حَقًّا، / وَإِلَّا إِذَا حِيلَ بَيْنَ النَّفْسِ وَبَيْنَ أَنْ تَعْمَلَ هي أفعالها، كانت حَيْثُ مُنْعَلَةً أَكْثَرُ مِمَّا هي فاعلة. ومن ثَمَّ، فَإِنَّ عَمَ التَّعَطُّنَ سِوَهُ شَيْءٍ غَيْرِ النَّفْسِ، وَبِمَا كَانَ الْقَوْلُ الصَّوَابُ أَنَّ فِعْلَ النَّفْسِ هُنَا إِنَّمَا هُوَ مَسِيرٌ بِحُكْمِ الْقَدَرِ الْمُحْتَوَى، اللَّهُمَّ مَا دَمْنَا نَرَى أَنَّ الْقَدَرَ الْمُحْتَوَى هُوَ السَّبَبُ إِذَا أَتَى مِنَ الْخُلُوجِ؛ أَمَّا الْأَعْمَالُ الْجَلِيلَةُ فَإِنَّمَا هي مَعًا. ذَلِكَ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ إِذَا كُنَّا وَلَا شَيْءَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ذَوَاتِنَا؛ وَأَقْرَبُ مَا يَجِدُ بِالذِّكْرِ هُنَا هُوَ أَنَّ الصَّالِحِينَ يَفْعَلُونَ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ يَأْتُونَ بِالصَّالِحَاتِ مِنْ تِلْكَ ذَوَاتِهِمْ؛ أَمَّا الْآخَرُونَ، فَيَفْعَلُونَ مَا يَمْهَلُونَ رِشْمًا يَسْتَرْدُونَ أَنْفُسَهُمْ، يُنَاجِ لَهُمْ عَمَلُ الصَّالِحَاتِ، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُمْ يَتْلَقُونَ الْفُتُنَةَ مِنْ غَيْرِهِمْ إِذَا فُتِنُوا، بَلْ فَقَطْ بِمَعْنَى أَنَّهُمْ ١٥ حَيْثُ لَا يَحُولُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ حَالًا. /

الفصل الثاني

(٤٧)

في العناية (المقال الأول)

- ١ إن التسليم بأن حقيقة هذا العالم الكلّي وبنيته تعودان إلى الإلتحاق والحفظ، ههنا ونقول
ممن لا عقل عنده ولا إدراك، وهذا أمر واضح قيل إنباته بالبرهان، بل ما أكثر البراهين المُقنعة
التي يُسقط للذّلاله عليه؛ ولكنّ ما هو المرجح الذي عليه حدثت تلك الجزئيات/ وصنعت،
فكان منها ما يبدو على غير الاستقامة، فيثير التردد حول العناية بالكلّ، فيخطر لبعضهم القول
بعدم وجودها، وللبعض الآخر أن تصوّروا أنّ للعالم صنّع صانع شؤير؟ هذا هو الأمر الذي
يجدر بنا أن نبحث فيه مُقبلين عليه من أوّله وأصوله. / أمّا العناية التي تتعلق بالشّيء الجزئي،
تلك التي تكون ترويًا قبل العمل كيف يجب أن يتمّ أو كيف يجب ألا يتمّ ما لا ينبغي أن نفعل، أو
كيف يتكون هذا الشّيء لنا أو لا يكون، فإننا ندهها الآن جانبًا وأما العناية التي تقول فيها إنها
عناية بالكلّ، فإننا إذا أثبتناها وبعثا بها ما يلزم عنها. هذا وإنّا إذا قلنا أنّ العالم حدث/ في
لحظة ما من الزّمن، وهو لم يكن موجودًا قبل ذلك، وضعنا بقولنا هذا عناية من نوع تلك التي
وصفناها بأنها عناية بالجزئيات، أعني علمًا سابقًا عند الله وحسابًا منه كيف يكون هذا العالم
الكلّي، وعلى خير ما يُمكن أن يكون. ولكنّا مادمتا نرى أنّ العالم موجود دائمًا وألّه لم يزل/،
فالصواب بالتالي أن نقول أيضًا إنّ العناية هي للعالم الكلّي أن يكون هذا العالم على ما يتّصف به
الزّوج وأن يكون الزّوج قبله، لا بمعنى المُتقدّم بالزّمن، بل بمعنى أنّ الزّوج هو الأوّل بالطبع وهو
سبب العالم، مثلما أنّه أصله المثاليّ الأوّل ونموذجه/ ما دام العالم أثرًا وبالزّوج وجوده
وقوامه أبدًا ودوامًا. وهاك المرجح في الأمر: إنّ حقيقة الزّوج والوجود إثباتًا هي العالم حقًا
وأوّلًا، وهذا العالم لا يخرج من خلقه ليمتدّ كمًّا، ولا يُصغفه تقسيم وليس فيه نقصان، ولا
يضمحل إلى أجزاء ما دام الجزء فيه لا يمتدّ عن الكلّ، بل إنّ حياته هي الحياة كلّها، وهو الزّوج
كلّه، / حياة وعُرفان بالزّوج في آنٍ واحدٍ، تجعل الجزء كلًّا والكلّ حبيب ذاته، فلا فصل بين
هذا وذاك ولا يُصبح هذا تمزيقًا على حياله بحيث يكون غريمًا عمّا سواه؛ ومن ثمّ لا يُسمّى شيء
إلى شيء حتى ولو كان منه في الطرف المُقابل. ثمّ إنّ هذا العالم واحد من كلّ وجه وكامل من

٢٥ كل وجه، / قائم في السكينة أيضا ثابتة وليس من تبادل لديه، لأنه ليس فيه ما يؤثر على غيره،
 وعلام هذا التأثير ما دام ليس في شيء منه نقصان؟ ولماذا يولد العقل عقلاً لروح روحاً آخر؟
 بل إن القدرة على الصنع مستقرة في المصنوع، تكون لدى ما لا يقوم في حسن الحال من كل وجه،
 ٤٠ فيعمل ويحرك وفقاً للشيء الخاص فيه؛ أمّا أهل / المساعدة فإنهم يستون ساكنين في ذواتهم
 وييقنون في ما هم عليه وحسبهم ذلك، وهم لا يؤمنون أنفسهم من الاهتمام بالأشغال الكثيرة
 لأنه يجعلهم بذواتهم يخرجون من ذواتهم. ولكنه قائم أيضاً في السعادة ذلك الذي، على عدم
 انصرافه إلى الصنع، يحقق مع ذلك أشبه عظمية، وعلى بقائه في ذاته مع ذاته يأتي مع ذلك من
 ٤٥ الصنع بما لا يستهان به قدراً. /

٢ ومن ذلك العالم الحق الواحد ينشأ عالماً هذا الذي ليس واحداً حقاً؛ فإنه كثير العناصر
 متعدّد الأجزاء، يقف فيه الجزء بعيداً عن الآخر ويصبح قريباً عنه، فليس المقام للمحبّة فقط بمد
 ذلك، بل للتبقي أيضاً بسبب امتداد البعد، وما دامت الأجزاء في حاجة وتقصان أصبح بعضها
 ٥ حتماً عدواً لبعضها الآخر. فإن الجزء لا يكتفي ما لديه، وإذا ضمن لذاته الحفظ بغيره هذا عدواً
 لذلك الذي يكفل به حفظه. بيد أن هذا العالم لم يكن بدافع تفكير أدنى إلى أنه يجب أن يكون،
 بل بدافع ضرورة وجود طبيعة ثانية؛ كذلك لأن العالم الروحاني لم يكن بحيث يفي آخر ما في
 ١٠ عالم الحقائق؛ بل كان الأول، تكمن فيه قوّة ماثلة لا بل القوّة كلّها؛ وهي جندة الطاقة على أن
 يصنع غيره بدون أن يجذ في طلب الصنع. فلو جذ في الطلب لما كانت له تلك القوّة من ذاته،
 ولا من حقيقته، بل لكان منه مثلاً يكون من أهل الصناعات الذين ليس في وسعهم أن يصنعوا
 ١٥ من تلقاء ذواتهم، بل يكتسبون ميّلتهم بالتلمّ، فإذا آمد الروح الهيرلي شيء من ذاته، / حقق
 الأشياء كلّها وهو لا يضطرب ولا يتحرك له ساكن؛ والذي يمدّ به إنما هو العقل الذي يسري من
 الروح. ذلك لأن ما يسري من الروح إنما هو العقل، وهو في سريان دائم مادام الروح ثابتاً في
 عالم الحق. مثلاً لأن الأجزاء، في الماهي البدئية، تكون كلّها ممّا في محل واحد، فلا
 ٢٠ يخاصم جزء جزءاً، ولا يختلف عنه ولا يقف دونه حاجلاً؛ ثم يصير الشيء في الحجم؛
 فتحل الأجزاء في مواطن يختلف بعضها عن بعض، وتزاحم الجزء الجزء ويكتلفه، فكذلك
 أيضاً، من الروح الواحد ومن العقل الذي يتفرّع عنه ينشأ هذا العالم الكلّي فيمنته كماً
 وتحدث فيه حتماً أجزاء تتجاذب وتكالف، وأخرى تتأفر وتتملأ، فيحصل من بعضها ضرر
 ٢٥ على بعضها الآخر، / طوعاً تارة وقوّة قسراً، وإذا تسلمت قوّة تسجت عن فسادها فنة أخرى. وفي
 حين أنها تتفاعل هكذا وتتعل بعضها ببعض تتشكل بينها توافقاً واحداً في انشودة يكون لكلّ منها
 فيه صوته الخاص، إذ ينشر العقل الذي يتخلّلها التناسب ويخلق النظام الواحد على عالماً كلّ.

٣٠ نعم إنَّ هذا العالم الكليَّ / ليس مثل الملا الأعلى روحًا وعقلًا، ولكنَّه يشترك ذلك الملا في الزوج والعقل. ولذلك كان مُختَصَرًا إلى التناسب لاجتماع الزوج والحمية فيه، تجرَّ الحمية إلى الدنَّيات وإلى ما هو يخلل العقل ما دامت هي خالية من العقل، على أنَّ للزوج مع ذلك، لا يزال مُتَغَلِّيًا على / الحمية. فإنَّما للعالم الزوجانيَّ عقل فقط، ولن تجد عالمًا آخر يكون عقلًا فقط، وإذا كان عالم آخر، وجب أن يكون بعد الملا الأعلى مقامًا، ولا يكون عقلًا كما أنَّه لا يكون مبولي مهمًا يكن نوعها، فيخلو شيئًا لا تتناسب فيه؛ فالوجه إذا أن يكون مزيجًا. على تأليفه يتصافر المبولي والعقل؛ ومن ثمَّ فإنَّ النفس هي التي تكون السائدة في المزيج، / ولا يستقدُّ أحدُها يَشُقُّ عليها أن تدبِّر هذا العالم الكليَّ؛ بل أنَّ ذلك الأمر يسهل عليها فكأنَّها تقوم به بمجرَّد حضورها.

٣ هذا وإنَّه ليس من الصواب أن ندِّم عالمنا على أنَّه لا حُسن فيه أو على أنَّه ليس أفضل ما في عالم الأجسام. كما إنَّه لا يصحُّ لنا أن نشكر من سببه وجوده إذ إنَّه أَوْلَا عالم وجِد بالضرورة من فكر وروية بمعنى أنَّ للطبيعة الملائمة توجد وفقًا للطبيعة ما هو شئياً بها. حتى أنَّه / ولو كان الفكر هو الصانع، فلا يخلج شيئًا فعل؛ وإنَّه صنع كلَّ شيء غاية الحُسن، مكتفياً بذلك مع ذاته، عزيزًا عليه وعلى أجزائه، التفظيم منها والحقير، بسبب أنَّ بينه وبينها توافقًا تامًّا. فإنَّ استهجان الكلِّ بسبب الأجزاء سفاهة؛ / وإذا اعتبرت الأجزاء وجب أن تُعتبر في علاقتها بالكلِّ إن كانت معه في انسجام وتوافق، أمَّا الكلُّ فيُعتبر في ذاته بصرف النظر عن أجزائه تكاد تكون لا شأن لها. فإنَّ استهجانًا من هذا النوع ليس استهجانًا للعالم كنه بل لبعض أجزائه وقد عُزلت عنه، مثلما يفعل من يقصر نظره من الحي كنه على شجرة فيه أو على إيهام من إيهامه ويُهمل / الإنسان في صورته الكاملة وهو مشهود ربَّاني، أو مثلما يفعل، وإليم الحق، من يقف من عالم الحيوان عند أحقر ما فيه بعد أن يكون قد أهرس من سواه، أو أيضًا من يُغفل الجنس كنه، جنس الإنسان مثلًا، ويأتي بذكر الفرد ترمسيوس. فما دام الوجود هو العالم الكليَّ، وبما سمعته، إذا مُلت بوجهك إليه، يقول لك ما يلي: / لقد صنعتني الله، فبنيته كاملاً مَحْمَلًا بالأسماء كلها، كقوة لما أنا عليه، مكتفياً بذاتي مع ذاتي، غير مفتر لشيء لأنَّ الأشياء كلها في، والثبات والأحياء وطبيعة كلِّ ما من شأنه أن يتولد، وجمهور من الأرباب، وأمم من الجن، ونفوس صالحة، وأدمنون بالفضيلة ناعمون. فليس صحيحًا أن تكون / الأرض قد رُبِّيت بالثبات والأحياء كلها على مُختلف أنواعها، وأن تكون قوَّة النفس قد امتدت حتى إلى البحر، ثمَّ لا يكون بعد ذلك، للهواه كنه وللأثير وللسماء بأسرها حظ من النفس؛ بل إنَّ في السماء لنفوسًا كلها صالحة، تمتد بالحياة الكواكب والسماء في ذواتها المنظم القديم وهي. على غرار الزوج، تتحرك دائريًا

٢٠ وبجكمه حول/ ذاته أيّذا، إذ ليس من شيء خارج عنها لتطليه. كلّ الأشياء التي انطوى عليها
 ترغب بالخير، فيدرك منها كلّ منها ما في وسعه أن يدرك؛ فإنّ السّماء كلّها معلّقة بذلك الإله،
 ٢٥ ونفسها كلّها، والأرواب الثاقبون في أجزائها، والأحياء كلّها والنبات بما فيه، وما قد/ يبدو
 على أنّه لا نفس له شيء، وكلّ ذلك، منه ما تُقيم له الوجود فقط، فيما نرى، ومنه ما أمّد
 بالحياة، ومنه ما تُقيم في ما هو أفضل فكان له الإدراك، ومنه ما حصل على العقل، ومنه أخيراً
 ما تمّت له الحياة بكاملها. فلا يجب أن يطلب من هذه الأشياء غير التّساوية أموراً متساوية؛
 فليس للأصبع أن يرى، بل هذا أمر يعود إلى العين، أمّا الأصبع فلها أمر آخر وهو، لمُمرّي، أن
 ١٠ يكون الأصبع موجوداً وأن يكون/ حاصلاً على ما هو من شأنه.

٤ إنّ الله يخلق النار، والنار تُخلق شيئاً آخر، فلا تستغرب ذلك. فإنّ ما ساقى النار إلى
 الوجود إنّما هو شيء يختلف عنها، وما دامت لا وجود لها من ذاتها فإنّ خيرها يخلقها، كما إنّها
 جلدت إلى الوجود بفساد خيرها؛ وإن كان ذلك كذلك فلا خطر عليها من الفساد علاوة على أنّها
 ٥ إذا تلت/ حلت محلّها نار أخرى. في السّماء المُنزّهة عن الجسميّة يبقى كلّ شيء في ما هو
 عليه. أمّا في سماء هذا العالم فإنّ الكلّ يبقى دائماً حياً، وكذلك الأمر أيضاً من أجزائها الفاصلة
 الوجهية، لكن فيها القنوس التي تبدل لجسدها ولا تزال تخلع هيئة وتتشكّل بهيئة أخرى، على
 أن كلّ نفس من هذه القنوس متى استطاعت، خرجت من خلقة هذا القنوص التّستمرّ وثبت
 ١٠ مع/ النفس للكلّيّة. أمّا الأجسام فإنّها تحيا أيضاً، وإنّ حياة أفرادها بحسب النوع ووفقاً
 للكلّيّات ما دامت الأحياء تخرج منها وتتولّد. ذلك لأنّ الحياة في هذا العالم بالحركة، أمّا
 هنالك بها لا استقرار. والموجه أن تخرج الحركة ممّا لا تحرّك فيه، وأن تخرج من الحياة القائمة
 ١٥ في ذاتها مع ذاتها الحياة الأخرى، فكانها تفتح الحياة الأولى، لا تثبت على حال، وهي نفس
 تلك الحياة الهادئة المُطبّعة. ثمّ إذا عادى بعض الحيوانات بعضه الآخر وأهلكه، فذلك أمر
 تنظييه الطّبيعة؛ فإنّ الحيوان لا يتعلّق له ما دام حادثاً، والحيوانات حادثّة لأنّ العقل قابض على
 الهيولى برمتها منطوي على الحيوانات كلّها ما دامت حقّاً هنالك في سماء الملأ الأعلى؛ وما
 ٢٠ حس أن يكون الأصل الذي أتت منه إن لم تكن هنالك؟ أمّا ظنّكم بعض الآدميين لبعض/ فقد
 يكون سببه رغبته في الخير، فيتميزون عن إدراكه، فيكونون في ضلال ويقلب بعضهم على
 بعض. بيد إنّ للعالمين عقابهم، ولذّين أنشدت السيّنت قورسهم إنّما يُجسّتون في النّزكات؛
 ٢٥ فأنّه لن يخرج شيء عنها ترتّب في سماء العالم الكلّيّ. / والواقع هو أنّ النّظام لا ينشأ من النّوضى
 وأنّ الشّرع لا ينشأ من الباطل، كما يدّعي بعضهم، بحيث أنّ الأمور الفاصلة تُردّ إلى ما هو
 دونها مقاماً. بل إنّ نظاماً مفروضاً يتضمّن أن يكون النّظام موجوداً؛ فلأنّ النّظام نظام كانت

٢٠ الفوضى ولوجود الشرع والعقل، وهما مّا عقل، / كان المشلّوذ والجهل؛ لا بمعنى أنّ الدني
يُخرج من الأفضل بل بمعنى أنّ ما هو مُفترق إلى أن يتلقّى الأفضل يَعبُر عن إدراكه لأمر في
بطرته أو لظُروف تقع أو لتوانع أخرى غير ذلك. فإنّ ما يقوم على نظام مفروض قد يَقرّنه هذا
النظام إمّا لسببٍ كامن في ذاته هو وإمّا لسببٍ آخر يكون من شيءٍ آخر؛ وكثيراً ما يعاني السوء
٢٥ من الأشياء الأخرى، على غير قصد منها إذ إنّها حينئذٍ ساعية / إلى غرض يختلف عما كان
منها. ثمّ ما له حركته بذاته من يَتعلّق ذاته، فإنّه يميل تارة إلى الخير وطوراً إلى الشرّ. أمّا الأصل
الذي ينشأ عنه الميل إلى الشرّ فليس في البحث عنه كبير أهميّة؛ ومهما يكن من أمر فإنّ الميل
٤٠ يكون ضعيفاً في أوله، ثمّ يَتقوى ويَشَدُّ فتزداد المصاحبي بذلك كشاً وكيفاً؛ / هذا وإنّ الجسد
حاضر وبه الشهوة لا محالة؛ وإذا ما أُهمل ذلك الميل في بدايته وفي حال حُدوده ولم يُستدرك
على الفور أحدث المادة المُستعدة في ما كان ممّا مجرد زُلّة وعفوة. ولا غرو أن تكون عاقبة ذلك
العقاب؛ وليس من الظلم أن يقع برجل أصبح على هذه الحالة ما يترتّب على الحالة التي صار
١٥ إليها؛ / وينبغي ألاّ يُطالب بضمان السعادة لهؤلاء الذين لم يأتوا بما يؤقلمهم لها. فإنّ السعادة
للصالحين فقط؛ ولذلك تتمّ السعادة للأرباب.

٥ إذا كان إذاً للنفوس السعيدة مقام حتّى في هذا العالم، وإذا لم تتمّ السعادة لبعض
النفوس، فإنّ اللوم في ذلك لا يقع على المكان، بل على المعجز في تلك النفوس وهي لا
تقوى على الجهاد الصادق الذي فيه تُعرّض للفضيلة مكافأاتها. وبعد، فإنّ الثواب إذا لم يُصبح
٥ ربّانياً من لم يكن صاحب حياة ربّانية؟ أمّا الفقر والمرض فإنّهما لا شيء عند أهل الخير، وإنّ
فيهما الخير لأهل الشرّ؛ ثمّ إنّ المرض من ضروريّات العليمة في ذوي الأجسام. علاوة على أنّه
ليس من الصحيح على وجه الإطلاق أنّ لا نفع من هذه الأمور فيما يتعلّق بنظام الكلّ واكتماله.
١٠ فكما أنّه، إذا فسدت شيء عند العقل الكلّي إلى ما فسدت ولتُخذل أداة لتوليد/ شيءٍ آخر - إذ ليس
من شيءٍ يُنجو من قبضة هذا العقل - فكذلك الجسد إذا أصابه سوء حتّى ضعفت النفس لما
ينالها منه، خُفّص ما نزل به المرض والشوّ لوضع آخر ونظام آخر. ثمّ إنّ بعض هذه الشرور
١٥ تكون لصالح من تُصيبهم، / كالقفر والمرض مثلاً؛ أمّا الرذيلة، فإنّ فيها نفعاً للعالم الكلّي
بكونها تمهيداً للعقاب، فضلاً على أنّها، بحدّ ذاتها، تؤدّي خدمات أخرى كثيرة. فإنّها تجمّلنا
في تنه دائم، وتوقّظ عندنا المزج والذهن في مقاومتها لطرق الرذالة؛ كما إنّها تمكّننا من أن
نرى ما أحسن الفضيلة في مقابل الشرور التي يُصاب بها الأروياء. نعم، لم توجد الشرور
٢٠ لأجل/ كلّ هذا الذي سبق ذكره؛ بل إنّ العالم الكلّي يُسرّحها لحاجاته ما دامت موجودة، لقد
قيل هذا في حينه. فإنّ القوّة قوّة حقّاً بأنّ تعدد على حسن استخدام الشرّ، وبأن تكون بحيث

٢٥ نستطيع تسخير ما أصبح عليهم المصوّرة لاستخراج صور أخرى. / والثابت مطلقاً هو أنّ الشرّ حرمان من الخير؛ ثم إن في هذا العالم حرماناً من الخير لا محالة، لأنّ الخير هنا يكون في ما يختلف عنه. وما دام هذا الشيء الآخر الذي حلّ فيه الخير ليس هو الخير، فإنّه هو الذي يحدث
٢٥ الحرمان، إذ إنّه ليس خيراً. ولذلك قيل إنّ الشرّ كن يزول، / لأنّ الأمور إذا قابلناها بطبيعة الخير وجدنا بعضها تائهاً لبعض، ثم إنّها ليست الخير لأنّها تستمدّ علّة كيانها من الخير في الملا الأعلى، فأصبحت كذلك بسبب تعلّما من الخير.

٦ أمّا الحيلاء من الحقّ بأن يتألّ الصالحون الشرّ والأردباء ما يقابله، فالقول الصواب فيه هو أنّ شيئاً لن يكون قطّ شرّاً للصالح، وأنّ شيئاً لن يكون قطّ خيراً للزديّ؛ ولكن لماذا يصل الصالح ما يخالف الطبع، والزديّ ما يوافق؟ أين القسمة بالعدل في ذلك؟ إذا كان ما يوافق الطبع / لا يزيد شيئاً في السعادة، وما ينافيه لا يزل قطّ شرّاً عن الأردباء، فما الفرق بين هذا وذلك؟ إنّه لتسري كالفرق بين أن يكون الزديّ حسن الهيئة، وأن يكون الصالح قبيح الوجه.
١٠ ومع أنّ اللياقة تقتضي مع ذلك أن يكون الوضع على ما وصفنا، وهذا ما يستسيغ العقل ويرضى به الحقّ، وأنّ ما لدينا الآن على خلاف ما نتوقّعه من عناية فائقة. / فوجود العبيد من ناحية والسادة من الناحية الأخرى، وكون الأشرار أصحاب الأمر في البلاد والأخيار عبيداً لهم، ليس في كلّ ذلك حكمة ولو كان لا يزيد شيئاً على ما لدينا من خير لو من شرّ. وما أعظم ما يتركبه
١٥ الزديّ من تعصبات إذا ساد، وإذا تمّ له الفوز في الحرب، ما أفيح ما يعامل به أسراه. وإنّ كلّ هذه الأمور لتجعلنا نساءل حائرين في أنّها كيف تقع لو كان للعناية وجود. وإذا كان من الواجب أن يركّز الإنباه على الجملة في العمل الذي من شأنه أن يتمّ مهما يكن نوعه، فالصواب يقتضي أيضاً أن تنظّم الأجزاء وفقاً لما يلائمها، لا سيما فيما إذا كان الجزء منها ذا
٢٠ نفس أو حياة / أو كان ناعلاً فتستدرك العناية الأشياء كلّها ويكون عملها بالذات ألا تهمل قطّ شيئاً. فإن كنت ندمي إذا أنّ هذا العالم الكفّي بالزويج يرتبط، وأنّ نموذج الزويج يتناول الأشياء
٢٥ كلّها، فلا بدّ لنا من أن نحاول أن نشيّن الناحية التي منها تكون الأجزاء فيه على حسن الحال. /

٧ وأوّل ما ينبغي أن ننشئ إليه هو أنّ ما نستيه «حسن الحال»، إذا طلبناه في المزيج، يجب ألاّ تقتضيه بقدر ما هو «حسن الحال» في غير المزيج، فلا تطلب الأصول في الفروع بل الوجه، ما دامت الفروع مع الجسم، أن تسلم بأنّ شيئاً من الجسم يترتب إلى الكلّ، وأن تطلب من العقل والحكمة بالقدر / الذي يستطيع المزيج أن يتلقّى منهما، مع الافتراض بأنّ هذا القدر موجود كلّ لا نقصان فيه. مثل ذلك مثل ما يكون فينا فيما لو نظرنا إلى الإنسان المدرك

بالحسن! فإننا لن نحكم له ذاتاً بما للإنسان من الحُسن ما دلم ثابتاً في عالم المزوج، بل نرضى
 ١٠ من الصانع بما تمَّ له فيما لو أمسك بما هو من لحووم والياقوت وعظام وحُكم العقل يه بحيث/
 نُردهي هذه الأشياء بالحُسن ويقوى العقل على أن يتخلَّل الهيولى ويضبطها. فإذا سلَّمنا بذلك
 إختراضاً استطعنا أن نتجاوزَه إلى ما نحن في البحث عنه؛ وربما اكتشفنا بعد ذلك، في أمور
 هذا العالم، ومن العنابة والتشوة، العجيب المُعشَّش الذي يتركز عليه العالم الكَلْبِي في كيانه.
 ١٥ أُنما عمل القُفوس الذي/ يتم في القُفوس عند ارتكابه للخسائس (كالذي تفتخره القُفوس الرُديئة
 لتضربه القُفوس الأخرى، أو مثل ما يضرب به بعض القُفوس الرُديئة بعضها الآخر). فإذا لم تكن
 نُلقِي تهمة كون القُفوس في مطلق الرُذالة على العنابة ذاتها، لا يُلْقَى بنا أن نجعلها مُسَوِّلة عنه
 ٢٠ ونُحاسِبها عليه، ما دُنا نُسَلِّم بأنَّ المُذنب على المخير؛ وقد قلنا إنَّه يجب أن تكون للقُفوس/
 حركتها الخاصة، وإنَّ القُفوس ليست نفوساً فقط، بل إنَّها في حالها الآن من عالم الحيوان. فلا
 تستغربن، ما دامت في ما هي عليه، أن تكون لها الحياة التي يستلزمها وضعها؛ فإنَّ القُفوس لم
 تأت لأنَّ العالم كان، بل إنَّها كانت قبل للعالم وهي من شأنها أنذاك أن تكون من العالم، وأن
 ٢٥ تهتمَّ به وأن تكفل له الوجود، وأن تدبِّره، وأن تُصنعه،/ مهما كان الوجه الذي تُعتمد إليه عند
 ذلك، سواء أكان بأن تستوي مُشرقة على العالم أو بأن تمدَّه بشيء منها، أو بأن تُهبط إليه هي
 ذاتها، أو بأن تُلجأ بعضها إلى وجه وبعضها إلى وجه آخر. وهذا أمر لنا في صددِه الآن، بل
 السُّهُم أن يثبت لدينا أنَّ الملوم، في كلِّ ذلك الذي سبق ذكره، لا يقع على العنابة مهما كان ما
 حدثت الأوضاع عليه. ولكنَّ ما حسانا نقول عندما نشاهد أحوال اللذين هم والأردية على طرفي
 ٣٠ تقيض، فالصالحون نُقرُّه والأردية أُنفياء،/ يملكون من المال، هم أقلُّ الناس شأنًا وعدداً،
 أضعاف ما يحتاج إليه الناس من المال، ثُمَّ إنَّهم أصحاب الأمر والتهي في الأمم والبلدان وهي
 كُلُّها لهم؟ هل الأمر كذلك لأنَّ العنابة لا تمتدَّ إلى الأرض فتشملها بفروعها؟ ولكنَّ الحوادث
 الأخرى تتمَّ وفقًا لما يقتضيه العقل، وهذا أمر يشهد على أنَّ العنابة تنتهي إلى الأرض؛ لأنَّ
 ٣٥ للحيوان وللبُتات حفظها من العقل والقُفوس والحياة. / أتقال إنَّ العنابة تمتدَّ إلى الأرض ولكلِّها
 لا تتمَّ لها على الأرض السَّيْودة؟ فإنَّ هذا القول ما دام للعالم الكَلْبِي حيًّا واحدًا، يُشبه قول من
 يدَّعي أنَّ الرأس والوجه في الإنسان هما من الطليعة ومن العقل المُستند فيها، أُنما سائر الأعضاء
 ٤٠ فإنَّه يردُّ في أصله إلى أسباب أخرى، الحظ أو المحتية، فنعلمها أو عن عجز/ الطليعة يحدث ما
 في الجسم من قوَّات. وليس من التَّهَيِّب واللَّوَج مع ذلك أن نُسَلِّم بسوء الحال في كلِّ هذه
 الأجزاء ونسحي من بعدُ باللامعة على الصَّانع.

بقي علينا أن نبحث عن التَّاحية التي تظهر منها هذه الأجزاء وهي على حُسن الحال،

وكيف يصلها حقلها من النظام، أو إن لم يتم لنا ذلك، فبأي معنى نقول بأنها ليست على سوء الحال. إن الأعضاء العليا في كل حيوان، الوجه والرأس، نشأت من غيرها حسناً، ولا يساويها في الحسن ما كان من الأعضاء في الوسط وفي جهة تحت. ثم إن الأدنى، في الحيوان الكلي، في الوسط وفي جهة تحت، أمّا في جهة فوق فالسمه مع أربابها؛ هذا وإن مُعظم العالم إنسا هو من الأرباب/ والسمه كلها بشكلها الكروي، أمّا الأرض فهي من الكل بمثابة المركز وهي من الكواكب بمنزلة كوكب ما فيها. قد يدعو وجود الظلم بين الأدنى إلى الاستغراب لأننا نرى أن الأدنى أشرف ما في العالم الكلي، زاعمين أن ليس من شيء يفوقه عقلاً وحكمة. فالواقع هو أن الأدنى قائم بين عالم الأرباب وعالم الحيوان، وهو يميل إلى الطرفين معاً، فمن الأدنى من يشبهون بالطرف الأول، ومنهم من يشبهون بالطرف الآخر، ومنهم من يسعون بين بين وهم الأكثر عددًا. أمّا الذين تفتى فيهم للفساد بحيث أنهم أصبوا في جوار الحيوان العديم العقل وفي جوار الوحش، فإنهم يجزون الذين هم في الوسط ويعتقون بهم وقد يكون أهل الوسط يزيدونهم فضلاً، ومع ذلك فإنهم يتفادون لهم بالزعم من أن هؤلاء الأرباب دونهم شأنًا، وذلك من حيث أنهم هم أيضًا أدنياء وليسوا صالحين كما أنهم لم يتأهبوا لذة الإنفعال. / إذا بدا لله لو قام صبيان مُزنت بالرياضة أجسادهم وكانت نفوسهم، لعدم ترويضها، دون أجسادهم قوة ومتانة، فصاروا صبيانًا غير مروضين لا في أجسادهم ولا في نفوسهم وصرعهم ثم سلبهم أعضائهم وجزعهم من ثيابهم اللئيمة، فهل من شيء غير/ الضحك آنذاك؟ ألا كيف لا يحق لمصاحب القانون أن يسمح بأن يُعاني هؤلاء تلك المعاملة عقابًا على مُسئلتهم واسترخائهم إذ إنهم ظلوا على ساحات التمرن ولكنهم استسلموا إلى الكسل وإلى الحياة اللئيمة الرخيّة فما بهم إلا يبرون أنفسهم قد أصبوا حملًا مُسمّنًا هانت على الذئاب لرسة/؟ أمّا الذين أنوا تلك المعاملة فإن أدنى عقاب لهم أنهم تحولوا إلى ذئاب وسأوا حالًا في أدبيتهم؛ ثم إنهم واصلوا إلى ما هو نازل بأمتلهم لا محالة؛ فلي يكون الموت خاتمة لهم وقد أمرا بالسيئات هنا، بل إنهم على أمتلهم التي سبقت يترتب مصير دائم يترصه العقل وتفضيه الطبيعة، فالشّر لأمله والخير لذويه. ولكن ما أبعدنا مع كل ذلك عن ميادين الرياضة/ حيث الألعاب الصبيانية. فالواجب أن ننصّر هؤلاء الصبيان وقد كبروا وبغوا، في كلا الطرفين، على جبهتهم، فيستلثون ويسلمون، ونأموك بحسن الشجاعة حينذاك، ولا حزن ما تشاهده من الذي يروض للمصارعة؛ فالواقع الآن هو أنك تجد قريبًا لا سلاح لديه، أمّا المُجهزون بالأسلحة فهم الغالبون. / ولا يجب هنا على الله أن يقاتل هو من الأهرال؛ فإنّ سعة المعارك تضيي بوجود الشجاعة لذوي الشجاعة لا للري العبادة؛ كما إنّه لا يجني ثمار الأرض من كان مُصبرًا إلى العبادة بل إلى تَقَدُّ الأرض، ولا يكون صحيح البدن

من لا يهتم بصحته . ويجب أيضاً ألا تمتنع من توافر ثمار الأرض للأردية إذا انفردوا هم
 ١٠ بالحرارة أو كانت حرارتهم أشد إقناشاً . ويمدُّ فائده لشمري من المستخر/ أن يصرف الناس في سائر
 براسي حياتهم بحسب ما يروقهم هم، حتى ولو كان هذا التصرف بحيث لا يحظى برضى
 الأرباب، ثم لا يتوقعون من الأرباب إلا التجاة، ولو كانوا لا يعلمون قط بما يشير إليهم به
 ١٥ الأرباب من سبل التجاة. / فإن الموت خير لنا من الحياة وهي على وضع لا قرضى به بمنز
 العالم الكلبي. وإذا وقعت المماكسات بعد ذلك، وبقيت آمين سالمين بالترحم منا نحن عليه من
 جهل وشر، لكان في ذلك إهمال من العناية في ما من شأنها أن تهتم به، إذ إنها بذلك تنج
 ٢٠ السوء للأدنية. / فإن الأردية يعبحون أصحاب الأمر والتهي يتخاذل من يتقادون لهم.
 والصواب هو هذا، لا ما هو على خلافه.

9 ذلك لأنه يجب في العناية ألا تكون بحيث تُصيرنا بمنزلة العدم؛ وإذا كانت لعناية هي
 الأشياء كلها، وكانت موجودة هي وحدها، فليس شيء قط وجود؛ وبأي شيء تكون عناية؟
 فإِنَّه لا وجود حينذاك إلا للعالم الزباني. والواقع أن هذا العالم الزباني موجود؛ وهو يقبل على
 ١٠ ما يختلف عنه لا يعدمه بل يكون من ذلك الأمر الآخر الذي يقابله، كالإنسان مثلاً، / العناية
 التي تكفل له أن يكون حقاً إنساناً، وهذا يعني أن ذلك الإنسان يتخذ حياته بقوانين العناية أي أنه
 يعمل بما تدله عليه قوانينها. فهذه القوانين تدل على أن للذين أنوا بالصلاحات حياة صالحة فهي
 لهم في الدنيا وهي لهم في الآخرة؛ وللأشرار عكس ذلك، أما الآدماء بأن للذين أنوا بالسيئات
 ١٥ فإِنَّهم يتألون/ نجاةهم من غيرهم في حين أَنهم يَهملون أنفسهم فذلك توجيه بطلب لا يجوز.
 كما أنه ليس على الأرباب أن يَهملوا حياتهم الخاصة ويُسرفوا على أمور هؤلاء الأشرار أمراً
 أمراً، ولا على رجل الصلاح الذي يشغ ب حياة أخرى تفوق فضلاً حياة السيادة في الناس أن
 ٢٠ يكون صاحب الأمر فيهم؛ فإِنَّهم هم أنفسهم/ لم يهتموا قط بأن يكون للناس ساسة ناضلون،
 كما أَنهم لا هم لهم بأن تكون عليهم رئاسة، بل أَنهم يحسدون من كانوا مفطورين في ذواتهم
 على الصلاح؛ على أَنهم لو كانوا قد نُصروا هؤلاء الأفاضل ساسة على الناس لكان عدد أهل
 الفصل قد زاد فيهم. فإن لم يكن الإنسان هو الحيوان الأفضل إذًا، وإن يكن قائماً في درجة
 ٢٥ الوسط التي/ اختارها، فإنَّ العناية تُقبل عليه آنذاك وفي المكان الذي يحل فيه ولا تدعه يهلك،
 بل أن يُشَدَّ به دائماً إلى العلويات بطرق شتى يعتمد إليها العالم الزباني ليكفل للفضيلة سيادتها
 على كل شيء، فالجنس البشري لا يفقد حيثن كونه ناطقاً، بل إنَّ له نصيبه، وإن لم يكن حتى
 ٣٥ الذروة، / من الحكمة والزوج وإتقان الفن والعمل، على الأقل من ذلك المعدل الذي تقوم عليه
 علاقات كل من الناس مع الآخرين - فيمتدنون بالذي ظلم إنما ظلم عن حق لأنه أهل لذلك -

بعيث أن الإنسان مخلوق تم له من الحُسن بقدر ما يُمكن أن يتم له منه، وأنَّ له في شبكة العالم
 ٢٠ الكليّ الحصة العظمى بين حصص الحيوانات كلّها المُستردة على وجه الأرض. لهذا وإنَّه ليس
 من أحد صاحب ذوق وحكمة ليرى عيباً وجود الحيوانات الأخرى التي تأتي بعد الإنسان والتي
 تُشكّل للأرض زينة. فإنَّه جدير بأن يسخر منه ذلك الذي يبرز ذمّه بأن تلك الحشرات تُلدغ
 آدميين كأنَّه من الواجب فيهم أن يقضوا حياتهم نياماً. لا بل إنَّ وجودها أمر لا بدّ منه، فبعضها
 ٢٥ يلدو نفعه واضحا بذاته، / وبعضها يكون نفعه خفياً فيكشف الأزمن عن الكثير منه؛ وليس منها ما
 يكون وجوده عيباً حتى بالنسبة إلى الإنسان. أمّا أن نذمّها لأنّها، في معظمها، حيوانات برّية،
 فهذه تُعمرى مسخرة ما دام الإنسان نفسه يُصبح وحشاً برّياً؛ فإن لم تكن واثقة من الإنسان بل
 ١٠ تلقف منه على حذر وتُدفع عنها شرّه، فإين للثّراة في الأمر؟

١١ ولكن إذا كان الإنسان مقسوراً على الشرّ، وهو في الشرّ من غير إرادة منه، فليس
 المظالمون مسؤولين عن ظلمهم ولا يلقى المظلّمون أجراً على ما يتماسونه كأنهم يتماسونه من تلقاء
 ذواتهم. وإذا كانت التخصّية هي التي اقتضت إذا أن يُصبح الناس أردية - سواء كانوا بواسطة
 الحركة الكليّة أو بواسطة الأصل الأوّل وهو يتمدّ منه ما يليه كيانه - فإنّ الأوضاع كلّها، ما
 ٥ دامت كذلك، إنما تجري بمحكم الطّبيعة. / ثمّ إذا كان العقل نفسه هو الصّانع فما بال الظلم لا
 يكون منه هو أيضاً؟ أجل إنَّ الإنسان مسير لأنّ الذنب يتمّ جبراً؛ غير أنّ لهذا لا يُعطى كون
 الإنسان فاعلاً هو ذاته من ذاته، ولا هو الذي يفعل فعله كان بذلك هو المذنب؛ وإلّا لَمَّا اذنب
 ١٠ فطّر لم يكن هو ذاته / صاحب الفعل. أمّا الضرورة فإنّها لا تأتي من الخارج، بل إنّها موجودة
 لأنّ النظام الكليّ يقتضي وجود الذنب. وليست الحركة الكليّة أيضاً، على وضع يحول بين كلّ
 شيء وبين أن يفعل بناءً؛ فلو كان كلّ شيء مُحدّثاً من الخارج، لكان لا يتمّ إلّا بحسب ما أَراده
 صانعه؛ ومن ثمّ لن يأتين النّفس، حتى النّفساء منهم، بمُخالفة فطّر للأمر، ما دامت هذه
 ١٥ الأمور من صنّيع الأرباب. والواقع أنّ تلك المُخالفة تُحدث، وهي من الأدْمِين. / فإذا ما وضع
 الأصل لزوم التّابع لا محالة، على أن تؤخذ ممّا، للوصول إلى النتيجة، كلّ الأمور التي تكون
 أصولاً؛ والأدْمِيون أيضاً هم أصول. فإنّ أقلّ ما يُقال فيهم هو أنّهم يُقلّون على الخير والحُسن
 بغيرتهم الخاصّة، وهذا بالذات عمل أصل يُندفع إلى غرضه من تلقاء ذاته.

١١ هل يكون الجزئيّ فيما هو عليه بضرورة الطّبيعة وتوالي حللها فيتمّ له بذلك من الحُسن
 ما يرسد له يتلقاه؟ كلّاً بل إنّ للعقل هو الذي يفعل كلّ ذلك، وهو مُطلق السّيادة يصنّع ما
 يشاء، فيحدث هو ذاته ما تدّعي شرّاً لأنّه لا يريد أن يكون كلّ شيء خيراً كما هو الأمر من رجل

- الفَنّ الذي، إذا كان يرسم حيواناً، لا يجعل كل شيء عيوناً في هذا الحيوان؛ كذلك أيضاً لم يصنع العقل الأشياء كلها أرواباً، بل إنّه أخرج من صنعه أرواباً وجثّاً على أنهم من المقام الثاني في الوجود؛ وتَدميّن وحيوانات من يعلّمهم، وما كان ذلك منه بدافع الحسد، بل بدافع حكمة تُنطوي على عالم وروحاني مُختلف الأجناس. أمّا نحن فموقنون من هذه الأمور كلها موفّق من لا خيرة عندهم بفنّ الرّسم، يعبّون على الرّسام عدم اتّسار الألوان/ الزّلمية في كلّ ناحية من لوحته في حين أنّه جعل لكلّ من تلك اللّواحي اللّون الملائم لها؛ ثمّ إنّ اللّمد لا يتساوى المواطنون فيها حتّى ولو كانت قائمة على نُظم لا عيب فيها؛ وإلا لأصبح من العيب في الماساة المسرحيّة ألا يكون للجميع فيها أبطالاً، فلا مملوك صعلوك ولا فاحش بذية؛ مع أنّ الرّزق فيها يزول إذا جُردت، من هذه الأدوار الدّنيّة/ التي تُخرج بها وافية الشّروط مُكتملة.

- ١٢ إذا كان العقل إذاً، بعد اتّلافه مع الهويلى، هو الذي أحدث تلك الأشياء وهو آنذاك بحيث أنّه في ما كان عليه، أصني ليس مُتجانس الأجزاء، إذ أنّه كذلك خرّج ممّا هو قبله، فإنّك لن تجد عالماً يفوق حسّاً هذا العالم اللّذي تولّد من حيث أنّه كذلك تولّد. فليس من شأن العقل أن يكون كلّاً من مُتجانسات ومُتفاوتات وهو وجه لو قام عليه لكان عيباً فيه؛/ إذ إنّهُ هو الأشياء كلّها والأجزاء فيه كلّ على حياله مُختلفة في أوضاعها. فإذا ساق إلى العالم أموراً أخرى من أصل غريب عنه - ولنفترضها نفوساً - وحاول أن يوفّق بين خلقه وبين الكثير منها فأكرهها على ما يخالف طباعها وعلى أن تتحدّث من مقامها، فليكون على صواب في ما فعل؟ بل الوجه في القول هو أنّ النفوس من العقل كالأجزاء،/ فإنّ جملتها تُسجّم مع الكلّ لم يحطّ من شأنها بل عيّن لها النّاحية الملائمة بها وفقاً لما كانت أملاً له.

- ١٣ ثمّ إنّهُ يجب ألاّ يرد قول اللّذين يذهبون إلى أنّ العقل لا يقصر نظره، في كلّ آونة، على الحاضر بل يُشمل به التّراحل السّابقة وما هو في مُستقبل الزّمان. فإنّه إلى ذلك يستند ليرتّب الأجزاء بالحقّ ويبدّل الأحوال، جاعلاً من سادة الأطوار السّابقة عبيداً إذا كانوا آنذاك سادة/ أشراراً (فضلاً على أنّ لهم في الوضعية هذا متضمة)، ومعولاً من أسألوها في استخدام أسوأهم إلى فقراء لا يجدون الكفاف، مع أنّه ليس في الفقر خير حتّى على الصّالحين. ثمّ إنّ الذين قتلوا بالظلم يمتنون هم أيضاً بدورهم، والقَتْل عند ذلك ظلم من القاتل ولكِنَّه عدل في حقّ المقتول وهكذا فإنّ من كان من شأنه أن يُصاب بشيء يساق حسّاً إلى حيث يقتضي/ بمن أعدّ ليُجري عليه ما ينبغي أن يُصاب به. فلا يُصبح الرّجل عبداً بِحُكم ظروف تصادفت، كما إنّهُ ليس من اتّفاق القرائن أن يضرر في الحرب وإنّ يمتاني في جسده أمر الأفي، بل لأنّه، فيما مضى، سبق وأتى

هو بما ينزل به الآن. فمن يَظن أنه يُعذب امرأة فيقتله ولده، ومن يقتصب امرأة يُصبح امرأة
 ١٥ حتى يُقتصب بدونه. / ومن ثم ما لا مرد له وهو القضاء الذي عرّفناه بكشف رباني؛ نظام
 العالم الكلي هو القضاء حقًا والحق بالذات والحكمة العجيبة. وإن كنا نشاهد ما نشاهده في
 العالم، وجب علينا أن نشيّن ذلك النظام النظم الممتد إلى الأشياء كلها وكيف أنه بحيث يمتد
 ٢٠ إلى كل شيء مهما كان صغيرًا حقيرًا. / إنه للقرن العجيب الممتد ليس في عالم الزبانيات فقط،
 بل في عالم تلك الأشياء التي نَظن أيضًا أن العناية تنظر إليها بشيء من الاحترار. ثم إنه ما أعظمه
 من فن يأتي بالمعجزات على اختلاف وجوهها تجده في عالم الحيوان مهما يكن جنسه ويشمل
 بتقوده عالم النبات بما فيه حيث للبهية المتنظر بجماله وألوانه والشمع الأزدهار بأزهاره واللين
 ٢٥ المشوق والمتنوع الأكروان. / هذا مع العلم أن كل ذلك ليس من صانع يعمل دفعة واحدة ثم
 يكتف من العمل، بل إنه وليد صنع يجدد دائمًا ما دامت العلويات تتحرك ولا تبقى على وضع
 واحد في ما يقابلها من هذا العالم. فلا يتغير عن طريق الاتفاق ما يتغير ويظهر بالهيات
 المختلفة، إنما تتم هذه التبدلات وفقًا لمقاييس الحسن ولما يليق بالذرة الزبانية أن تفعل
 أفعالها. والأمر الزباني لا يفعل فعله إلا وفقًا لما نُظر عليه؛ وهو مَقْطُور على أن يكون
 ٣٠ مُسَجَّمًا مع ما هو عليه في / حقيقته؛ ثم إن حقيقته هي التي تجعله مصحوبًا دائمًا بالحسن
 والحق في أعماله. وإن لم يكن الحسن والحق في عالم الملكوت، فإين عسى أن يكون؟

١٤ [] إن النظام الكوني إذا قائم وفقًا لما يقتضيه الزوج بحيث إنه بدون تفكير، وهو أيضًا
 بحيث أننا لو استطعنا أن نمدد إلى التفكير لأخلفنا العجب من أن التفكير ليس يجد نوعًا آخر من
 الصنيع. لهذا علوة على أن ذلك النظام، حتى في الحقائق الجزئية، ما دامت أن نزال تحدث،
 ٥ إنما يدرك وهو بحيث أنه شيء أقرب إلى الزوج منه إلى نظام يتم عن طريق التفكير. / أما فيما
 يختص بالأجناس جنسًا جنسًا، فليس من الصواب أن نمسك على العقل الصانع كونها حادثة
 ضمن الضرورة في قلب شمس. وإذا فعلنا، فذلك لاعتقادنا بأنه ينبغي للجزئي الحادث أن
 يكون على يثل ما تكون عليه الأمور غير الحادثة، (أعني من عالم الزواجات الأمور القديمة
 ومن عالم المحسوسات ما ظل بآلية هو). وهذا يقتضي خطأ لوفر من الخير يُراد على ما هو
 ١٠ حاضر. / ويسمي أننا نرى أن الأصل المثالي الذي قسم لكل جزئي ليس كافيًا، كان نقول مثلاً أنه
 ليس لهذا الحيوان قرون. فلا مجال حيثل إلى القول بأنه يستحيل على العقل ألا يتناول الأشياء
 كلها، وأنه يجب مع ذلك في الأصغر أن يكون في الأكبر وفي الأجزاء أن تكون في الكل ومن
 المحال أن تتعدو مساوية له، وإلا لما كانت هي الأجزاء. ذلك لأن الكل هو الأشياء كلها في
 ١٥ العالم الأعلى، إنما هنا فليس كل / جزئي الأشياء كلها. وما هو ذا الإنسان؛ فإن الإنسان الجزئي

وليس الإنسان للكلّي من حيث كونه جزءاً. ولكن إذا وجدت أجزائه وكان فيها شيء آخر ليس جزءاً، فبذلك الشيء الآخر يكون عالمنا كلاً. لهذا وإن ما وجد على نحو وجود الجزئيات، لا يفترض أن ينتهي من الكمال إلى ذروته، ولأبطل كونه جزءاً. / ولا يعني ذلك أن الجزء إذا ازدهى وعلا شأنه ولّد عند الكل حسداً وأشياء؛ فإن الجزء إذا ازداد وعلا شأنه زاد الكل حسداً وبهاء. لا بل إن الأجزاء لا يتم لها أن تصبح كذلك إلا بأن تشبه بالكل وأن تكون بحيث كأنها يُتاح لها أن تُرفع إلى تلك المرتبة وأن تُروا من النظام ذلك المحلّ. فيشع شيء من الإنسان حينذاك في حدود المكان الذي يقيم فيه الإنسان، مثلما هو الأمر من الكواكب في السماء الزبانية. / ولعمري فإنّ مشاهدتنا من هنا تتيقن، وكأنها مشاهدة تمثال عظيم رائع (سواء أكان بنفس أم كان من صنع ربّ الثّلب والجبروت) انشأت الكواكب ساطعة، فمنها على وجهه ومنها على صدره، وحيث ما من شأنه في ذلك التمثال أن يليق موقفاً لكركب شير.

كذلك هو الأمر إذا من الجزئيات إذا ما نظرنا إلى كلّ منها في حدّ ذاته؛ وإن أوتينا بعضها ببعض، ما دامت قد تولّدت وهي لن تزال تتولد، إنّما يتطوي على اعتراضات وضعوبات. ذلك أن بعض المحيررات يفترض بعض الآخر، والثّاس في عداء بعضهم مع بعض والحرب دائمة/ زحاما على الدوام فلا وضع لأزولها ولا مُدنة فيها. وناميك بالسؤال فيما إذا كان العقل هو الذي جعل الأمور على هذه الحال، وفيما إذا كانت على حسن الحال وهي كذلك. فإنّه في مقابل هذه الأقوال، لا يجدي الكلام الذي سبق ذكره من أن حسن الحال موفر على قدر المستطاع، وأن الهوى هو السبب في كيان الأمور على هذا الوضع الدّني. كما أنّه لا نضع في القول أيضاً بأنّ الشر لا يمكن أن يزول ما دام ليس من هذا للأمور أن تبقى كذلك، وهي في حسن الحال ما دامت كذلك. لهذا علالة على أن الهوى إذا أقبلت لا تكون صاحبة الأمر والثّهي، بل إنّها تأتي بها ليصبح الوضع مما هو عليه، بل الكلام الأصح هو أنّها بسبب العقل كذلك. ومن ثمّ فإنّ الأصل هو العقل، والعقل هو الأشياء كلّها، فتكون المُحدثات وفقاً لما يمتنضيه هو وكذلك تنشأ وتتزوج على وجه الإطلاق. وبعد، فما هو إذا؟ معنى الحتمية في تلك الحرب التي لا هوادة فيها في عالم الحيوان وبين الأدبيين؟ أما ضرورة افتراس بعض الحيوانات لبعضها الآخر، فإنّما هو تبادل قائم بين أحياء ليس في استطاعتها، ولو لم ينحرف أحد، أن تدوم وتبقى. فإن وجب عليها، إذا أدركها أجلاً، أن تنصرف بحيث يكون نفع منها يُشترى، فلماذا ينبغي أن يُستجيب ذلك في حقها؟ نعم، لماذا هذا الاستباح، ما دام وقوعها فريسة تتحوّل فيها إلى طليعة أخرى؟ فكذلك هو الأمر في المُمثل على المسرح، إذا قيل خير زيه وعاد فدخل إلى المسرح بعد اتخاذه مظهرًا آخر؛ وإن لم يمض حقاً.

٢٥ والموت تبدل في الجسد إنَّما، على نحو ما يتم لرجل القن في مثلنا، أو إنَّه مع معصهم خلج / الجسد مثلما يتأق للمثل إذا خرج من المسرح نهائيا على أنه من شأنه أن يعود بعد ذلك لتمثيل دور آخر. فإين الموقل في مثل هذا التبدل الذي يتم على الحيوانات بعضها بين بعض، وهو لعمري خير لها من احترامها الوجود أصلا؟ فإن في الحرمان من الحياة عند الأزل استحالة

٣٠ تأمينها عند الآخر. / يذ أن في العالم الكلي حياة حقاً، وهي كثيرة الوجود، تكفل للأشياء كلها حياة مختلفة الأنواع، وهي لن تزال تصنع وتخرج للعالم حافلة بالحياة مزدهية بالمحسن والروفق. أمّا فيما يختص بالآدميين، وهم صانعون إلى الموت لا محالة، فإن بعضهم يُشهر الأسلحة على بعضهم الآخر ويقتاتلون بصقوف مترامدة مُتظمة كأنهم نازلون للمبارزة على

٣٥ رقصه السيف والمجن. / وهذا يدل على أن أمور الإنسان الجذبة كلها إنما هي أمور صيانية، كما أنه يُبنيها إلى أنه ليس في الموت هول قط، وإلى أن الموت في الحروب والتعارك إنما هو سلب شيء قليل من النمر الذي يقضى في سنّ الكبر، فيكون استعجالاً في الانصراف بعقبه استعجال في العودة. أمّا إذا جرّدوا من أموالهم في حياتهم، فإنهم يعلمون حيثي أنهم لم

٤٠ يكونوا ليملكوا شيئاً قبل ذلك، مع العلم أن الذين غصبهم تلك الأموال أخرى أيضاً بأن يُشغّر منهم إذا غصبهم ما أصبح لديهم قوم آخرون؛ وفيما لو لم يسلب منهم، فاحتفاظهم به شر أيضاً من اختصاصه. كما يجري الأمر على الراح للمسرح كذلك يجب أن ننظر إلى الإغتيال

٤٥ والموت على اختلاف وجوهه كلها وإلى فتح البلدان وغزوها؛ فكل هذا تغيّر في المشاهد وتغيّر في الأزيه وريه في الترح والتجيب. ذلك لأن الذي يملو في واقع حياتنا ليست النفس الباطنة بل الإنسان في ظواهره وهو غلّ. فهو الذي يتوح ويتشكي ويمثل الأدوار كلها على هذا

٥٠ المسرح المقص إلى الأوض جميعها بعد أن جعل الآدميون كل مكان مسرحاً. / تلك هي أعمال الإنسان الذي لم يتو من الحياة إلا إلى دنايلها وظواهرها فيجعل أنه في لهي صياني ما دام مُستسلماً إلى مكانه ولو كان مكانه ما يؤغه. فإن المُقابلة بالجد لا تجب إلا مع الجانب

٥٥ الفاضل من الإنسان أثناء انصرافه إلى الأعمال للجذبة، أمّا ما سوى ذلك في الإنسان إنما هو ألمعية، والألمعية تؤخذ بالجد عند الذين لا يعرفون ما هو انجد؛ وعند الذين هم أنفسهم الأعيب. فإذا شاركهم أحد في أعيبهم وأصيب بما وصفنا، فلنيلم أنه واقع بين صبيان في لهو وقد خلج عنه ما كان ألمعية منه. فإن سقراط إذا لها، إنما تلهو الظواهر من سقراط. ثم يجب أن

٦٠ نذكر أيضاً ما يلي: وهو أنه لا ينبغي أن نجعل للبكة والشككي / دليلاً على فاجع صاب. فإن الصبيان أيضاً يكونون ويتشكون ولا مُصاب.

١٦] لكن إذا كانت هذه الأقوال صحيحة، فإين الرداءة بعد ذلك؟ بل إين الظلم؟ والذنب

أين هو؟ وما دامت الأشياء كلها في حُسن الحال، فأين المجال لمن يُعابِل بِالْعَظَمِ وَيَرْكَب
 الذُّنُوب؟ بل كيف تجِدُ الأَشْيَاءَ فِي الأَرْضِ مَا دَلِمَ لَيْسَ مِنْ يَأْتِي بِتَقْلَمٍ أَوْ يَرْكَبُ ذَنْبًا؟ كَيْفَ
 ٥ نَحْكُمُ فِي الأُمُورِ بِأَنَّ مِنْهَا مَا يُوَافِقُ الطَّيِّعَ/ وَمِنْهَا مَا يُنَاقِيهِ مَا دَامَتِ المُحَدَّثَاتُ كُلُّهَا وَفَقًا لِمَا
 تَنْقَضِيهِ الطَّيِّعَةُ؟ أَيْنَ التَّجْدِيفُ، مَهْمَا كَانَ نَوْعُهُ، عَلَى الْعَالَمِ الإِلَهِيِّ، إِذَا كَانَ هَذَا الْعَالَمُ عَلَى
 سَحَرٍ مَا وَصَفْنَاهُ فَكُنَّا شَاعِرًا نَقْطُمُ مَسَاءةَ جَمَلٍ قِيَمًا مِنْ كَانَ دَوْرُهُ لِمُتَرَجِّعَةٍ بِالشَّيْئَةِ إِلَى مُؤَلَّفِ
 ١٠ الْمَسَاءَةِ نَفْسِهِ. فَلْتَمُدَّ إِذَا إِلَى يَدِهِ/ مَا نَحْنُ فِيهِ وَالتَّوَضُّعُ مَا هُوَ الْعَقْلُ وَكَيْفَ يَلِيْقُ بِهِ أَنْ يَكُونَ فِي
 مَا هُوَ عَلَيْهِ. - أَلَا فَحَرَيَّ بِنَا لِبَحْثٍ فِي الأَمْرِ، لَرُبَّمَا كُنَّا مِنَ الْمُشْتَدِّينَ حَقًّا - أَقُولُ: إِنَّ هَذَا
 الْعَقْلَ إِذَا لَيْسَ رُوحًا خَالصًا وَلَيْسَ الرُّوحُ فِي حَدِّ ذَاتِهِ. ثُمَّ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ النَّفْسِ الطَّاهِرَةِ وَلَوْ
 ١٥ كَانَ مُرْتَبَطًا بِهَا، بَلْ كَانَتْ إِشْمَاعٌ يَتِمُّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ، طَرَفُ الرُّوحِ وَطَرَفُ/ النَّفْسِ، مَا دَامَتِ
 النَّفْسُ فِي الرُّوْضِ الَّذِي يَسْتَلْزِمُهُ الرُّوحُ. فَإِنَّ الرُّوحَ وَالنَّفْسَ مَعًا يَرْتَدُّانَ ذَلِكَ الْعَقْلَ عَلَى آلِهِ حَيَاةً
 تَنْطَوِي عَلَى سِرِّ تَنْبِيهِ مِنْهُ سَاكِنَةٌ مُطْمَئِنَّةٌ، وَكُلُّ حَيَاةٍ إِذَا هِيَ قِيَامٌ بِعَمَلٍ، حَتَّى وَلَوْ خَسِرَ شَأْنُهَا
 وَلَكِنَّهُ لَيْسَ عَمَلًا كَالَّذِي تَقُومُ بِهِ النَّفْسُ، بَلْ إِنَّ قِيَامَ الْحَيَاةِ بِعَمَلِهَا، وَإِنْ لَمْ يَصْبَحْ بِإِدْرَاكِ، إِذَا هُوَ
 ٢٠ حَرَكَةٌ مَا وَلَا يَتَّبِعُ إِتْقَانًا. فَأَقُلْ مَا يُمْكِنُ فِي الأَمْرِ هُنَا هُوَ أَنَّ مَا لَيْسَ فِيهِ إِدْرَاكٌ/ وَلَهُ حَقٌّ مَا مِنْ
 الْحَيَاةِ، مَهْمَا كَانَ نَوْعُهُ، يُسَبِّحُ فِي الْعَقْلِ عَلَى الْغُفُورِ، لَعْنِي أَنَّهُ يُهْبِطُ بِصُورَةٍ تَعْتَرِهِ. وَلَا غُرُوبَ،
 مَا دَامَ لِعَمَلِ الْحَيَاةِ طَاقَةٌ عَلَى أَنْ يَحْتَرِ بِالصُّورَةِ، وَمَا دَامَتِ الْحَيَاةُ، إِذَا تَحَرَّكَتْ، تَتَحَرَّكُ بِحَيْثُ
 تُلَاقِيهَا الصُّورَةُ. إِنَّ عَمَلَ الْحَيَاةِ هُوَ عَمَلٌ فَنِي إِذَا، مِثْلَمَا يَتِمُّ لِمَنْ يَتَحَرَّكُ رَاقِصًا؛ فَإِنَّ الرَّاكِصَ
 ٢٥ يُشَبِّهُ الْحَيَاةَ الَّتِي تُبَسِّطُ لِحُكْمِهَا بَنِي،/ وَإِذَا حَرَكَةُ الْفَرْقِ سَيَّرَهُ بِحَيْثُ تَكُونُ الْحَيَاةُ نَفْسُهَا عَلَى نَحْوِ
 مَا هُوَ عَلَيْهِ بِوَجْهِ مَا. هَذَا وَيُخَفِّذُ قَوْلَنَا دَلَالَةً عَلَى كَيْفَ يَجِبُ أَنْ تُصَوِّرَ الْحَيَاةَ مَهْمَا كَانَ
 نَوْعُهَا، فَإِنَّ الْعَقْلَ إِذَا مِنَ الرُّوحِ الْوَاحِدِ وَمِنْ الْحَيَاةِ الْوَاحِدَةِ، وَكُلًّا هُمَا كَامِلٌ فِي كِيَانِهِ، إِلَّا
 ٣٠ آلَهُ، وَهُوَ عَقْلٌ، لَيْسَ حَيَاةً ذَاتَ وَاحِدَةٍ أَوْ رُوحًا مَاذَا وَاحِدَةٍ/ وَلَيْسَ أَيْضًا كَامِلَ الْبَيِّنَانِ مِنْ كُلِّ
 وَجْهِ. فَإِذَا أَمَدُّ الأَشْيَاءَ الَّتِي يَمُدُّهَا، لَمْ يَمُدُّهَا بِدَلَالَةِ كُلِّهَا كَمَا إِنَّهُ لَا يَمُدُّ بِهَذَا الدَّلَاتِ عَلَى آلِهِ كُلِّ
 ٣٥ شَيْءٍ. وَلَكِنَّهُ، مَا دَامَ يَجْعَلُ الأَجْزَاءَ يُقَابِلُ بَعْضُهَا بِبَعْضِهَا الأُخْرَى، وَيُخْرِجُهَا نَاقِصَةً، فَإِنَّهُ بِذَلِكَ/
 مَا تَقُومُ عَلَيْهِ وَمَا مِنْهُ تَتَرَدَّدُ الْغُرُوبُ وَالْمُتَعَارَكُ، فَهُوَ كَذَلِكَ، كُلُّ ذُو وَاحِدَةٍ إِذَا لَيْسَ وَاحِدًا عَلَى
 وَجْهِ الإِطْلَاقِ. ذَلِكَ لِأَنَّهُ، عَلَى كَوْنِهِ فِي تَنَافُرٍ مَعَ ذَاتِهِ بِسَبَبِ أَجْزَائِهِ، فَإِنَّهُ وَاحِدٌ، مُتَأَلِّفٌ بِبَعْضِهِ
 مَعَ بَعْضٍ عَلَى نَحْوِ مَا يَتِمُّ فِي مَوْضِعٍ مَسَاءَةٍ إِذَا حَصَلَ؛ فَإِنَّ مَوْضِعَ الْمَسَاءَةِ وَاحِدٌ وَلَوْ كَثُرَتْ
 فِيهِ وَجُوهُ التَّنَافُرِ. هَذَا مَعَ الْوَلُومِ أَنَّ الْمَسَاءَةَ تُسَوِّقُ مَوَاقِفَ التَّنَافُرِ إِلَى حَيْثُ تُصْبِحُ فِي رُفْعِ الرَّحْدَةِ
 ٤٠ الْمُسْتَقْفَةِ الْمَنَاصِرَ/ فِي حَيْثُ أَنَّ الْمَوْضِعَ/ أَنَّكَ تَقْضِي الْمُنْتَافِرَاتِ بِشَيْءٍ مِنَ التَّنَافُرِ أَتَنَاهُ
 تَطَوَّرَهَا كُلَّهُ. أَمَّا الْمُتَنَافِرُ الْقَائِمُ بَيْنَ الأَجْزَاءِ الْمُتَفَصِّلَةِ فِي الْعَالَمِ، فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ أَصْلٍ وَاحِدٍ،
 وَهُوَ الْعَقْلُ. وَمَنْ ثُمَّ فَإِنَّ الأَجْدَرُ بِنَا أَنْ نَنْشِئَ مَا نَحْنُ فِيهِ بِالتَّنَاسُقِ الَّذِي يَجْمَعُ بَيْنَ الْمُتَنَافِرَاتِ

ذاتها وتُستعمل عن سبب وجود تلك المُتعارفات في «الشيء البشري». وتقالبتنا هنا نَسَبُ الألفان التي تجعل الصوت الضخم والصوت الحاد يتألفان في إيقاع واحد. وما دامت تلك النسب أسس التألف في الأنعام، فإنني أعني بهذا «الإيقاع الواحد» إيقاعاً معيهاً هو أسُّ تناسبي آخر راد وأنشع حتى أصبحت الأسس الأولى من اللحانة القرعية وأجزائه. وإذا صَحَّ ذلك، فإننا نشاهد

١٠ في العالم الكُلِّي أيضاً المُتقابلات، مثل الأبيض/ والأسود، والحار/ والبارد، والطائر/ وغير الطائر، ذي القوائم/ وما لا قوائم له؛ التامق/ وغير التامق، وهي جميعاً أجزاء الجسم الواحد، أي الحيوان الكُلِّي. والحيوان الكُلِّي مُنسجم بمفهومه مع بعضه على كون أجزائه مُتعارفات بعضها مع بعض غالب الأحيان، وهو مع ذلك وفي جملة ومفهومها لما يقتضيه العقل. ومن ثم فلا بدّ لذلك

١١ العقل الواحد من أن يكون عقلاً توحّداً من تناسق المُتقابلات فيه، بمعنى أن هذا الشرع من التقابل بينها هو الذي يكفل للعقل بِنْيته بل أيضاً حقيقته إذا جاز لنا القول. فلولا ما يكن ذا كثرة لما كان كلاً ولما كان عقلاً. وما دام عقلاً، فإنّه مع ذاته مخالفاً لذاته؛ والمخالفة إذا كانت على أشدها أصبحت تضاداً. ومن ثمّ فإنّ لم يكن من المُتخالفات بدّاً، وإن كان العقل هو الذي

١٢ يوجدنا، فلا يروى إن أحدث المُتخالف واحده على أشده، لا على الضعف/ منا من شأن المُتخالف أن يكون عليه. وإذا انتهى العقل كذلك بالمُتخالف إلى أرقامه أحدث المُتقابلات لا محالة وهو عقل كامل بقدر ما إنّه يجعل ذاته قائماً ليس على المُتخالفات فقط بل على المُتقابلات المُتخالفات أيضاً.

١٧ وما دام العقل بحيث أنّه كذلك يَعمل بوجه الإحلاق، فإنّ الأفعال التي يفعلها تُزداد تنافساً بقدر ما يزداد بعضها عن بعض اعتماداً. فيكون العالم الحسّي دون عقله وحده، ومن ثمّ فهو أشدّ كثرة، والتنافس فيه أوفر؛ ثمّ إنّ رغبة الجزء منه في الحياة أقوى وشوقه إلى الوحدة

١٨ أزيد. / ولتكم يهلك المائتين في سعيه إلى غيره للخامس تمشوقه إذا كان هذا التمشوق شيئاً قابلاً للفساد، فضلاً على أنّ رغبة الجزء في أن يتحوّل إلى الكلّ تجعله يسحب إليه ما يستطيع أن يجره إليه. ولذلك نجد الأخيار إلى جانب الأشرار مثلما أنّ للزائقات المُتجذّبة بالفنّ الواحد مواقف

١٩ مُتناقضة؛ فنسب فيها بين/ الحسن والقيح، وقرى أنّ الوضع على حسن الحال دائماً في كلي طريقه. فليس بعد ذلك من رديء، إلّا أننا لا ننفي القول بوجود الأردية؛ إننا ننفي زعم من يزعم أنّ رداءة الأردية لا تثبت من الأردية. ولكنّ ريمّا حكم للأردية بالسماح، أو أنّ العقل

٢٠ هو الذي يقتضي في السماح لازماً أو غير لازم؛ والعقل لن يقتضي/ بالسماح للأردية. بل إنّ الأحرى بالقول هو أنّه إذا كان لرجل الخير حصّة من العالم، ولرجل الشر حصّة أيضاً وهي الكبرى، فكذلك هو الأمر أيضاً في المأساة. فالشاعر يورّث الأدوار على المتقابلين الذين بين

بديه وقد أخذهم بما هم عليه في طبائعهم. وليس هو الذي يخلق مثل الدور الأفضل ثم ما يليه
 ٢٠ ثانيا وثالثا. إنما يختصن / كل من الممثلين بالدور الذي يلائمه، فيكون بذلك قد عيّن لكل منهم
 الرتبة التي يجب أن يتخطى فيها. كذلك هو الأمر في العالم أيضا، حيث يُعيّن لكل فرد المحلّ
 الذي يليق به، للقاضل من ناحية والمزدي من ناحية أخرى. ويأتي كل منهما إذا إلى المحلّ
 الذي يلائمه، وفقا لما تقتضيه طبيعته ولما يقتضيه العقل، فيجوز المثل الذي يكون قد اختاره
 ٢٥ هو. ثم يقبل كل منهما بأقواله وأفعاله، / فهذا يجتف ويُسَيء والآخر على غير ذلك من هذا،
 وما على خلافه من ذلك. على أن الممثلين هنا، إنما كانوا قبل المأساة في ما هم عليه بطبائعهم
 عندما عرضوا أنفسهم للاشتراك في المأساة. أما في المآسي التي يضعها الإنسان، فإن الشاعر
 يوزع الأدوار، ويميز الممثلون حيثن كل بما لديه، ومن لذته يكون تمثيله، الحسن منه
 ٣٠ والقيح، / إذ أن عملهم لا ينتهي مع حفظهم لشعار الشاعر. أما في ما هو أخرى وأحق بأن
 يكون مأساة، والذي يتخلله في بعض جوانبه فقط هؤلاء الرجال الذين حصلت عندهم الفوعة
 الشعرية، فإن النفس هي التي تكون الممثلة. وإنما لتتلقى أدوار تمثيلها من الشاعر الأكبر وهو
 ٣٥ الصانع. وكما يتلقى الممثلون على المسرح أفعالهم ولزيمهم، / الضخمة منها والبالية، وكذلك
 أيضا تتلقى النفس ما تُقسم لها، وذلك من غير طريق البحث والاتفاق؛ فإنه هو أيضا بأبائها وفقا
 لما يقتضيه العقل. وإذا انسجمت النفس مع ما تُقسم لها، ثم التوافق بين الطرفين والدرجات هي
 في تصميم المأساة وفي نظام العقل الكلي. ثم تصيب وكأنها تلفظ ما لديها من الأعمال والأمور
 ٤٠ الأخرى التي من شأنها أن تخرج بها وفقا لما طُبعت عليه؛ وكأنها أثناء ذلك ترفع صوتهما
 بالإنشاد. هذا وإن للصوت والموقف خستان أو فيحان بالطبع. فالممثل آنذاك يزيد في رونق
 الإنتاج الفني، فيما يمتدحون، أو أنه يقبل على المسرح مع صوته الفحيح. ولا يُخلو ذلك
 تحولا في المأساة إلى غير ما هي عليه، بل يكون الممثل قد ظهر بما لا يلائم الموقف. فيصرفه
 ٤٥ واضع / المأساة إذ يراه غير أهل للإكرام، وهو في ذلك على صواب من حكمه. أما الممثل
 الأول فيملي شانه ويكرمه ويختصه بأروع المآسي حكا، إذا توافر لديه منها، في حين أنه يدع
 الآخر للتبديل في المآسي التي قد تكون عنده وهي من سطح المصنوع. كذلك من النفس أيضا:
 ٥٠ فإنها تنسلك في قصيد هذا العالم الكلي، وتنزل فيه ذاتها جزوا من المأساة، / مصطحجة مع
 ذاتها، للقيام بقودها، ما فطرت عليه من خير أو من شر. ثم تتخطى في مقامها إبان دخولها
 وتتلقى كل شيء باستثناء ما هي عليه في ذاتها وباستثناء أعمالها الخاصة. فلا غرو إذا أصابها
 جزاها بعد ذلك، فثماقب أو ثثاب. هنا وإن لتلك القوس القائمة بأدوارها التثيلية أمورًا
 أخرى تُضاف على ما ذكرنا: فإنهم يلعبن أدوارهن على مسرح أوسع من مسرحنا، وإن
 ٥٥ الصانع / يجعلهن صاحبات الأمر والتهي في العالم الكلي. ثم إنهن من اللواتي يُحددن ما

بين الإكرام والإذلال، ما دُمَر يَسْتَمَرُّ بالقوَّة العظمى التي تُخَوِّلُهُ الانسحاب على الشَّناطِ كُلِّها في مُختلف أنواعها. فَيُبادِرُ من يلقاه ذواتهنَّ إلى ملاقة الإكرام والإذلال، على أنَّ من شأن كُلِّ منطقة أن تتَّسجم مع الطَّابع التي تحلُّ فيها. فَيَمْتَنِعُ للقوم حيثُك توافقهنَّ مع عقل العالم الكفِّي، / وتُتَّوَجَّع كُلُّ نفس وفقًا لما تقتضيه الحكمة، مع الأجزاء الكونيَّة التي يحكم لها بها. مثل ذلك كمثل الوتر في القيثارة حيثُ يُجْعَلُ كُلُّ وتر في مكانه الخاصِّ الذي يلائمه. ويكون ذلك بحسب ما يستلزمه الأصل الذي يُسَيِّرُ إخراج اللحن، وعلى نحو ما يَتَبَيَّنُ لذلك الوتر من إمكان في تأمين الإخراج المُتَّصِد. فُلك لأنَّ للحكمة والحُسن إنَّما يَنشَأُ في العالم الكفِّي إذا انتظم كُلُّ جزئي في المقام الذي يَنبغي له، على أن يرمي بِصاحب الصَّوت القبيح / في الطَّلام، في نَهر التَّمر، حيثُ يكتسفي الحُسن أن يكون الصَّوت كذلك. فإنَّ ما يكفل الحُسن للعالم الكفِّي، ليس أن يكون كُلُّ فرد هو الشَّاعر لينوس، بل أن يكون كُلُّ فرد مُثَبِّلًا بِلَحْنه الخاصِّ ومُسَهِّمًا في تَحْقِيقِ التَّناغم الواحد. فَيَتَبَيَّنُ صَوْتُهُ عندئذٍ وهو حياة، ولو كانت حياة ٧٠ دَلِيلَةُ الجانب، شبهة المُقدَّر، خير كاملة. كما أنَّه ليس في الثاني أيُّها صرَّت / واحد، بل إنَّ فيه صرَّتًا ضمنيًّا وصرَّتًا شمنيًّا ولكلُّ صوت سَهْمه في جملة الأَنغام المُتَوافقة التي تُخَرِّجُ من الثاني. ذلك لأنَّ الأَنغام المُتَّسقة موزَّعة على ألحان جزئية غير مُتساوية، فلا تكون كُلُّها على التَّساوي، بل يكون الصَّوت الواحد الذي يتولَّد منها كُلُّها مَنًا، هو هو الصَّوت الكامل. وكذلك الأمر في العقل الكفِّي: إنَّ له وحدة وإنَّه موزَّع على ما ليس بغيره مُتساويًا مع بغيره الآخر. ومن ثمَّ مناطق العالم الكفِّي المُتَّجانسة، / الغيرة منها والسَّيئة، فتتَّسَّجَم القوم، وهي غير مُتساوية بعضها مع بعض، وفقًا لما ليس مُساويًا بغيره مع بعض. والثَّانِجُ عن هذا الوضع هو أنَّ الشَّناطِ لَيْسَتْ مُتَّشابهة كما أنَّ النَّفس لا تكون هي هي واحدة في كُلِّ منطقة، بل إنَّ القوم غير مُتساوية وهي تكتَّزِمُ مُتَّخِلِف بعضها عن بعضها الآخر. ٨٠ وبهذا ألك تجد الاختلافات في الثاني أو في تلك حَزَفٍ أخرى مهما كان نوعها، / وكذلك الأمر أيضًا من القوم: فهنَّ يحلَّضنَّ في مناطق مُتَّباين بعضها عن بعض، يَصْغَدُ كُلُّ منهنَّ في منطلقتها ألحانًا تتَّسجم مع منطلقتها ومع العالم الكفِّي. إنَّ لِقائهم في حال الرَّدَّاءة يَنزُكُّه في حُسن العالم الكفِّي، وإنَّ ما يَنشأُ مع طيانهنَّ يُوافي الكلَّ في طبيعته، فلا خَيرَ هنا إذا ضَعُفَ الصَّوت ٨٥ هنالك. بل إذا كان صرَّتُهُ على هذا المَوْضِع / لم يُحَفِّظْ قَطُّ نُقْصَانًا في العالم الكفِّي، كما إنَّ الجَلَّاد إنَّ وجب اللجوء إلى لَمَسَلورة أخرى، لا يحظُّ من قدر التَّديئة المُتَّحَكِّمة سياستها، بالرَّغم من كونه شيئًا قبيحًا. فإنَّه لا يَدُّ منه في التَّديئة، بل طالما تَمَسَّ الحاجة إلى رجل مثله والحُسن يكتسفي وجوده في مقامه.

وإذا كان بين القوس الفصح منها والمحسن، فذلك راجع عند بعضها إلى أسباب خارجة عنها، وعند بعضها الآخر إلى كونها غير متساوية وكانت كذلك أصلاً وطبعاً. فإنها فيما هي عليه بمنزلة الأجزاء من العقل الكلّي، أي أنها غير متساوية مادام بعضها متفصلاً عن الآخر. غلاوة على أنه يجب أن نذكر أن للنقص مقاماتها، مثنى وثلاث، وأنها لا تستخدم دائماً الأجزاء ذاتها عندما تقوم بأعمالها. فلتعدّ هذا/ إلى البدء - إذ أن بحثنا يستلزم الشيء الكثير ليُفصح ونجلي - ولتبسط القول في ما يلي. يجب ألا ندخل على المسرح ممثلين يُشدون غير ما وضعه مؤلف المأساة. فكان هذه المأساة ناقصة بعد ذاتها، فيتلافون هم النقص فيها على أنّ المؤلف يكون قد ترك فيها فراغاً. / ومن ثم فإنّ الممثل بعد ذلك ليس ممثلاً فقط، بل إنه بعض مؤلف، يعرف مسبقاً ما يجب أن يقال بحيث أنه يستطيع أن يربط ما تبقى من المسرحية بما يتبسط بعده ويتطور. لهذا وإنّ التطورات في العالم الكلّي، وعواقب الحثثات من الأعمال، إنما هي معاني بدوية وتتم وفقاً لما يقتضيه العقل. فمن الزنى/ ومن اختصاب سبيلها الحرب مثلاً قد ينشأ أولاد يُؤزّ الطيعة بهم عيلاً، ورجال تُجبه، ثم مُدن تفرق فضلاً تلك التي عاث الأروياء فيها خراباً. وإنه لعمري السفة بالذات أن تُفترض نفوساً يأتين بالحسنات ونفوساً أخرى يأتين بالسيئات. فإننا بذلك ننفي عن العقل الكلّي عمل الخير بقصدنا أن ننفي عنه عمل الشر. مع أنه ما الذي يمنع أعمال الممثلين على مسرح العالم من أن تكون جزئيات، مثلما هو الأمر فيما يتم في مأساة من وضع الإنسان؟ وما دام ذلك كذلك فإنّ الأعمال في العالم الكلّي جزئيات من لوازم العقل، ويكون العقل مُطوياً في الآن نفسه على ما هو في حُسن الحال وعلى ما هو في سوءه. ومن ثمّ يصل كلّ ممثل من العقل ذاته بقدر ما تفضل المأساة الكلّيّة مأساة الإنسان من حيث الكمال؛ وتكون الأشياء كلها من العقل أصلاً. / ولكن عمل الشر، ما هي الغاية منه؟ ثم هل أصبحت القوس بما فيها أو فمهم؟ وبالتالي بحيث لا يكون الاستدراك شيئاً في العالم الكلّي؟ ألا أنّهم جميعاً أجزاء من العقل الكلّي؛ فحيث تكون البنية الممنوعة كلها نفوساً، ولألّا لماذا يكون بعضهم نفوساً وبعضهم الآخر بئى ممنوعة فقط، ما دامت كلّ بنية ممنوعة نفساً؟

الفصل الثالث

(٤٨)

في العناية (المقال الثاني)

- ١ ما عسى أن يبدو لنا في ما يختص بهذه الأسئلة؟ ألا إن العقل الكلّي يُحيط بالسمّيات وبالخصّات كلّها، وهي أبعاد منتهى، حتّى السمّيات. وليس ذلك بمعنى أنّه يولدها، بل بمعنى أنّه هو الكلّ وهي معه. إنّ الشّيء المسمّوّة هي فعل نفس كلّية، وأبعاد تلك الشّيء هي فعل أبعاد هذه النفس. وما دام لهذه النفس، على كونها واحدة أبعاداً مختلفة، فللشّيء أيضاً وبالقياس، أبعاداً. / وإنّ تلك الأعمال المتولّدة من هذه الشّيء أبعادها أيضاً، وهي أكبر ما في الحقائق. ثمّ إنّ النفس مُتناسقة بعضها مع بعض، وكذلك الأمر أيضاً من أفعالها. وهي مُتناسقة بحيث أنّه يخرج منها شيء واحد، ولو كان هذا الشّيء يتألف من مُتناقضات. فإذا انبثقت الأشياء كلّها من شيء واحد، عادت كلّها إلى شيء واحد طبعاً وحسباً. ومن ثمّ كان من شأن الأمور المُختلفة نظراً / والمُتناقضات تولّداً، أن تُدفع ممّا يسبب تكوينها من شيء واحد، إلى تحقيق نظام واحد. لهذا ما يتمّ بين الأفراد في جنس الحياء: فإنّ انجذاب شخصيّات وتماهيّات وينسب بينها القهارش والمغيرة. وهي مع ذلك تشكّل حسناً واحداً طالما هو الأمر مع غيرها من الحيوانات. وهكذا القول أبعداً في آدميين. / فحينئذٍ بعد ذلك إذا قسم كلّ هذه الأنواع في جنس واحد وهو الحيوانات. ثمّ تُنظر الأشياء التي ليست حيوانات، كلّ شيء بحسب نوعه حتّى تُنظر إلى الجنس الواحد بينها، وهو جنس ما ليس من عالم الحيوان. ثمّ ترتفع من هنا، إن شئت، إلى ما هو الموجود، وأخيراً إلى ما يمدّ بالوجود ويكفله. والآن بعد أن ربطت كلّ شيء بهذا الأصل عدّ وسمّ نزلاً: فما كنت ذا تحصل وتقسّم، / وترى الواحد يشتبّه بامتداده إلى الأمور كلّها وسلكها ممّا في نظام واحد. فإذا أصبح في تشبّه في مُتناهية أصبح الواحد خيراً إذا كثرة. ثمّ يسمّى كلّ جزء من أجزاء هذا الحيوان إلى عمله وفقاً لما تقتضيه طبيعته الخاصّة، وهو في الآن نفسه، لا يزال ثابتاً في العالم الكلّي. فكلّما تحرق مثلاً، والجواري يقوم بأعمال الجراد. أمّا الآدميون، فكلّ منهم ما فطر عليه وله، يختلف بعضه عن بعضه الآخر. كما أنّهم يختلفون هم في طبائعهم. / ووفقاً لهذه الطّبيعات تتبايع الأعمال وتنبسط الحياة، في ما كان منها على حُسن

الحال وفي ما كان منها على سوته.

٢ أنا المفكروء، والفراكن فإنها ليس لها الأمر في ضمان حسن الحال، بل إنها تابعة لما تقدم عليها منسجمة معه، وهي تقع من حيث أنها مشتبكة بجملة المتابعات. والذي يتنبك الأشياء كلها بعضها ببعض إنما هو الأصل المدبر مع الأمور التي تساعد، وهي مفطورة على الميل إلى كلا طرفي الخير والشر. / فكذلك الوضع في المعيش حيث يأمر القائد ويمثل الجنود أو امره صفًا واحدًا. كل شيء ينظم بوتابة القائد للذي يأخذ عنده لما سوف يحدث من صلب أو مصاب، ولما لا بد من حضوره أيضًا، من الأكل والشرب والأسلحة وأدوات القتال. وكذلك الأمر في ما يتوقع من تصرف بعض ذلك مع بعض، حتى يُتاح لما من شأنه أن يخرج منه أن يتم على خير الحال. / فلا خور إن جلت الأشياء كلها على وجه اليسر واليمن، وذلك بفضل القائد. مع أنه ليس له سبيل إلى ما من شأنه العذر أن يقوم به. أما إذا كان بحيث تنال أوامره جيش لهذا العذر، بله إذا كان ذلك «القائد الأعظم» الذي تخضع له الأشياء كلها، فأي شيء لا يأتي عليه النظام، وأي شيء يكون خارجًا عن المتناسق المُنحَكَم؟

٣ ربما نقول: «وما الحيلة إن كنت أنا ربُّ أمري، اختار ما أشاء؟ قلنا: «بل إن ما اخترته إنما هو مُنضبط في نظام. فإن ما هو أنت وما هو منك ليس شيئًا عارضًا أضيف إلى الكل. إنما كل ذلك محسوب في الكل، وهو كذلك بما هو عليه». وقد نقول: «ولكن أتى كان لي ما أنا عليه؟ إنا هنا أمام أمرين ينبغي البحث فيهما: الأول هو السؤال فيما إذا كان يجب أن نلقي على الصانع ثمة كوننا في ما نحن عليه / خلقًا وطبيعتًا، أو علينا نحن بعد أن أصبحنا في عالم الوجود. والثاني هو السؤال فيما إذا لم يك الأخرى بنا أن نمتنع عن كل تشكك بوجه الإطلاق، مثلما أننا لا نشكو في الثبات إنَّه لا يحس ولا في سائر الحيوان إنَّه ليس يكون الإنسان عليه. وإن فعلنا، فلا فرق بيننا وبين من يشكو في الآدميين أنهم ليسوا في ما هو الأرباب عليه. ولعمري، لهذا يُجوز للعقل لنا أن نشكك في تلك الأشياء بالتقصص وصانعيها بالتقصير. / ثم لا نشكو في الإنسان أنه ليس خيرًا مما هو عليه؟ فإذا كان يوسع أن يجعل نفسه خيرًا مما هو عليه، أصبحنا هنا أيضًا أمام أمرين: لو أنه هو الذي يضيف شيئًا لتحصيل هذا الخير، فليعلم نفسه حيث هو على أنه لم يفعل؛ لو أنه ليس له ذلك من ذاته، بل يجب أن يأتي من الخارج، من الأصل المحلوت. وعند ذلك، يكون سعيها إذا طالب بتزويد على ما ناله، / مثلما أنه كذلك يكون فيما لو طالب بزيادة على ما لدى الحيوانات الأخرى وعلى ما في النباتات. فإن الذي يجب، ليس الطلب فيما إذا كان الشيء دون غيره مقامًا، بل الطلب فيما إذا كان الشيء،

وهو في ما هو عليه، مُتكاملاً بذاته مع ذاته. فالتساوي بين الأشياء كلها لم يكن قط واجباً. هل يعني ذلك أن الذي قسم الأشياء كلها بقياس هو الذي فَضَّلَ وجوب كونها غير متساوية؟ لا ثم ٢٠ لا بل إنها كانت كذلك وقتاً لما تقتضيه الطبيعة. / فإن الثقل الكلي إنما هو تابع للنفس الكلية وهي تختلف عنه، وهذه النفس الكلية تابعة للروح، والروح ليس شيئاً ذا وحدة قائماً بين تلك الأشياء، بل إنه الأشياء كلها. ثم إن الأشياء كلها ثابتة في الكثرة؛ وما دامت في الكثرة فليست شيئاً واحداً يبقى هو هو، بل إن بعضها في المقام الأول، وبعض آخر في المقام الثاني وهكذا على التوالي، كل شيء عند ما هو أحل له. هذا وإن الأشياء ليست نفوساً فقط، بل إنها نفوس ٢٥ طرات عليها مناقص، / ما دامت الأحياء تنحط شيئاً في تسلسل بعضها عن بعض. فإن المعنى البذري الحي، ولو كانت تمره نفس، إنما هي نفس تختلف عن تلك التي خرجت منها على أنها معنى بذوي. ثم إن الكل المكوّن من النفوس والبنى البادية يسير في تناقص مستمر في حين سعيه إلى الهوي، ولا يزال ما يتولد منه ماخياً هكذا في نقصان متواصل. والآن تعال ٣٠ وتأمل: ما أبعد هذا العالم الحادث عن أصله، وما أحراره مع ذلك/ بإعجابنا. وإذا كان هو كذلك ناقصاً، فلا يلزم عند أن يكون ما يتقدمه في مثل ما هو عليه. بل نشد ما يتوق هذا التسلسل عالمنا الحادث. ولا سبيل إليه للقيمة، بل ما أسره بإعجابنا إذا جاد عليه بشيء آخر يكون معه ويأن تكون آثاره في ما هي عليه من وضع وحال. وإذا زاد في إعطائه على ما في وسع تلك الآثار ٣٥ أن تتلف منه، فإنه بذلك أجدر بالتقدير أيضاً. / فظاهر إذا أن اللوم إنما يقع على الحوادث، أما العناية فهي أعظم من أن يُقال منها.

٤ لو كان الإنسان شيئاً بسيطاً - أعني بذلك أنه لو بقي في ما كان عليه عندما صُنع، ولم يتغير فيه شيء من حيث فعله وانفعاله - لما كان فيه ممددة إلى اللوم، مثلما هو الأمر من الحيوانات الأخرى. لكن الواقع هو أن اللوم سبيلاً إلى الإنسان وهو شري، وقد يكون اللوم ٥ حبيطاً في مكانه. / فإن الإنسان ليس ذلك الشيء الذي خرج من بين يدي المصانع فقط، بل إن لديه أصلاً آخر أيضاً وهو أصل حر. (على أن هذا الأصل ليس خلوياً عن نموذج العناية وليس مُستغنى عن العقل الكلي. كما أن العالم الروحاني ليس مُتصلاً عن عالمنا، بل إنه هو الأفضل ١٠ يشع في/ ما هو دونه، وتلك هي العناية بكمالها. هذا وإن العقل عقلان، العقل المصانع والعقل الذي يربط المثلويات بعالم المحاولات؛ فالعقل الأول هو العناية في العالم الأعلى، والعقل الثاني الذي يشتق من العناية بما فوق إنما هو عقل آخر مُتعلق بالعقل الأول. فبين الطرفين تكون لحمة العالم الكلي، وتلك هي العناية الكلية الشاملة). إن لدى آدميين إذا أصلاً آخر. يبد أنهم لا يستخدمون كل ما لديهم، بل ينهم من يستخدم شيئاً وينهم من يعتمد على شيء آخر

- ١٥ أو على أشبه أخرى / وهي شرّ ما فيهم. ومع ذلك فإنّ عناصر الخير في آدمي لا تزال حاضرة. صحيح أنّها لا تُحدث تأثيراً فيه، ولكنّها لا تبقى بعد ذاتها عاطلة عن العمل، بل يقوم كلّ منها بعمله. وربّ قائل يقول هنا: «إذا كانت هذه العناصر حاضرة، وهي لا تُحدث تأثيراً قطّ في أصحابها، فعلى من يقع اللّذّب في ذلك؟ أفنقول أنّها ليس حاضرة. بيد أنّنا ندعي أنّها تشمل
- ٢٠ كلّ شيء بخضورها ولم يكن شيء يخلو منها. لو أنّ القول للذي يجب هو أنّها ليست حاضرة / لدى هؤلاء الذين لا تؤثر فيهم. ولكن لماذا لا تؤثر فيهم جميعاً ما دامت منهم أجزاء هي أيضاً؟ (وإعني هنا ذلك الأصل الذي ذكرناه أعلاه أنّه لدى الحيوانات الأخرى ليس فيها على أنّه من ذاتها. وإذا كان لدى آدميين، فإنّه ليس لدى آدميين كلّهم. أو لا يصح القول إذا أنّه ليس
- ٢٥ الأصل الوحيد لدى آدميين كلّهم؟) ولكن لماذا لا يكون الأصل الوحيد؟ / إنّ الأصل الوحيد عند بعضهم، فتكون حياتهم وفقاً لما يقتضيه؛ أمّا الأصول الأخرى فهي لديهم بقدر ما تُمنّ الحاجة إليها. وسواء أكانت بنية الإنسان بحيث إنّها هي التي تجرّه إلى الممكّنات أم كانت الشهوات هي المُتغلبّة فيه، فإنّ الضرورة تقتضي على كلّ حال أن يكون اللّذّب في الحامل الجسديّ الذي يقوم عليه الإنسان. لكنّ أوّل ما يبدو حيث هو أنّ اللّذّب ليس في المعنى
- ٣٠ البدنيّ، بل بالأحرى في الهيوليّ، وتكون الهيوليّ هي الأصل المتغلب، / لا المعنى البدنيّ، ثمّ يلي الهيوليّ الحامل للجسد في الوجه الذي يُجبل عليه، أو نقول أيضاً أنّ الحامل أصلاً إنّما هو المعنى البدنيّ وما يتولّد منه وهو وفقاً لما يقتضيه المعنى البدنيّ. ومن ثمّ لا يصحّ القول بأنّ الهيوليّ هي الأصل المتغلب، ثمّ يليها ما كان مجبوراً منها. لهذا
- ٣٥ مع العلم بأنّ الوضع الزمانيّ الذي نحن عليه الآن يجوز دؤه إلى حياة أولى. / فكان المعنى البدنيّ، ومن دونه ما اخترع من سوابق، تُعكّر صفائه بالنسبة إلى ما كان عليه قبل ذلك، وكانّ النفس أصبحت أضعف جانباً، ولكنّها لم تلبث أن تمود وتشتع بعد حين. ثمّ إنّّه لا بدّ من القول أنّ المعنى البدنيّ إنّما يتطوّر أيضاً على معنى الهيوليّ، وهو يطعمها بطلبها سواء أ جعلها وفقاً
- ٤٠ لما يقتضيه أو راعها مُتأسفة معه. فإنّ معنى الثور البدنيّ لا يُجد مجالاً لتحقيقه إلّا / في هيوليّ الثور. ولذلك يقول أفلاطون أنّ النفس تدخل في حيوانات أخرى غير الإنسان. فكانّ النفس تتحوّل إلى غير ما هي عليه، وكانّ المعنى البدنيّ يصبح شيئاً آخر، فتصير نفس ثور تلك النفس التي كانت آدمياً قبل ذلك، ومن ثمّ كان العكس هو الذي قضى أن تتخطّى شأنًا. ولكنّ ما الذي اقتضى في بادئ الأمر، أن يوجد ما هو متخطّ للشأن؛ وكيف تمّ الانحطاط؟ لقد قلنا غير مرّة
- ٤٥ أنّ الأشياء ليست كلّها أوليات، بل إنّ كلّ ما في المقام الثاني والثالث إنّما هو طيّاردون ما كان مُتقدّماً عليه، فيخرج بأقلّ دفعة عن جلاء الضلّوب. ثمّ إنّ التداخل بين أصل وأصل يتمّ وكأنّه مزيج ما، ومن الأصليين ممّا يخرج شيء آخر أيضاً. ولا يعني ذلك أنّ هذا الشيء يكون أوّلاً ثمّ

٥٠. يطرأ التقصان عليه. بل إن التقصير كان منذ البدء ناقصاً، وإن الحالة التي أصبح عليها، أعني حالة التقصان، إنما آتت إليها وقتاً لما تقتضيه طبيعته. فإذا كان يُعاني هواجس تلك الحالة، فإنه يُعاني ما هو أعمَلُ له. هذا وإننا لا بد لنا من الرجوع بالفكر إلى المراحل السابقة من الحياة إذ أن تلك المراحل هي الأصول التي يرتبط بها ما جله بعدما على التوالي.

٥. ٥ إن الجنابة إذا، منذ البداية حتى النهاية، تنحدر من علي وتورّع لا يتساي شبه هددتي، بل يتساي نسبي، فتكون في محل غيرها في محل آخر. مثل ذلك مثل ما يتم في الحيوان الذي يُغنى مُنتهاه مُتسجناً مع ما هو منذ مُبتدئه. فكل جزء منه لازمته الخاصة: للجزء الأشرف الوجه الأشرف من الفعل، / وللجزء تلذي هو دون الأزل شرقاً فعله أيضاً وانفعاله بالقدرة الذي يوافقه من الانفعالات اللازمة له نظراً إلى ذاته وإلى انتظامه بالنسبة إلى غيره. فإذا نُظر ما يصوت فيه صوت دفلاً للثقة، وإنما ما سواه فيفعل صامتاً ويحرك تبعاً لانفعاله. ثم من الأصوات كلها ١٠ ومن الانفعالات ومن الأفعال يخرج شيء كأنه صوت الحيوان وحياله وسلوكه. فإن للجوارح، ما دامت مختلفة، فعلاً مختلفاً: فللاقدام أفعالها وللعيون أيضاً، كما أن للفكر عمله الذي يخالف عمل الروح. ونحن من الأشياء كلها يتألف شيء ذو وحدة، فلا وجود إلا لعناية واحدة؛ وإذا نُظر إليها ابتداءً من العالم الأسفل فهي قضاء / أما في الملا الأعلى فهي جنابة فقط. ذلك لأن كل شيء في العالم الروحاني حفل ونوق العقل؛ بل إنه روح ونفس طاهرة؛ وأما ما ينحدر إلى فيها من هناك فهو جنابة، وكذلك أيضاً القدرة الثابتة منه في النفس ٢٠ الطاهرة مع الذي يتسرب منها إلى الحيوان. ثم إن العقل يهجي حين يهجي متورّعاً، ولكن ليس على التسوي؛ ومن ثم إنه لا يولد مُساويات، مثلاً أنك لا تجد مُساويات في الحيوان الجزئي. وبلي ذلك الأعمال المُتوالي في ظهورها وهي تابعة للعناية إذا قام بها صاحبها بحيث تحظى برضوان الآلهة. ذلك لأن العالم الإلهي قريب المين بالمقل الكلي الذي هو العناية. ثم ٢٥ ترتبط بهذه الأعمال أعمال من نوعها، ليست من مُشع العناية، بل من إحداث الآدميين. / وما يُحدثه آدمي أو ما هو سواه من عالم الأحياء أو من عالم الجماد قد يكون في ما يلي مُضعة. فبادر العناية حيث يله وتكفي قبضتها عليه حتى تتم السيادة للفضيلة دائماً إذ يعول ما اعتراه الخطأ إلى غير ما هو عليه ويردّ إلى جادة الصواب. مثل ذلك مثل ما يتم في جسد حيوان كفلت ٣٠ له العناية المستمرة عليه صحته. / فإذا قُطع فيه شيء أو أُصيب يجرح ما أسرع الممضي البشري القائم على تدبيره يضمّد العضو المُصاب ويمالجه ويشفيه ويعمله مُستقيم الحال. إن الشرور تقع على أنها نوايج إذا، وإنما تقع بِحكم الضرورة. مثلاً تتبع، وإننا نحن سبابها. لا بمعنى أن العناية تضطرنا إلى ارتكابها، بل بمعنى أننا من تلقاء ذواتنا نُحاول أن نُفهم عملنا إلى أعمال

٢٥ العناية أو إلى ما يصدر عنها. / فلا تقوى عندئذ على ربط بعض المتعاقبات ببعض وفقاً لإرادة
العناية، بل تربطها وفقاً لإرادتنا نحن اللذين نقوم بالعمل لمرور وفقاً لشيء آخر موجود في العالم
على أن هذا الشيء لا يتصرف وفقاً لما تقتضيه العناية أو على أنه له عمل ما أحدثه دينا وتأثر به
١٠ فإن الشيء لا يحدث دائماً تأثيراً واحداً في كل شيء أقبل عليه؛ / بل إن الشيء يختلف تأثيره
 باختلاف الأشياء. فلهي هيلانة في حسنها مثلاً: فقد كان له على باريس تأثيره، ولم يحدث عند
ابيدونيوس ذلك الانفعال ذاته. وإذا التقى إياحي بإياحي وكان كلاهما حسن الوجه، فإن
الإياحي لا يشعر بما يشعر به المتعطف حسن الوجه أمام متعطف آخر مثله. أو أن شيئاً فلتقل
١٥ أنه في حال حسن الوجه دائماً، لا يلاقي المتعطف الإياحي بمثل / ما يلاقي الإياحي المتعطف.
وعندئذ لا يكون ما يصدر عن الإياحي من عمل للعناية ولا متوافقاً مع العناية. أما عمل
المتعطف فإنه ليس من عمل العناية إذ إنه من المتعطف، ولكنه متوافق مع العناية. إنه عمل
منسجم مع العقل الكلّي، كما هو الأمر عند من يعمل بما تقتضيه صحة البدن: فإنه هو الذي
٢٥ يعمل عمله، ولكنه يعمل بما يوحى به / الطبيب. ذلك لأن ما يوحى به الطبيب إنما هو استنباط
من فن الطبيب وهو يسعى إلى تأمين الصحة أو إلى دفع الداء. ولكن الذي يأتي بعمل ينافي
الصحة، فإنه هو الذي يأتي بذلك العمل، ويكون أيضاً تصرفه مخالفاً لمعالجة الطبيب وعنايته.

٦ [أنى للمُنعمين إذا أن يُذروا بالضرورة، ولأنهم يُنفذون بها إذا ظفروا إلى حركة الكلّ،
فضلاً على ما لديهم من تشبّهات أخرى؟ قلنا: إنه لو اوضح أن الأمر وارجع إلى تشابك المتعاقبات
كلها ببعضها ببعض، وهو كالتشابك بين الصورة والهيولى. فإننا في الحيوان مثلاً، وهو
٥ مركّب، إذا أدركنا الصورة والمعنى البشري أدركنا أيضاً الشيء وهو / محمور بالصورة. ذلك
لأننا لا ندرك الحيوان المركّب على نحو ما ندرك الحيوان المرحوحات. بل إننا ندرك بنية الحيوان
المنعوية في المركّب وهي تعبر بالصورة الأصل الدني. وما دام العالم الكلّي حيواناً، فإن من
يشاهد ما يحدث فيه يشاهد أيضاً العناصر التي يتكوّن منها والعناية التي تُصرف عليه. فإنها تشمل
١٠ الأشياء كلها وكلّ / ما يحدث. أعني بذلك الحيوانات وأفعالها وأحوالها الخاصّة للعقل
والمقترنة بالحميّة. إننا ندرك الأمور إذا وقد تمّ تمازجها، كما إننا ندركها أيضاً وهي لا
تزال ماضية في هذا التمازج. ولكن ليس بوسعنا أن نعيّر العناية ونزّلها مع ما يجري وفقاً
١٥ لها عمّا يمدّ به الحامل الهولانيّ الحامل الذي يخرج منه. / وليس من امرى يعمل ذلك،
حكيمًا كان أو ربّانيًا. بل ربّ قائل يقول: فهذا امتياز خصّه أحد الآلهة بصفاته. ذلك لأنه ليس
من شأن المُسجّم أن يكشف عن سبب وجود الشيء بل عن تأكيد وجوده. وإن صناعته هي قراءة
الحروف التي رسمتها الطبيعة والتي تدلّ على النظام ولا تعمل قطّ إلى القوضى. بل تلك القراءة

٢٠ المخلّج/ على الحركة الذروية في شهادتها ودلائلها الواضحة على الأشياء قبل ظهورها، من حيث كيف يكون كلّ جزئي منها وما هو عدده. فإنّ أمور هذا العالم تتعاون مع أمور العالم السماويّ والعكس بالعكس، وتساند الفئتان ممّا يُقسّمنا للعالم الكلّي كيانه ودوامه. فللمنتجّم المُراقب أن يستدلّ من بعضها على بعضها الآخر بواسطة القياس. ولا غرو إذ أن أنواع المعرفة الأخرى/ إنّما تتمّ بالقياس أيضًا. فإنّ الأمور في جملتها يجب ألاّ تُحصل بعضها عن بعض، وهي مُتشابهة بعضها مع بعض من وجوهها. وورثنا كلّا هذا معنى القول فإنّ القياس هو الذي يكفل الأمور كلها بماها. فإنّ القياس هو بحيث أنّ الأقيح من الأقيح كالأفضل من الأفضل. ٢١ فالعين من العين مثلاً/ كالزجل من الزجل؛ وكذلك في كلّ شيء آخر من كلّ شيء آخر. وإنّ شيئاً فلتكلّ أيضًا أنّ التفصيلية من القعد كالزديلة من الظلم. فإذا كان في العالم الكلّي مُقاسة، صار يوسع الفرض أنّ شيئاً بالمستطيلات. وإذا كانت القلوب توفّر في الذنوب، فإنّها إنّما توفّر بحيث يكون تأثيرها مثل تأثير بعض ما في جملة الحيوان على بعض الآخر. وليس ذلك بمعنى ٢٥ أن الواحد منها يولّد الآخر (فإنّها تولّد كلها معاً)، بل بمعنى أنّ كلّ جزئيّ يمتدّه وفقًا لما يُعلم عليه، الانفعال الذي يؤثّر طبيعيّه. فلأنّ الجزئيّ كذلك هو، يتصله أيضًا ذلك النوع من الانفعال، والمقتل الكلّي حينذاك هو واحد حقًا.

٧ بل نقول أيضًا أنّه ما دام في العالم غير كان في العالم شرّ بمجابهة. بل كيف يكون الشرّ في هذا الكون المُختلف الوجه ثمّ لا يجابهه الخير؛ وكيف يكون الخير من جانب بدون الشرّ من الجانب الآخر؟ فليزعم من ذلك أنّه يجب ألاّ نشكو من وجود الشرّ بين ظهرانيّ الخير بل يجب أن نقدر من الخير إمداده الشرّ بشيء من ذاته. وإنّ الذين يزعمون استحصال الشرّ من العالم الكلّي/ إنّما يستاصلون الميتة ذلتها. ولعمري، ليمّ تكون جناية عند ذلك؟ فإنّها ليست جناية بذاتها ولا جناية بالخير. وعندما نذكر الميتة الثابتة في العالم الأعلى، إنّما نذكرها على أنّها جناية بما في العالم الأسفل. فإنّ الذي ينسّم الأشياء كلها إلى الوحدة، إنّما هو أصل فيه تكون الأشياء كلها معاً ويكون كلّ شيء هو الكلّ. ومن هذا الأصل تنبعث الجزئيات في حين أنّه يبقى هو في ما هو عليه في باطنه. / فكأنّه جلد تُخرج الأشياء منه ويبقى هو واحدًا مع ذاته في كيانه. أمّا ما تشقّق منها ونزّر، فإنّه موزّع في الكثرة، يحمل كلّ جزئيّ فيه يتلك ذلك للجنس الأصليّ، بعد أن أصبح هنا كلّ في مكان يختلف عن مكان الآخر. فمنه ما يكون قريبًا إلى الجذر، ومنه ما يأخذ يمتدّ ويتشعب حتّى يندو وكأنّه أغصان وفروع/ وثمار وأوراق. هذا وإنّ بعضه يبقى في ما أصبح عليه، في حين أنّ بعضه الآخر يتقلّب في ضيورة مستمرة، ومنه تُخرج الثمر والأوراق. ثمّ إنّهُ يكرّر في فناءه الثبنيّ العلوية المُتطوية على مواضعه، فكأنّه يُريد أن يصير بدوره أشجارًا صغيرة.

وإذا تولّد منه قبل قسائه شيء ما، تولّد منه فقط ما هو الأقرب إليه . أمّا الفراغ الذي يكون في ما
 ٢٠ هو بمنزلة الأغصان، / فإنّه يستمدّ ما يمتلئ به من الأجزاء التي بدورها ويوجه آخر تأخذ نموّها
 القطريّ من الجذر الأصليّ . وبهذه الأجزاء تتأثّر أيضًا فروع الأغصان . فيتمّ كلّ ذلك بحيث أنّ
 التأثير يبدو مُنبعثًا فقط من الجزء الأقرب المُجاور . لكنّ الأصل هو الذي يجعل هذا الجزء
 ٢٥ يفعل وذاك يفعل فعله؛ ثمّ إنّ هذا الأصل ذاته قيد رابط ما . / فإنّ تلك الأمور التي يتفاعل منها
 بعضها مع بعضها الآخر، هي أمور يختلف بعضها عن بعضها الآخر لاعتقادها عن أصلها . عبر
 أنّها كلّها في بداية أمرها من هذا الأصل الواحد . مثل ذلك مثل الأختة إذا تعامل بعضهم مع
 بعض وممّ مُشابهون لكونهم أولاد لب واحد وأم واحدة .

الفصل الرابع

(١٥)

في البَجَنِّي الَّذِي هُوَ لَنَا قَرِين

١ [] إِنَّ الْأَقَانِيمَ تَتَوَلَّدُ مِنَ الْأَصُولِ الَّتِي تَبْغِي فِي فِي النَّفْسِ الْأَعْلَى . أَمَّا النَّفْسُ فَقَدْ ذُكِرْنَا أَنَّهَا تَتَحَرَّكُ فَيَتَوَلَّدُ مِنْهَا الْإِحْسَاسُ فِي وَضْعِ الْأَقْتَرَمِيَّةِ وَقَرَّةِ التَّمَوِّ ، وَتَنْتَهِي حَتَّى إِلَى عَالَمِ الثَّبَاتِ . نَعَمْ إِنَّ النَّفْسَ الَّتِي فِينَا نَتَطَوَّى عَلَى تِلْكَ الْفَرَّةِ الثَّبَاتِيَّةِ ، وَلَكِنَّهَا مَا دَامَتْ فِي الْجُزْءِ فَإِنَّهَا هِيَ الَّتِي تَكُونُ الْأَمْرَةَ وَالْكَامِيَّةَ . أَمَّا إِذَا أَصْبَحَتْ فِي عَالَمِ الثَّبَاتِ ، فَإِنَّ تِلْكَ الْقُوَّةَ الثَّمَانِيَّةَ الَّتِي لَمْ تَنْتَهَ لَهَا السِّيَادَةُ ، تَكُونُ حَيِّثُهَا وَحَدُّهَا . / أَفَلَا يَتَوَلَّدُ شَيْءٌ مِنْهَا إِذَا؟ بَلَى ، وَلَكِنْ مَا يَتَوَلَّدُ مِنْهَا يَخْتَلِفُ عَنْهَا كُلُّ الْإِخْتِلَافِ . فَلَيْسَ مِنْ حَيَاةٍ بَعْدَهَا ، بَلْ إِنَّ مَا يَتَوَلَّدُ مِنْهَا لَا يَكُونُ لَهُ حَيَاةٌ . وَمَا حَسَبَ أَنْ يَكُونَ إِذَا؟ أَلَا ، إِنَّ كُلَّ مَا يَتَوَلَّدُ قَبْلَ هَذَا الشَّيْءِ الْأَخِيرِ ، إِذَا مَا يَتَوَلَّدُ خَالِئًا مِنَ الْوُجْهِ أَوَّلًا ، ثُمَّ يُجْعَلُ فِي وَجْهِهِ بِإِثْلِهِ إِلَى مَا يَتَوَلَّدُ مِنْهُ وَكَأَنَّهُ يَسْتَمُدُّ مِنْهُ جِلْدًا . فَكَذَلِكَ أَيْضًا لَيْسَ مَا يَتَوَلَّدُ ١٠ مِنْهُ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ النَّفْسِ ، وَهِيَ قَدِيمَةُ الْحَيَاةِ فِي هَذَا الْمُسْتَوَى ، بَلْ إِنَّهُ الْحَرَمَانُ مِنْ كُلِّ حَدٍّ عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ . وَإِذَا كَانَ الْحَرَمَانُ مِنَ الْحَدِّ مَوْجُودًا فِي الْأُمُورِ السَّابِقَةِ أَيْضًا ، فَإِنَّهُ يَكُونُ فِي مَا يَمْرُوه الْوُجْهِ . فَلَيْسَ حَرَمَانًا مُطْلَقًا مِنَ الْحَدِّ ، بَلْ هُوَ كَقُلُوكَ إِذَا قُورَنَ بِكَمَالِ الْوُجْهِ . أَمَّا هُنَا فَإِنَّهُ حَرَمَانٌ مُطْلَقٌ . لَكِنَّ فُلُوكَ الشَّيْءِ إِذَا اكْتَمَلَ يُصْبِحُ جِسْدًا إِذْ يَتَلَقَّى الصُّورَةَ ١٥ الَّتِي تَلَامَمَ مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ بِالْقُوَّةِ؟ فَيَكُونُ حَيِّثُهَا وَجْهَهُ فُلُوكَ الْفَرَّةِ/ الَّتِي يَتَوَلَّدُ مِنْهَا وَالَّتِي تُنْذِرُهُ . وَلِهَذَا هُوَ الشَّيْءُ الْوَحِيدُ الَّذِي يَكُونُ فِي الْأَجْسَادِ أَمَدًا أَمْرًا لِلْمَعْلُومَاتِ فِي أَقْصَى مَا هُوَ مِنَ الْعَالَمِ الْأَسْفَلِ .

٢ [] هَذَا وَإِنَّ أَفَلَاطُونَ يَعْنِي بِخَاصَّةٍ ذَلِكَ التَّوَجُّعَ مِنَ النَّفْسِ بِقَوْلِهِ : «كُلُّ نَفْسٍ تَعْتَنِي بِمَا لَا نَفْسَ فِيهِ» . أَمَّا الْقَوْمُ الْآخَرَى فَإِنَّهَا تَتَصَرَّفُ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ . «فَإِنَّ تِلْكَ النَّفْسَ تَجُوبُ السَّمَاءَ كُلَّهَا نَارًا فِي مَتَابِ وَطُورًا فِي آخِرِهَا» ، أَعْنِي فِي مَتَابِ النَّفْسِ الْمُحْتَمَّةِ لَوْ فِي مَتَابِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ أَوْ حَتَّى فِي مَتَابِ النَّفْسِ الثَّمَانِيَّةِ . ذَلِكَ لِأَنَّ الْجَانِبَ الْمُتَغَلَّبَ مِنْهَا يَقُومُ بِالْوُجْهِ الَّتِي تَعُودُ إِلَيْهِ ؛ أَمَّا الْجَوَانِبُ الْآخَرَى فَتَكُونُ عَاطِلَةً عَنِ الْعَمَلِ لِأَنَّهَا تَبْقَى فِي الْخَارِجِ . / وَأَمَّا الْقَوَى السُّفْلَى فِي

الإنسان فلا تكون صاحبة الأمر والتيهي، ولتكنها حاضرة؛ كما وإن الأصل الأفضل عنده ليس هو الأمر والتأهي دفنًا بل إنَّ للأصول السقليَّة أيضًا منزلةً إلى جانبه. ولذلك تُجد ذواتنا في وضع أصحاب الحواس إذ إنَّ لدينا جوارح تُحسن بها؛ وإتانا من وجوه عديدة، في وضع الثبات إذ أنَّ لنا جسدًا يتنم ويتنسل. ومن ثمَّ فإنَّ كلَّ ما في الإنسان مُتممك مُساند، / ولكنَّ الإنسان ١٠ إنسان في مثاله للكامل بالأصل الأفضل عنده. وإذا خرجت النفس من الجسد، أصبحت على ما كان هو المترجَّع فيها. ولذلك «وجب القول» إلى الملا الأعلى حتَّى لا نتحوَّل إلى قوَّة إحساس بانقيادنا إلى الأشباح الحسيَّة ولا إلى قوَّة نمائيَّة بامتثالنا إلى شهوة التناسل وإلى التهم في الطعام. بل يسعى كلُّ منا إلى أن يكون نباتًا وروحًا وإلهًا. / فإنَّ الذين حافظوا على آدميَّتهم عادوا إلى ما كانوا عليه ثابتين في آدميَّتهم؛ والذين عاشوا بإحساسهم فقط، تحوَّلوا إلى حيوانات. بل إنَّهم يتحوَّلون إلى وحوش إذا كان الإحساس عندهم فصوحًا بتراسة الأخلاق. وعلى الاختلاف في القوى يترتب الاختلاف في الحيوانات التي يتحوَّلون إليها. فإنَّ الذين ١٥ يَسترسلون مع شهوة النفس الشهوانيَّة ولذتها يتحوَّلون إلى حيوان شبق نهم. / أنا إذا كان لا يصحب عندهم تلك الأهواء إحساس، أو كان معها خمود في الإحساس، فإنَّهم يُصبحون نباتًا. ذلك لأنَّ الأصل الوحيد أو الأشدَّ الذي يعمل فيهم عند ذلك إنما هو القوَّة النباتيَّة، وكان ذلك عندهم ترويضًا على أن يتحوَّلوا إلى شجر. ثمَّ إنَّ الذين لهم ولع بالموسيقى، فيُصبرون ألبانًا غريذة ما داموا طاهرين في الجوانب الأخرى من غرسهم. والثلوك الذين حُكموا بغير هدي ٢٠ من العقل / يُصبحون نسورًا إذا لم تكن فيهم سيكة أخرى. والمُتبحرون الذين لا يزالون برقيقين السماء بغير حكمة يتقلَّبون طيورًا تحلق عاليًا في طيرانها. أما الذي التزم الفضائل المدنيَّة في سلوكه، فإنه يبقى إنسانًا. والذي كان للترامه لهذه الفضائل أغصن انقلب حيوانًا اجتماعيًا فصار لئلة أو ما يشاكلها.

٢ فأيُّ جنِّي هو ذلك؟ إنَّه الجنِّي الموجود هنا. وأيُّ إله؟ هو الموجود هنا أيضًا. فإنَّ الأصل الفاعل هو في كلِّ ما الأصل الذي يسيِّرنا، إذ أنَّه إلهي حتَّى في مُله الحياة. وهل هذا الأصل إذا هو «الجنِّي» الذي قيَّد فريتنا لنا في حياتنا؟ كلا! بل ما هو مُتقدِّم على ذلك الأصل الفاعل. إنَّه يُشرف ولا يأتي بعمل، فإنَّما يعمل ما هو دونه. فإذا كان الذي يعمل هو الحسيِّ ٥ فينا، فالجنِّي هو العقل. وإذا كانت حياتنا متمانيَّة مع العقل، فالجنِّي هو ما يسيِّر فرق العقل ولا يعمل بل يتنازل عن العمل للذي يقوم به فينا. قد قيل إذا على حِوَّاب «إنَّا نحن الذين نختار». فإنَّنا نختار حقًّا ذلك الذي يُشرف علينا في الحياة التي أردنا أن نسلُكها. ولماذا يكون ١٠ هو السابق إذا؟ ليس بوسعه / أن يُسيِّرنا إذا قضيَّا نَحْبنا، بل إنَّه يُسيِّرنا قبل ذلك، أثناء حياتنا.

فلذا أنقضت حياتنا سلم إلى غيره عمله ما دامت قد انتهت الحياة التي كانت بين يديه والتي
تُخوله القيام بالعمل. فتريد إذاً هذا الجنّي الأخير أن يُسَيَّرنا، وإذا تمت له الغلبة صار حيًّا.
١٥ ولكنّه يُفِيد له هو أيضًا جيّئ آخر قريبًا. فلذا استعنت عليه وطاعة الأخلاق الدنيّة، / كان في اشتداد
الوطأة عليه عجاب. وكذلك الأمر أيضًا من الأردية. فإنّ الأصل الذي يدفعهم، أثناء حياتهم،
إلى الشّرّ يسيل بهم إلى ما هو على شاكله، أعني إلى الحياة الحيوانيّة. أمّا إذا استطاع هذا الجنّي
أن يتبع ذلك الذي فوقه، يروحى هو أيضًا إلى ما فوقه وأخذ يحيا حياة الجنّي الأعلى، وجعل
٢٠ أشرف ما فيه والذي سبق إليه قائمًا في القنطرة. ثم يلي ذلك الجنّي الأعلى جنّي آخر أعلى منه /
أيضًا وكذلك على التوالي حتى تنتهي إلى الملأ الأعلى. فإنّ النفس تقوم بأشياء كثيرة، وهي
الأشياء كلّها العلويّات والسفليّات، وإنّها لتمتدّ إلى أنواع الحياة كلّها. ثم إنّ كلًّا منا عالم
روحاني بصلنا، أدنانا بهذا العالم الفحشيّ، والروحانيّ منا بالعالم العلويّ وبما تسرّب منه إلى
العالم الكلّيّ. وإنّا لثابتون في الملأ الأعلى بذلك الجانب الآخر من الذي هو روحانيّ كلّهُ.
٢٥ ولكنّا، في أقصى حدود هذا الملأ، / لا نزال مُقيدين بالعالم الأسفل كأنّ نمذّ السفليّات ببعض
تصلنا من فوق، أو بالأحرى بطاقة على العمل من غير أن يُصاب العالم الأعلى من وراء ذلك
بالتلصص.

٤ أنيقى هذا الفيض في المجدد دائمًا؟ كلًّا بل إذا عمدنا إلى الارتقاء، عمد هو إليه
أيضًا. وما عسى أن يكون أمر نفس العالم الكلّيّ؟ أينسحب ما كان فافضًا منها على السفليّات،
إذا عمدت هي إلى الارتقاء؟ بل قلّ إنّها لم تُملّ بعبّتها الأسفل إذ إنّها لم تأت ولم تُنزل. بل
٥ تُبقى على حالها فبمسّها العالم بجسمه مسًّا / وكأنّه يقيض عليه من نورها، فلا يُقلّصها ولا يورثها
حقًّا ما دام ساكنًا في أمان. ماذا إذًا؟ ليس لديه حيثو إحساس فطّر؟ يقول أنلاطون: «إنّه لا
يرى»، لأنّه ليس له عين ولا أذن، يله الأنف واللسان. ماذا إذًا؟ ليس له شعور مثل شعورنا بما
١٠ يجري في بواطننا؟ بل إنّ طمأنينته إنّما هي بكون ما هو عليه مُنسجبتًا مع ما هو في ذاته فطرة
وجبلّة. لا أثر حتى للذة ذاتها والقوّة التباتيّة حاضرة فيه وهي عه غائبة؛ وكذلك القول في قوّة
الإحساس. هذا وإنّا نرجو البحث في العالم إلى حينه؛ فضبتنا الآن قولًا معالجه بقدر ما
تصل مُشككته بموضوعنا.

٥ ولكن إذا كانت النفس لا تختار جيّئها وحياتها إلّا في الملأ الأعلى، فماذا يقي هنا من
أمر نأمر به أو نهى تُنهي عنه؟ ألا، إنّ الاختيار الذي ذكر على أنّه يتمّ هناك إنّما يتضمن إرادة
النفس وأوضاعها كلًّا ومجموعًا. بيد أنّه إنّ تمت التبادلة للإرادة المحرّرة في النفس، وإذا كان

- ٥ صاحب الأمر والتَّهْي فيهِ ذلِكَ الأصل الَّذي حَصَلَ مِنَ المراحل السَّابِقة مِنْ حياتِها، /
 وليس الجسد بعد ذلك للإنسان سبب شرّ قَطّ. وبعد فإن كان خَلَقَ النَّفسَ مَعْتَصِماً على الجسد،
 وإن حصل في النَّفسِ ذلِكَ الَّذي اختلّته هي لذاتها، «ولم تتغيّر جِثَّتُها»، كما يقول أفلاطون، فلا
 مجال في هذه الحياة لا لقيام المَرْجُلِ المُفاضل ولا لوجود الرّجُلِ الرّذِيءِ. أفَيَكُونُ المَرْءُ صالِحاً أو
 ١٠ رديئاً بالقرّة ثُمَّ يَصِيرُ هُنا بِالْقِيَلِ هُنا ذاك؟ وما عساه يَتَمَّ فيما لو أصاب المَرْجُلُ الصّالِحُ الخُلُقِ
 جسداً رديئاً أو العكس بالعكس؟ ألا إِنَّ لَدَى النَّفسِ، مهما كان الطرف الَّذي تميل إليه، الكثير
 أو القليل مِنَ المُقدّرة على أَنْ تُكْفَلَ لَهَا الجسد الَّذي يُلائِمُها. هُذا علاوة على أَنَّ الظُّروفَ
 ١٥ الخارجيّة الأخرى لا تُرْجَحُ الإرادة الحرّة بِكامليها عَنْ اتِّجاعِها. / وقد ورد عند أفلاطون أَنَّ
 «الخُطُوطَ» تكون لَوَلاً، ويلبِها أنماط الحياة على اختلاف أنوعِها، ثُمَّ تأتي «ألوان الحياة»
 النّاجمة عَنْ الظُّروفِ المُعَارِضةِ وَعَنِ القِرائنِ المُحاضِرةِ. إِنَّهُ بِذلِكَ يُراعى مِزاجُ النَّفسِ بِإِشارَةِ
 إعطاء السَّيادة لِلنَّفْسِ فَتَجْعَلُ جِثَّتُها المُرَعبِ الَّتِي اخْتَصَّتْ بِها وَفَقَّ لِمَا تُحْتَضِضُهِ أخلاقُها. ذلِكَ
 ٢٠ بِأَنَّ الجَنِّيَّ ليس غريباً علينا مِنْ كُلِّ وَجِهٍ (بل إِنَّهُ كذلِكَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ مُرتَبِطٍ بِنَا)، كما إِنَّهُ
 ليس بدونِ عَمَلٍ فِينا مِنْ كُلِّ وَجِهٍ. بيدَ أَنَّهُ جَنِّيُّنا كما نَقُولُ عَنْ نَفْسِنا إِنَّها «نَفْسُنا». إلّا أَنَّهُ ليسَ
 جَنِّيُّنا إِذا عِينِنا ذواتُنا على أَنّا هُؤُلاءِ الأَدَمِيّونَ الَّذينَ هُمُ أَصحابُ حياةٍ خاضِعةٍ لذلِكَ الجَنِّيِّ.
 وَهُذا قولُ يَهْشَمَ لَهُ ما وردَ في كِتابِ إِيساوسَ. ولا جدالَ في هُذا القولُ إِذا اتَّخَذَ على المَعْنى
 الَّذي ذَكَرناه؛ بل إِنَّهُ لا يَخْلُو مِنَ القُشُوشِ إِذا نُهِمَ الجَنِّيُّ على وَجْهِ آخَرٍ. هُذا وَإِنَّ القولَ بِأَنَّ
 ٢٥ الجَنِّيَّ «يُحْتَمِ الأَشْياءَ الَّتِي» اخْتَرَتَها لِنَفْسِها هُوَ قولٌ يَتَّفِقُ مَعَ تَأويلِنا. ذلِكَ لِأَنَّ الجَنِّيَّ المُشْرِفَ
 علينا لا يَدْعُو نُهْيَهِ إلى أبَدٍ ما اتَّهِنّا إِلَيْهِ انْتِماساً في الشَّرِّ. بل إِنَّ ذلِكَ الأصلَ الرَّجيدَ الَّذي
 يَعمَلُ فِينا ليسَ خاضِعاً إلّا لَهُ، ليسَ فوقَهُ وليسَ في مُستَوًى. وَيَسْتَحِيلُ على الإنسانِ أَنْ يَصِيرَ إلى
 غَيْرِ ما هُوَ عليه في ذاتِهِ.

- ٦ ما هو المَرْجُلُ الحَكِيمُ المُفاضلُ إِذا؟ - هُوَ المَرْجُلُ الَّذي يَمُدُّ في عَمَلِهِ إلى أَشْرَفِ ما هُوَ
 عليه. بل إِنَّهُ لا يَكُونُ خاضِعاً لِمادامَ الجَنِّيُّ قَرِيباً لَهُ في عَمَلِهِ. فَإِنَّ الَّذي يَعمَلُ فِيهِ هُوَ الرُّوحُ. أو
 الأخرى بالقول هُوَ أَنَّهُ ذاتُهُ جَنِّيٌّ، أو بِمِثْلَةِ جَنِّيٍّ أو أَنَّ جَنِّيَّهُ إِلَهُ. أو يُوَضِّحُ بِهِ المَقامَ إِذا إلى أَنَّ
 يَكُونُ موقِعَ الرِّيحِ؟ كَلّا بل إِنَّ ما فَوْقَ الرِّيحِ هُوَ الجَنِّيُّ الَّذي قِيَدُهُ قَرِيباً حَيْثُ ذاك - ولَمّاذا لِمَ يَتَمَّ
 ٥ لَهُ ذلِكَ مِنْ بَدَياتِهِ؟ أَلَا إِنَّ ذلِكَ سَبَبُ الخِلالِ الَّذي يَخْدُثُ عَنِ التَّوَلَّدِ. مَعَ أَنّا نَتَبَيَّنُ هُنْدَهُ في
 الآنَ نَفْسَهُ، وَقَبْلَ طَوَرِ العَقْلِ، حَرَكَةً في الباطِنِ مُتَدَفِّعةً نَحْوَ ما هُوَ مِنْها. - أو يَتَرَضَّ الجَنِّيُّ إِذا
 تُدَوِّدُهُ على النِّمْرِ دَلِيلُنا؟ كَلّا لا يَتَمَّ ذلِكَ على كُلِّ حالٍ. فَإِنَّ النَّفسَ هِيَ في كَيْفانِها بِحَيْثُ إِنَّها
 ١٠ تَتَكَيَّفُ تَبَعاً لِنَكَيْفَتِ القِرائنِ وَالظُّروفِ، وَكَذلِكَ الأمرُ أَيْضاً في حياتِها وَفي إِرادَتِها الحرّةِ. /

هَذَا وَلَتَمِدَّ إِلَى ذَلِكَ الْجَنِّيِّ الَّذِي نَحْنُ فِي صَلَدِهِ . قِيلَ إِنَّهُ إِذَا سَاقَ النَّفْسَ إِلَى مَقَامِ الْأُمُورَاتِ لَا يَبْقَى هُوَ هُوَ ، مَا لَمْ تَمُدَّ النَّفْسَ وَتَخْتَرِ لَهَا نَوْحَ الْحَيَاةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِ . وَلَكِنْ مَاذَا يَكُونُ مِنْ أَمْرِهِ قَبْلَ ذَلِكَ ؟ إِنَّ سَوْرَةَ النَّفْسِ إِلَى حَيْثُ تُدَانُ يَعْنِي أَنْ يَعُودَ ، بَعْدَ أَنْ أَلْقَتِ النَّفْسَ حَيَاتَهَا عَنْهَا ، إِلَى الْوَضْعِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ وَلَادَةِ النَّفْسِ . فَيُصْبِحُ وَكَأَنَّهُ دَخَلَ فِي دَوْرٍ جَدِيدٍ ١٥ وَيَبْقَى فِي جَوَانِبِ النَّفْسِ اللَّوَاتِي / يَتَرَلَّ بِهِنَّ لِلْيَقْلَابِ وَيُشَا حَيِّنٌ وَقَتِ الْوِلَادَةِ الثَّانِيَةِ . عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْفَتْرَةَ لَرُبَّمَا فَتْرَةُ حَيَاةٍ فِي حَقِّهِنَّ ، بَلْ فَتْرَةُ تَكَفِيرٍ .

وَمَا عَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ النَّفْسِ اللَّوَاتِي دَخَلْنَ أَجْسَادًا بِهِيمَةً ؟ أَيْكُونُ سَائِفَهُنَّ أَقَلُّ شَأْنًا مِنَ الْجَنِّيِّ ؟ - بَلْ يَكُونُ عَلَى الْأَقَلِّ وَدَقًّا أَوْ بَلَدًا - وَالنَّفْسُ اللَّوَاتِي انْتَهَيْنَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى ؟ إِنَّ يَبْنَهُنَّ نَفْسُونًا يَحْطُلْنَ فِي الْعَالَمِ الْحَسَنِيِّ ، وَأُخْرَى يَكُونُ خَارِجَ هَذَا الْعَالَمِ . وَاللَّوَاتِي يَتَرَلْنَ فِي الْعَالَمِ الْحَسَنِيِّ ، / فَمَقَامُهُنَّ الْقَمْسُ أَوْ كَرْبُ آخَرٍ مِنَ الْكَوَاكِبِ ، وَلِبَعْضِهِنَّ أَفلاكُ السَّمَاءِ الثَّابِتَةِ ؛ لِذَلِكَ مِنْهُنَّ بِحَسَبِ مَا كَانَ عَمَلُهَا مُنْجَمًا مَعَ الْعَقْلِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ . ذَلِكَ لِأَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي يَجِبُ أَنْ نَسْلُمَ بِهِ هُوَ أَنَّ فِي نَفْسِنَا أَيْضًا عَالَمًا . وَلَا يَمْنِي ذَلِكَ أَنَّ فِيهَا عَالَمًا رُوحَانِيًّا فَقَطْ ، بَلْ أَنَّ فِيهَا حَالَةً رُوحَانِيَّةً أَيْضًا هِيَ أَلْبَسَ بِهَا هِيَ النَّفْسَ الْكَثِيَّةَ عَلَيْهِ . فَإِنَّ هَذِهِ النَّفْسَ تَتَرَوَّعُ فِي ٢٠ ذَلِكَ الْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ وَأَفلاكِ الْكَوَاكِبِ السَّيِّئَةِ / تِيمًا لِلْقُوَى الْمُخْتَلِفَةِ الَّتِي فِيهَا . ثُمَّ إِنَّ الْقُوَى الَّتِي تُبْنِي مَكَامًا مِنْ نَوْعِ قُوَى النَّفْسِ الْكَثِيَّةِ ، وَلِكُلِّ مَنَاحِلِهَا الْخَاصَّةِ . فَإِذَا تَعَثَّتِ النَّفْسُ سَارَتْ فِي السَّمَاءِ إِلَى الْكَوَكَبِ الَّذِي يَلَامُ الْخُلُقَ وَالْفَتْرَةَ الْمَلْدِينَ بِهَا صِلَتْ وَتَصَرَّفَتْ فِي ٣٠ حَيَاتِهَا . لِنَقْيِدِ لَهَا عِنْدَ ذَلِكَ قَرِيبًا ، يَكُونُ إِلَيْهَا أَوْ جَنِّيًا ، وَهُوَ ذَلِكَ الْكَوَكَبُ ذَاتُهُ أَوْ / اخْتَدَتْ مِنْهُ قُوَّةٌ . وَلَكِنْ هَذَا أَمْرٌ يَحْتَاجُ إِلَى زِيَادَةِ تَدْقِيقٍ فِي التَّفَكُّرِ .

أَمَّا النَّفْسُ اللَّوَاتِي خَرَجْنَ مِنَ الْعَالَمِ الْحَسَنِيِّ ، فَإِنَّهُنَّ تَجَاوِزْنَ حُدُودَ عَالَمِ الْجَنِّ وَحَسْمَةَ التَّوَلَّدِ كُلِّهَا ، وَأَصْبَحْنَ ، بِوَجْهِ الْإِجْمَالِ ، خَارِجَ كُلِّ مَا فِي هَذَا الْعَالَمِ الْمَنْظُورِ . وَمَا دَامَتِ النَّفْسُ فِي هَذَا الْمَقَامِ ، فَإِنَّ ذَاتَهَا السَّائِلَةَ إِلَى الْإِنْسِلَاكِ فِي الصَّيرُورَةِ قَدْ أَوْفَعَتْ مِمَّا هِيَ أَيْضًا . ٣٥ وَهَذِهِ هِيَ الذَّاتُ الَّتِي إِذَا فُلْنَا عَنْهَا إِلَيْهَا / تَصِيرُ مُقْسَمَةً فِي الْأَجْسَامِ / إِنَّهَا مَعَ الْأَجْسَامِ تَتَكَاثَرُ وَبِالْأَجْسَامِ تَنْقَسِمُ ، كَمَا قَوْلُنَا قَوْلًا صَوَابًا . أَجَلٌ ، إِنَّهَا تَنْقَسِمُ ، وَلَكِنْ لَيْسَ بِالْكَفِّ . فَإِنَّ مَا هِيَ عَلَيْهِ هُوَ كُلُّهُ فِي كُلِّ جِزَاءٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ ، وَهُوَ بَعْدَ ذَلِكَ وَدَائِمًا وَاحِدٌ . وَلِأَنَّهَا مُقْسَمَةٌ عَلَى نَحْوِ مَا وَصَفْنَا ، تَرَى أَنَّ مِنَ الْحَيَوَانَ الْوَاحِدِ تَوَلَّدَ حَيَوَانَاتٌ كَثِيرَةٌ . وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ أَيْضًا فِي عَالَمِ ٤٠ الثَّبَاتِ ؛ / فَإِنَّ النَّفْسَ الثَّبَاتِيَّةَ هِيَ أَيْضًا مُقْسَمَةٌ فِي الْأَجْسَامِ . هَذَا وَإِنَّ النَّفْسَ قَدْ تَوَلَّدَتْ تِلْكَ الْأَشْيَاءَ الْكَثِيرَةَ وَهِيَ بَاقِيَةٌ فِي الْجِسْمِ الْوَاحِدِ ، كَمَا تَعْمَلُ وَهِيَ فِي الثَّبَاتِ . كَمَا وَإِنَّهَا قَدْ تَوَلَّدَتْ تِلْكَ الْأَشْيَاءَ إِذَا انْتَسَجَبَتْ ، عَلَى أَنَّهَا تَكُونُ قَدْ وَلَدَتْ قَبْلَ انْتَسَاجِهَا . مِثْلُ ذَلِكَ مِثْلُ مَا يَتِمُّ فِي ٥٠ مَسَائِلِ الثَّبَاتِ أَوْ فِي جَنَّةِ الْحَيَوَانَ عِنْدَ قَسَادِهَا ، فَتَوَلَّدَ مِنَ الثَّبَاتِ الْوَاحِدِ / أَشْيَاءٌ كَثِيرَةٌ ، وَتُسَاعَدُ

في ذلك القوة التي تنبعث من العالم الكلّي أيضًا، وهي من نوع القوة التي تعمل هنا.

هذا وإن النفس إذا رجعت إلى الدنيا، قيد لها الجنيّ ذاته قريبًا، أو جنيّ آخر وفقًا للحياة التي تكون قد جعلتها للثبات. فخطأ أولًا هذا العالم الكلّي مع جنيّها ذلك وهو كأنه لها مركزًا.

٥٠ تستقلّه. ثم يتلقّاها ما يقال فيه أنه «الجزل»/ فيزّلها مقامًا من مقامات المقدر كما لو أنها في سفينة. ثم تُقل الحركة الفلكية كأنها المريج فتبدل ذلك الذي يكون في السفينة جالسًا أو ساعيًا يمشي. وناهيك بما يبدو له عند ذلك من مشاهدات مُختلفة ومن طولوى وعوارض تُفزع. فكانّه في تلك السفينة تحت تأثير ما يحدث عن تمايل السفينة ذاتها أو عن تحرّكه هو ذاته بدلًا من عنده،/ يكون لديه ما دام من شأنه أن يكتف هو ذاته إقامة في السفينة. فإنّ الناس إذا رُجدوا في ظروف واحدة، لا يشابهون في حركاتهم أو مراداتهم أو أعمالهم. وعلى اختلاف الرجال تُختلف المواقف سواء أكانت الظروف واحدة أم مُختلفة. أو قد تكون المواقف واحدة عند فئة أخرى من الرجال ولو اختلفت الظروف./ فإنّ المقدر كذلك هو.

٦٠

الفصل الخامس

(٥٠)

في الحب

- ١ [١] إنَّ مسألة جذيرة بالبحث: هل الحب إله لو جئني لو انفعال في النفس؟ هل هو إله أو جئني من ناحية، ومن ناحية أخرى انفعال في النفس؟ علينا أن نذكر آراء العامة وما ورد عند الفلاسفة حول هذا الموضوع. هذا وإننا نصرف اهتمامًا خاصًا لما يتجلى في هذا الصدد/ أفلاطون الإلهي الذي ذُكر في الكثير من مؤلفاته الكثير من قرائه في الحب. فإنه يقول إنَّ الحب ليس انفعالًا يحدث في النفس فقط، بل يذكره على أنه جئني أيضًا ويستفيض في القول عن ولادته كيف تتم وما هو أصلها؛ أنا الانفعال الذي ننسبه إلى الحب،/ فهو لدى لفوس قرطب ١٠ في الانفعال بجمال ما. والواقع في هذه الرغبة هو أنها تكون تارة لدى عفت ثم له الوصول إلى الحسن في ذاته، وطورًا لدى من يحاول إشباعها بارتكاب الفحش. وهذا أمر لا يجهله أحد.
- ١٥ فالوجه أن نطلق من هنا لتبين فلسفة الأصل الذي منه ينبعث الحب في شكله المذكورين./ وإذا سلمنا بأنَّ لهذا الأصل إنما هو في نفوسنا، رغبة سالفة في الحسن ذاته ومعرفة له ونجاس معه، وشعور غريزي بالأوامر الخاصة التي تجمع بيتا وبينه، فإننا، فيما أظن، نكون قد أدركنا السبب في حقيقته. ذلك لأنَّ الفصح مع الطبيعة على طرفي نقيض، وهو كذلك مع الله أيضًا. ثم ٢٠ إنَّ الطبيعة تعمل فعلها وهي تنظر إلى الحسن، وإنها تتوجه وجهها نحو الشيء المُمغن الذي لا يكون إلا في جانب الخير. أما الشيء المُمغن، فهو فصح وهو في الجانب الآخر. خلاصة على أنَّ الأصل للطبيعة إنما هو من الملأ الأعلى، أعني من عالم الخير طبعا، وهو عالم الحسن ٢٥ أيضًا. ثم إنَّ للمُعجب بشيء وهو بجانسه، يتوحد إلى آثار ذلك الشيء أيضًا./ وإذا قمنا لهذا السبب لم يبقَ لدينا ما نعمل به كيف يحدث الانفعال وما هي مجاوبه، حتى في حال الحب الذي يتم من طريق التجمعة، فإنَّ أصحاب هذا النوع من الحب إنما يريدون أن «يلدوا في الحسن».
- ٣٠ والسفاهة في أن تُريد الطبيعة أن «تلد في الفصح» وهي التسامية/ دائما إلى أن تحدث الحسن على مختلف وجوهه. لكنَّ الذين يُدمنون إلى الولادة بهذا النوع من الحب يجنون بالحسن الذنوبي كفايتهم، وهو حسن قائم في الآثار والأجساد. وهم كذلك لأنه ليس بين أيديهم ذلك الحسن

الأصلي الذي يبعث عنهم حبهم لما من الحُسن لديهم. فإذا تجاوزوه إلى تذكر ذلك الحُسن ٢٥
 الأشرف أحبوا الحُسن الذنوبي على أنه أثر. وإن جهلوا الاتصال الذي يتم فيهم/ ولم يذكروا،
 خُيِّل إليهم أن حُسن هذه الدنيا هو الحُسن حقاً. مع أنهم إذا تَفَقَّهوا كان انحرافهم إلى الحُسن
 الديني بريئاً، إذ إن اللذنب الكبير هو الانغماس في اللذة الشهوانية. فالذي يكون حبه للحُسن
 هكذا طاهرًا، غداً الحُسن حبه الأرواح ذاكرةً كان أو غير ذاكر. أما من جمع بين هذا الحب وبين
 ١٠ الشوق إلى الخلود،/ بقدر ما يوسع القاني أن يتوافر لديه من هذا الشوق، فإنه يطلب الحُسن
 في الموجود للذات الباقية. وما دام يسير السير المرافق للطبيعة، فإنه في الحُسن يُدرك وفي
 الحُسن يُدرك: يُدرك ضماً للبقاء، ويَزِدُّ في الحُسن لما بين البقاء والحُسن من مواضع القربى،
 ٥٠ فإن البقاء والحُسن متجانسان، وإن الأمور الباقية هي الحُسن في أصله،/ وكل ما يتبدل عنها
 حُسن. أما ما كان فيه ذرعة إلى أن يحدث حسناً، إنما يريد ذلك من حاجة وعدم اكتفاء؛ فإن قام
 بعمله ظنَّ أنه نال غايته إذا تمَّ له أن يلد في الحُسن. لهذا وإن الذين يُريدون أن يلدوا بغير ما
 ٥٠ تُرغاه الشريعة والطبيعة،/ فهم مع الطبيعة في مُستهل الطريق. لكنهم لا يلبثون أن يخرجوا من
 الاستقامة وكانهم يتحرفون عن الجادة، فنزل بهم القدم ويتكبدون على وجرهم في الخفيض.
 فإلهم يجهلون ما يسوقهم الحب إليه، كما أنهم يجهلون الرغبة في الولادة وكيف يستخدمون
 ٥٥ آثار الحُسن، ولا جلم لديهم بما هو الحُسن ذاته. لهذا ولتعد إلى موضوعنا. / إن بعض الناس
 يمتدحون إذا الأجساد الحسنة ويتبعون الحُسن فيها حتى عن طريق الجماع، وذلك لأنهم يحبون
 الحُسن. وإن عند بعضهم الحب المعروف بالكناح، أعني حب النساء الذي يقصد منه حفظ
 النسل، ولا يحدون به إلى غيرهن. فهؤلاء غير من أولئك، على أن التفتُّ مكفول لدى كلا
 ٦٠ الطرفين. فالأولون يَخْصُون بإجلالهم حُسن هذه الدنيا ويَجِدُّون في الكفاية. / أما أهل اليقظة
 الثانية فإن الذين يذكرون منهم يُجَلُّون الحُسن الأعظم ولا يبخسون الحُسن الذنوبي حقه
 فينزلونه من الحُسن الأول منزلة الأثر الناتج عنه ويخفونه ألهوة يلهون بها. كل هؤلاء
 الناس يسمون وله الحُسن بلون حجب إذا. وقد يؤدي الحُسن بغيرهم إلى الهوي في
 الفنايح، لأن الرغبة في الغير كثيراً ما تكون عاقبتها السقوط في الشر. لهذا وحسبنا ذلك
 ٦٥ قولاً في الحب من حيث كونه انفعالاً في النفس. /

[٢] أما الحب من حيث أنه إله، فإنه كذلك يتصوره ليس العوام قطعاً، بل اللاهوتيون
 وأفلاطون أيضاً. فإن «أفلاطون يذكر «بيروس» (الحب) غير مرة على أنه «ولد أفروديس»
 وعلى أن وظيفته «حراسة الأطفال الحسان» وتحريك الناس إلى الحُسن في الملأ الأعلى؛
 ٥ أو أنه يقرئ/ للرغبة في هذا الحُسن حد من كان متوافراً لديهم. فلا يذ من الاهتمام الخاص إذا

بالبحث الفلسفي عن الحب من هذا الوجه. ويجب علينا أيضًا أن نتلقى برحابة الصدر ما ورد
 في كتاب «الوليمة» من أن الحب، فيما يرى أفلاطون، ليس «ولد افروديس»، بل أن ولادته تقع
 في يوم ولادة افروديس وهو إين «بينيا» (الحاجية) و«بيروس» (الرخاء). فواضح إذا أن
 ١٠ المطلوب منا في بحثنا هو أن نذكر شيئًا عن «افروديس»/ سواء أُنزل في «ايروس» (الحب)
 إنه وُلد منها لم يُولد منها. فأيّة «افروديس» هي تلك المعبّدة هنا إذا؟ هذا لمؤلاً. وثانيًا كيف نفهم
 الأمر إذا كان «ايروس» (الحب) قد وُلد منها لم يُولد منها، أو فيما إذا كان، برجو ما، قد وُلد
 ١٥ منها ومعهما في كَبْو واحد. فنقول إن الرّبة «افروديس»: للرّبة السماوية/ وهي من «أورانوس»
 (انقسام)، فيما يقال؛ والرّبة التي من «زّوس» و«ديون» وهي المكلّفة بالإنشراح على زواج
 الآدميين. فالأولى لا تُلم لها، وهي من العلو بحيث لا يتألم شيء من شؤون الزواج لأنه ليس في
 السّمه قُذُ زواج. وهذه الرّبة السماوية من «كرونوس» (الزّمن) وهو الزّوج، فهي إذا التّمس
 ٢٠ الإلهية الفارقة التي تُخرج/ مباشرة لا شائبة فيها من الشيء الذي لا شائبة فيه أيضًا، فبقي في
 العالم الأعلى. وتعني ذلك أنّها لا تأتي إلى هذا العالم، وليس ذلك من مرادها، حتّى وإنه ليس
 بوسمها أن تفعل ما دامت متطورة ضرًا على ألا توافي هذا العالم الأسفل. ولهذا راجع إلى
 أنّها مفارقة، قائمة في ذاتها، وهي ذات لا حظ للهولي فيها، ولذلك أُشير إليها بالتلويح فقط
 ٢٥ فوضعت بالها لا تُلم لها. والقول الصّواب فيها هو أنّها أمر رتياني وليست/ من الجنّ، ما دامت
 الهولي لا تُخالطها وما دامت هي طاهرة قائمة في ذاتها مع ذاتها. فإنّ ما يُشكّك من الرّوح طاهر
 مثله، ولربّما متاعته من ذاتها لمجاورتها تشكّك منه، كما وأن لها من ترعتها ونفاتها ما يشدّها
 إلى والدها الذي هو من القوّة بحيث يستطيع أن يحفظها في العالم الأعلى. ومن ثمّ فإنّ تلك
 ٣٠ التّمس لا تهوي ما دامت مُرتبطة بالزّوج لرتباطًا/ محكمًا ولا الارتباط الذي تكفله الشّمس لما
 تُنشره من نورها يشع منها ولا يزال مع ذلك مُرتبطًا بها. هذا وإن افروديس إذا في أثناء الترامها
 لكرونوس (الزّمن) أو إن شئت لأبيه «أوراقوس» (السّمه)، حوّلت عملها إليه وأحبّه عليه
 ومالت إليه لفشقه وولدت «ايروس» (الحب). وما هي الآن تنظر إليه هي وولدها ايروس
 ٣٥ (الحب). / فإنّ عملها أولدها إمّا قائمًا في ذاته وذاتًا، وما هما الآن ينظران إلى «كرونوس»
 (الزّمن)، الأم وولدها «ايروس» (الحب) صاحب الحُسن الفائق. «ايروس» هذا هو الأمر
 القائم في ذاته الموجه دائمًا نحو الحُسن عند غيره. فكان كيانه في أن يقوم متوسطًا بين الماشق
 ١٠ وممشوقه. إنه العين في الماشق شبح/ للمحب أن يرى بها ممشوقه، بل إنه يبدو هو ذاته قيّادر
 إلى الرّؤيا يملأ بها ذاته قبل أن يملأ الماشق بالقوّة التي تُمكنه من أن يرى بعينه ممشوقه. فإنّه
 يرى قبل الرّائي، ولكن لا يرى مثلما يرى الرّائي لأنّ العرتي بيّت في الرّائي، في حين أن
 ١٥ «ايروس» (الحب) يمتّع نظره بمشاهدة الحُسن الذي يمسّه مسًا عابرًا. /

٣ لا يليق بنا أن نشك في أن ما يقوم بخلقنا هو ذات يخرج من ذات آخرة. نعم هو دون ما
يصدر عنه، ولكنه مع ذلك ذات. فإن تلك النفس الإلهية إنما هي ذات خرجت من القوة
المتقدمة عليها. وهي حية، تولدت من ذات الحقائق التي تنظر إلى ما هي الذات الأولى،
بل تخلق إليها تحديدًا. / ثم إن هذه المشاهدة هي تلك النفس مشاهدتها الأولى فتنظر إليها
على أنها خيرها الخاص، وما أشد فرحها إذ ترأها. فلا يكون للشاهد حينئذ بحيث أن الزاني
يترك الرؤيا منزلة الفرع من الأصل. وعندئذ تصبح النفس تحت وقع ذلك الشعور الذي كأنه
اللذة، ووقع تلك المشاهدة إلى ما تنظر إليه وتلك المدة في المشاهدة، فذلك ما هو من مقامها
١٠ ومقام ما تحدد إليه. / من تلك النفس إذا المدة بطاقتها كلها إلى المشاهدة، ومن ذلك الذي
كأنه يجري من المراتب ذاته، ينشأ «ايروس» (الحب). فهو حين مملوءه وكأنه رؤيا قائمة مع
١٥ مثالها المراتبي؛ وربما جاء اسمه من أن له كيانه من الرؤيا «ايروس» من «أوريس». / (ومهما
كان من أمر فإن تسمية الحب من حيث أنه انفعال عندنا «ايروس» تُشتق من هذا «الحب»
«ايروس» الذي هو ذات، ما دامت اللذات متقدمة على ما ليس ذلكا. والواقع هو أن هذا
الانفعال يقال فيه أنه الحب وهو عندنا «حب نفسي»، فلا يعني هذا القول الحب من حيث إنه
مجرد انفعال فينا. كذلك هو إذا «ايروس» (الحب) وليد تلك النفس العارضة، الذي ينظر إلى
٢٠ الملا الأعلى وهو منه. ذلك لأنه تابع لتلك النفس ومولود منها وبها، / وهو نجد أنه حسب
مشاهدة الآلهة. وما دُنا نمتد في تلك النفس، التي كانت لول ما أشع في السماء، أنها مُفارقة
للهيولى، فإننا نمتد في «ايروس» (الحب) هذا أنه مغروق هو أيضا. (ونمتد ذلك مع كوننا
مصرين على القول بأن تلك النفس هي النفس السماوية. فإننا نذهب إلى أن الأصل الأشرف
٢٥ فينا / مُفارق أيضا بالزهر من أننا نجعله ثابتا حاضرا عندنا). فلنكم «ايروس» (الحب) إذا هنالك
فقط حيث نقيم النفس التي لا تنسبها شائبة. ثم إنه ما دام العالم الحسي في حاجة إلى نفس هو
أبضا، قام مع نفسه «ايروس» (الحب) آخر، وهو عين هذه النفس ومولود من رغبته. وهذه
٣٠ النفس هي «افروديس» عالما؛ / فليست نفسا فقط وليست النفس على وجه الإطلاق.
«ايروس» (الحب) وليد ما الذي وضعته في هذا العالم هو الذي يشرف على الزواج. فيقدر
ما يكون مُنفعلا برغبة ما في عالم المرواحيات بذلك القدر يحرك نفوس الشباب، على أنه يعلم
٣٥ بالنفس التي معها يطيعه بقدر ما في وسع / هذه النفس فطرة أن تسترسل مع الذكرى بالمعلومات.
هذا ونحن نعلم أن نفس هذا العالم ما دامت تابعة للنفس الأولى الإلهية ومن تلك النفس، فإن
كل نفس ترغب في الخير مهما تكن مشوبة ومهما تغير نفس شيء جزئي.

٤ والآن، هل لدى كل نفس جزئية حبيها مثل ذلك «الحب» - ايروس - قائم في ذاته وهو

ذات؟ أر تقول إن ثبنا: لماذا يكون لدى كل من النفس الكلية ونفس العالم «حبها» القائم بذاته، ثم لا يتم الأمر لكل نفس من نفوسنا ولكل نفس من نفوس الحيوانات الأخرى كلها؟ فإن هذا «الحب» هو الجنّي الذي يوصف بأنه يلازم كلّ ما، وهو / «الحب» لدى كل شخصي. إنه هو الذي يكون في كل نفس مبعث نزعاتها الفطرية، ما دامت كل نفس تميل إلى ما تقتضيه فطرتها نكلاً «الحب» وفقاً لما هي أمل له ولما هي عليه في ذاتها. فمثلاً لأن للنفس الكلية «حبها» الكلّي إذاً، فإن لكل نفس جزئية «حبها» الجزئي أيضاً. / ولكن كما أن الأمر في النفس الجزئية من النفس الكلية بحيث أن الأولى ليست منفصلة عن الثانية بل مُحاطة بها من كل جانب، فنصبح النفوس الجزئية كلها نفساً واحدة، كذلك هو في «الحب» الجزئي من «الحب» الكلّي أيضاً. ف«الحب» الجزئي في النفس الجزئية، وذلك «الحب» الأكبر في النفس الكلية، و«الحب» الكلّي في كل ناحية من نواحي العالم الكلّي. ثم يتولّع هذا «الحب» الواحد في ١٥ الكثرة، / فيظهر حينها ينشأ في الكون، ويتكيف بمختلف أشكاله ولا يتشبه في ظهوره إلا بمشيئته. لهذا ويجب أن نسلّم أيضاً بوجود عدد وفير من «الأفروديتس» في العالم الكلّي. إنهنّ جهنّات تولّدن في كلّ منهنّ مع «حبها» على أنهنّ خرجن من «الفروديتس» واحدة كلية ٢٠ وفوراً من جزئيات في الكثرة، وما زالت / كلّ منهنّ مع «حبها» مُربطة بالتي هي أصلها. فإن النفس أمّ «الحب»، والنفس هي «الفروديتس»، و«الحب» يعمل للنفس وهي تُنزع إلى الخير، وهاية كلّ ذلك هي أن هذا «الحب» الذي يسوق كلّ نفس إلى الخير في حقيقته حبّان: «الحب» الذي هو إله وهو «حب» النفس الكلية التي في الملا الأعلى، يصل حادناً بينها وبين الخير في ذاته ٢٥ أما حبّ النفس التي امتزجت بالهيوولي فهو جنّي.

٥ ولكن ما هي طبيعة الجنّي وبوجه عام طبيعة الجنين، التي ورد للكلام عنها في كتاب «الزوجة». لعل، ما هي هذه الطبيعة، وما هي طبيعة سائر ما في عالم الجن، وبخاصّة ما هو ذلك «الحب» الذي وُلد يوم الاحتفال بولادة «افروديتس» من «بينيا» (الحاجة) و«برودس» (الزخاء) ابن «ميتيس» (الحيلة)؟ قيل إن هؤلاء يُمْنِي بهذا «الحب» للعالم ذاته، / لا شيئاً من العالم يكون هو «الحب» الذي نشأ في هذا العالم. وهذا تأويل يتنافى مع المعتقد من وجوه كثيرة. فإن صاحبنا يصف العالم بأنه يتمّ بالسعادة، مُكتفٍ بذاته، في حين أنه يسلّم بأن «الحب» الذي يتكلّم عنه ليس إلهاً وليس مُكتفياً بذاته، بل إله دافئ في حال الحاجة. / ثم إنه ما دام العالم من نفس وجسد، وما دامت نفس العالم هي «الفروديتس» التي فيه، فإن «افروديتس» هي الجزء المهمّ في «إيروس» (الحب) إذاً. لو أيضاً إذا كانت نفس العالم هي العالم، كما أن نفس الإنسان هي الإنسان، فإن «إيروس» هو «الفروديتس». وأيضاً: إن «إيروس» هذا جنّي.

فلماذا يكون هو العالم ثم لا يكون الجن الآخرون كذلك، مع أنه لا ريب في أنهم كلهم من ذات واحدة؟ وهذا يعود إلى القول بأن بنية العالم مؤلفة من جثتين وبعد، كيف يكون العالم ذلك الموصوف بأنه أقيم «حاوراً على الأبطال الحسان». فضلاً على أن لفلاطون يصف «ايروس» بأنه «ليس له سرير ولا حذاء ولا دار» / أو ليس في تطبيق ذلك على العالم تكلف وغرابة؟

٦ ولكن ما عسى أن نقول في «ايروس» وفي ما نسبه ولادته؟ واضح بأنه لا بد من أن نذكره أولاً ما هي «بنية» (الحاجة) وما هو «ايروس» (الزخلة) وكيف يصح القول فيهما أنهما ابران. وواضح أيضاً أنه لا بد من أن يكون الأمر كذلك فيهما مع سائر الجثتين مادام لهم من حيث كونهم جثتين حقيقة واحدة وذات واحدة، / وإلا لما كان بينهما إلا الاشتراك بالسمية. فلتبين إذاً كيف عسى أن نميز الأرباب عن الجثتين. نسم طالعاً نذكر الجثتين على أنهم أرباب، لكننا نقصد هنا على الأقل الحال التي فيها نذكر كلًا من الطرفين مختطفاً حنسه عن الآخر. أما جثس الأرباب فإنا نقول فيه مُعتقدين أنه ليس للافعال سبيل إليه في حين أننا ننسب إلى الجن / الانفعال. نُدعي في الجنّي أنه قديم، يأتي بعد الرّب فوراً، وهو في جانبنا قائم بين الأرباب والأنس. فكيف لم يبقوا بدون انفعال، وكيف انتحطوا في كجائهم وأصبحوا في جانب العالم الأسفل؟ فضلاً على أنه يجدر بنا السؤال أيضاً فيما إذا لم يكن فطً في العالم الرّوحانيّ جنّي، فلا رجود / للجنّ إلا في هذا العالم الحسّي، ولا يتخطى الرّب حدود العالم الرّوحانيّ. أو إن في عالمنا أرباباً أيضاً، بل إن عالمنا ربّ هو الرّبُّ الثالث كما جرّته بقوله العادة، وإن الكواكب لمي السماء كلّ منها ربّ حتّى القمر ذاته. إن القول الأصحّ في كلّ ذلك هو أنه ليس في العالم الرّوحانيّ جنّ، بل إذا وجد جثّي بمعنى أنه أصل مثاليّ قائم بذاته، فإنما هو ربّ حينذاك. / كما وإنّا نرى، من ناحية أخرى، أن الأرباب العالم الحسّي المنظورين والقمر معهم إنما هم أرباب من المقام الثاني. هم بعد الأرباب الرّوحانيين فيهم يتكثّرون واليهم يرجعون، وهم منهم بمنزلة الإشعاع حول الكوكب الجزئيّ. والجنّيون، لماذا نقول فيهم؟ أنقول في الجنّي أنه الأثر الذي يَبْعث من النفس إذا أصبحت النفس في العالم؟ ولماذا نقول ذلك في النفس التي أصبحت في العالم فقط؟ - لأنّ النفس الطاهرة تلد ربّاً، وقد وصفنا حقيقتها بأنه ربّ.

ولكن لماذا لا يكون كلّ جنّي «ايروس» (حبّ)؟ هذا أولاً. وثانياً لماذا لا يكون هؤلاء الجنّيون بره من الهيولى هم أيضاً؟ - إلا أن «ايروس» (الحب) هو كلّ مولود من النفس إذا رُغبت في الحسّن والخير، / وكلّ نفس في العالم الحسّي تلد مثل هذا الجنّي. أما ما عدا ذلك من الجنّ، فإنهم من نفس العالم الكلّيّ طبعاً، ولكنّها تلدّهم بفعل قوى أخرى ووفقاً لما يتّصف به صلاح الكون الكلّيّ، فيساعده على تكميل الجزئيات وتقدير أمورهما. ذلك لأنه يجب في

٢٥ النفس الكَلْبِيَّةُ أَنْ تَكْفِي الْكُلَّ حَاجَتَهُ، وَهِيَ تَقَعَلُ بِوَضْعِهَا قُوَى مِنْ نَوْعِ الْجِنِّ / تَكُونُ مُنْسَجِمَةً مَعَ الْعَمَلِ الْكَلْبِيِّ الَّذِي تَقُومُ بِهِ هِيَ. وَلَكِنْ كَيْفَ يُشْرَكُونَ فِي الْقِيُولَى، وَمَا هِيَ الْبَيُولَى الَّتِي يُشْرَكُونَ فِيهَا؟ فَإِنَّهُمْ لَا يُشْرَكُونَ فِي الْبَيُولَى الْجِسْمَانِيَّةِ، وَإِلَّا لَكُنَّا أَوْ أَحِبَّاءَهُ يُدْرِكُونَ بِالْحَوَاسِّ. وَإِذَا افْتَرَضْنَا لَهُمْ بِالْوَقْفِ فِي أَجْسَامِ هَوَانِيَّةٍ أَوْ نَلَوْتُهُ، تَقْبِضَنِي أَوَّلًا فِي طَبَائِعِهِمْ أَنْ تَنْتَبِثَ فِي مَا يُمَيِّزُهَا عَنْ سَوَالِهَا حَتَّى تُشْرِكَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَجْسَامِ. فَإِنَّ مَا كَانَ فِي مُطْلَقِ /
٤٠ الْعُلَاهَةِ لَا يَمْتَرِجُ بِالْجِسْمِ امْتِزَاجًا مُبَاشَرًا، وَلَوْ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ لِلْجِنِّ، شَيْئًا جِسْمَانِيًّا هُوَ نَارٌ أَوْ هَوَاءٌ، مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ جَنِّيًّا. وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَلِمَذَا يُخَالِطُ الْجَنِّيُّ الْجِسْمَ فِي ٤٥ حَالٍ، وَلَا يُخَالِطُهُ فِي حَالٍ أُخْرَى؟ أَلَيْسَ لِلَامْتِزَاجِ إِذَا تَمَّ أَتَذَكُّرُ / سَبَبٌ؟ لَا يَدُلُّنَا إِذَا مِنَ التَّسْلِيمِ بِوُجُودِ هَيُولَى رُوحَانِيَّةٍ، فَإِذَا أَشْرَكَ فِيهَا الشَّيْءَ تَهْتَرُ لَهُ بِوَسَاطَتِهَا أَنْ يُقْصَلَ بِهَيُولَى الْأَجْسَامِ.

٧] وَلِلَّذَلِكَ يَتَوَلَّى أَفَلَاطُونُ فِي رِوَايَتِهِ لَوْلَادَةِ «الْهَيُولَى» (الْحَبِّ) أَنْ «الْهَيُولَى» (الرَّخَاءُ) كَانَ فِي حَالِ التَّسَكُّمِ بَعْدَ شَرِيهِ مِنَ الْكُتُوبِ إِذْ لَمْ تَكُنْ لِلْخَمْرَةِ مَعْرُوفَةً بَعْدَهُ أَتَذَكُّرُ. وَعَلَى ذَلِكَ تَمَّتْ وَلَادَةُ «الْهَيُولَى» قَبْلَ وُجُودِ الْحَسَنِيَّاتِ، فَكَانَتْ «الْهَيُولَى» (الْحَاجَةِ) مُشْرَكَةً فِي حَقِيقَةِ الرُّوحِ. وَلَا يَمْنِي ذَلِكَ أَنَّ إِنْشِرَاقَهَا هُوَ إِنْشِرَاقُهَا فِي أَمْرِ رُوحَانِيٍّ، / أَوْ فِي ظَاهِرَةٍ تَشَكَّلَتْ فِي عَالَمِ الرُّوحِ ثُمَّ انْبَعَثَتْ مِنْهُ، بَلْ يَمْنِي أَنَّهَا مُقِيمَةٌ فِي الْعِلَاقَةِ الرُّوحَانِيَّةِ حَقًّا. ثُمَّ إِذَا تَجَمَّعَ هُنَاكَ لَهَا بَيْنَ مَا هُوَ كَائِنٌ بِثَالِ مَشْيُوقٍ بِأَوْرَةِ تَعَالَمِهِ مِنْ نَاحِيَةٍ، وَمَا هُوَ مُقَدِّدَانِ التَّشَاقُّقِ وَخَفِيفَانِ بِرُوزِ التَّعَالَمِ مِنَ الْآخَرَى. وَهَذَا أَمْرٌ يَحْصُلُ لِلنَّفْسِ قَبْلَ أَنْ تَحْطَى بِمَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهَا، فَتَحْسِنُ بِأَنَّ لَهَا مِنْ شَيْءٍ عَلَى طَرِيقِ التَّصَوُّرِ الْمُتَّبَعِ الْغَامِضِ الَّذِي لَا ضَابِطَ لَهُ وَلَا حَدٍّ. فَإِذَا كَانَتْ «الْهَيُولَى» (الْحَاجَةِ) عَلَى هَذِهِ الْحَالِ وَتَلَدَتْ «الْهَيُولَى» الْقَائِمَ بِذَاتِهِ، فَإِنَّ الْعَقْلَ يَصْبِحُ حَيْثُ فِي مَا لَيْسَ عَقْلًا، بَلْ نَزْعَةٌ ١٠ عَمِيهًا وَوُجُودًا مَغْشَى الْجَوَانِبِ، فَيُحْدِثُ / شَيْئًا نَاقِصًا عَاجِزًا فِي حَالَةِ الْمُحْتَاجِ. وَلَا غَرَّ وَهُوَ وَلِيدُ نَزْعَةٍ فِي تَبِ وَعَقْلٍ فِي كَمَالِهِ. وَلَيْسَ «الْهَيُولَى» (الْحَبِّ) هَذَا عَقْلًا صَانِيًّا، مَا دَامَ فِيهِ رَهْبَةٌ هَرَجَاءٌ لَا يَهْدِيهَا هَدْيٌ وَلَا يُضَيِّطُهَا ضَايِطٌ. وَهُوَ لَنْ يَعْرِفَ شَيْئًا مَا دَامَ فِيهِ الْحَرَمَانُ بِالذَّاتِ مِنَ ١٥ الْأَحْكَامِ وَالِاتِّسَاقِ. نَسَمُ لَا يَزَالُ مَرْتَبِطًا بِالنَّفْسِ إِذْ إِنَّهُ مِمَّا خَرَجَ وَهِيَ أَصْلُهُ. وَلَكِنَّهُ مَرِيحٌ تَنْجِي عَنْ عَقْلٍ لَمْ يَنْشِ فِي ذَاتِهِ بَلْ خَالِطَ الْحَرَمَانَ مِنَ الْإِحْكَامِ وَالِاتِّسَاقِ؛ وَلَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْمُخَالِطَةُ تَبَاطُورًا مِنْهُ، بَلْ تَبَاطُورًا مِمَّا مَتَّعَ خَرَجَ. مَا هُوَ «الْهَيُولَى» إِذَا وَكَانَتْ لَسَعَةً لَا تَقْضِي مَهْمَتَهَا وَذَلِكَ فِي ٢٠ فِطْرَتِهِ وَجَبَتْ؛ وَمِمَّا يُجِيبُ لَا يَلْبِثُ نَهْمُهُ أَنْ يُعَاوَدَهُ. / لَيْسَ الشَّيْءُ مِنْ طَبِيعَةٍ لَا تَلْهُ لَيْسَ مِنْ طَبِيعِ الْمَرِيحِ، وَلَا يَنْشِئُ حَقًّا إِلَّا مَا يَكُونُ لَهُ مِنْ ذَاتِهِ الْكَفَايَةُ بِمَا لَدَيْهِ. أَمَّا «الْهَيُولَى» (الْحَبِّ) فَإِنَّ الْعَوَزَ فِيهِ وَمَعَهُ دَافِعًا، فَلَا يَزَالُ يَرْغَبُ، وَهُوَ لَا يَظَلُّ شَيْعَانًا حَتَّى وَلَوْ أَصَابَ مِنَ الشَّيْءِ خِلَافًا. وَغَايَةُ مَا ٢٥ يَحَالُ فِيهِ أَنْ لَا حِيلَةَ لَهُ مِنْ حَاجَتِهِ، وَقَدْ أَوْتِيَ لَوْسَعُ الْحَيْلِ مِنَ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ فِيهِ. / كَذَلِكَ يَجِبُ

أن تصوّر جنس الجنّ كلّ وأصوله . لكلّ جنّي حاجة نسق لها طبيّاً لا يزال يشقّ بالحيل ليكتفلها
 له ولا يزال يرغب فيها أبداً . وبذلك يقترب ممّا هو «ايروس» (الحب) عليه : فهو مثله لا يعرف
 شيئاً في سبب اللذات ورواه ما هو غيره في عالم الجزئيات . وبين ثم فإنّ للصلّاحين في الدنيا/
 «ايروسهم» (حبهم) أيضاً وهو «حب» للخير المطلق من كلّ قيد وحبّ ما كان هو الخير حقّاً
 وليس هذا «الحب» لو ذلك . أمّا الذين وفق بينهم وبين مختلف الجنّ فلكلّ الجنّي الذي يقيد له
 قريباً . يدعون «ايروس» (الحب) المطلق الذي لديهم متعلّقاً عن العمل ، ويصنّفون وفقاً لجنّي
 ٣٥ آخر اصطوفوه لهم تماثلاً مع ما يسجّم معه من الأصل / الذي يعمل فينا - وهي النفس . ولا
 يخفى أيضاً أنّ الذين يرغبون في الشرور من وراء الشهوات الرديئة المستحكمة بهم يفقدون ما
 لديهم من «الحب» في مختلف أنواعه . فوضعهم آنذاك وضع العقول السليم ، وهو غريزة فطريّة
 في الإنسان ، إذا قيّد بالأول القاسدة التي تتوالى عليه . لكنّ «الحب» إذا اثبتت من الفطرة
 ٤٠ الصّحيحة ووفقاً لما تقتضيه فهو حسن . ثمّ قد يقتل / شأنًا في نفس قلّ شأنًا ثاراً وقد يكرم ثاراً
 أخرى ، ولكنه في مقام الذات على كلّ حال . أمّا إذا تنافى مع الطّبيعة فهو انفعال عند قوم
 ضلّوا ، وليس ذاتاً بحال ، ولا كيان له في ذاته . بل لا يكون وليد النفس حقّاً ، بل إنّما هو شيء
 ينشأ مع ردة النفس وهي تولد عفواً ما يكون على مثالها أثناء تقلّباتها بين مختلف أحوالها
 ٥٠ ومقاماتها / فالذي يبدو إجمالاً هو أنّ الخير الحقّ الذي يوافق فطرة النفس إذ تعمل في نطاق
 النظام إنّما هو خير من قبيل اللذات . أمّا ما سواه ، فإنّ النفس لا تندفع معه من ذاتها في عملها ،
 وليس هو لديها إلا انفعالاً . مثل ذلك مثل التصوّرات الفكرية الكاذبة التي ليس تحتها حقّ
 ٥٥ تكشف عنه . أمّا التصوّرات الصّحيحة حقّاً ، الدّائمة ، الواضحة المعالم ، / فإنّها تكشف ممّا
 من الثّرمان وعن المشي للمعروف . وعن وجوده . ولا يصحّ ذلك في المعرفة بوجوه هامّ فقط ، بل
 في كلّ حالٍ أيضاً يكون عليها المشي المعروف ، حقّاً ويظهر من خلالها المروّج الكاوين في البشال .
 فإنّه يجب في المعرفة والمشي المعروف أن يستويا صافين خالطين عند كلّ ممّا ، ولو لم يكن
 الأمر ليتمّ لنا وللوضح الذي هو عليه في بساطته على السواء . ومن ثمّ «الحب» الذي فينا للأمر
 ٦٥ البسيطة ، وهي موضوع معرفتنا أيضاً . / وإذا تعلّق إدراكنا بجزئي من الجزئيات ، فنحن طريق
 الغرض كما هو الأمر مثلاً فيما لو كتبتين أنّ المثلث يزولاه يساوي قائمتين ، وذلك بقدر ما هو
 مثلث قائم في بساطته .

٨ والآن ما هو «زوس» الذي يذكر أفلاطون جيّة في كتابه ، وهي اللّجّة التي دخلها
 «پوروس» (المزخلة)؟ وما هي هذه اللّجّة؟ أمّا «افروديتس» فإنّها النفس عندنا ، وقلنا إنّ
 «پوروس» (المزخلة) هو العقل الكلّي . فقلّي أيّ معنى ينبغي لنا الآن أن نؤوّل «زوس» وجبته؟

• يجب ألا نفهم «زوس» على أنه للنفوس ما دامت «افروديس» هي التي أنزلناها على هذا التأويل. فالوجه هو أن تتبين هنا أيضًا عند أفلاطون ذاته ما هو «زوس». فإنه في كتاب «الفيثاغورس» يصف هذا الإله بأنه «القائد الأعظم»، ويذكره في محل آخر على أنه من المقام الثالث، فيما يُعقَد. وهو أوضح في كتاب «التيلايوس» حيث يقول إن في «زوس» نفس ملك ١٠ وروح ملك. / فإن «زوس» روح عظيم ونفس إذاً، وهو في مقام الأسباب، وإن أحد الأسس المختلفة التي لوجبت رفعه إلى هذا المقام هو كونه «ملكاً وقائلاً، أهني «السبب». فإذا كان ذلك كذلك، كان «زوس» يعادل مقام الزوج في مقامه. أما «افروديس» التي هي خاصة ١٥ ومنه ومعها، فإنها في مقام النفس. / واسمها «افروديس» لما تتصف به من حسن النفس ونورها وصفاتها وألوانها. ذلك لأننا نجعل في مقام الزوج المذكور من الآلهة وفي مقام النفس إنانهم، بحيث تكون مع كل روح نفسه؛ وعليه فإن نفس «زوس» هي «افروديس». / هذا وقد شهد ٢٠ لقولنا لعالم الكهان ورجال اللاهوت الذين لا يميزون بين «هيرا» و«افروديس» ويرون أن نجمة «افروديس» في مكان نجمة «هيرا» من السماء.

٩ إن «يروس» (الزخه) هو عقل الأمور القائمة في العالم الزوجاني وفي الزوج إذاً، بحيث ١٠ إله، بوجه عام على أوسع ما يكون انتشاراً واتساعاً. ومن ثم علاقته بالنفس ووجوده فيها. فإن ما هو في الزوج، إنما يكون متجسماً على ذاته، وليس لشيء من غيره سبيل إليه. وإذا كان «يروس» (الزخه) ذلك في حالة المتشوة، / فإن ما هو عليه من الامتلاء طارئ ورد عليه من الخارج إذاً. وما حسى أن يكون ما يملؤه من الكوثر سوى العقل وقد انحدر من أصله الأعلى إلى المقام في الأسفل؟ فإن اتبعنا هذا العقل من الزوج في النفس هو معنى قولهم في «افروديس» إنها ولدت أثناء تسلي «يروس» (الزخه) إلى جنة «يوس». والجنة هي كل ما ١٥ في المال من بهاء وخطة؛ فبعقل «يوس» تزدهي وذيتها هي إشراف الزوج ذاته على النفس. وهل تكون جنة «يوس» إلا بهاء وسناء؟ وما حسى أن يكون بهاءه وأن تكون حلاه إلا المعاني البدئية التي تُخرج منه سارية؟ فإذا وُجدت هذه المعاني البدئية في كَن واحد ظهر «يروس» (الزخه) وهو الحسن إذا توافر واستغنى، / ولهذا ما تمينه المتشوة من الكوثر. وهل الكوثر عند الآلهة إلا ما يصلح به الأمر الإلهي؟ وأن ما يصلح به إنما هو ما يكون بعد الزوج أهني العقل. فالزوج هو مع ذاته في كفاف ولا يعرف المتشوة، إذ أن ما لديه ليس مزيداً ورد عليه. أما العقل فإنه وليد الزوج، وهو قائم في ذاته بعد الزوج، وليس من الزوج بعد ذلك بل أصبح في ما هو ٢٠ غير الزوج. / وهو العقل الذي يقول عنه أفلاطون أنه كان مستقياً في جنة «يوس» عندما استوت «افروديس» في عالم الحقائق.

هذا وإن القصاص الأسطوري لا بد له، ما دام قصصاً أسطورياً، من أن يؤرخ في الزمن
 ٢٥ مادة رواياته. يتناول الكثير من الأمور ويفصل بعضها عن بعض / في حين أنها موجودة معاً على
 أنها كل، لا تمايز فيها إلا بالترتبة والقوى. وقد يحصل هذا بالذات في أبحاثنا حيث نتصور
 الشيء مثولاً وهو ليس مثولاً، وحيث نعرف بعض ما هو موجود كلاً معاً عن بعضه الآخر. فإذا
 ما أدت الأسطورة ما في وسعها أن تؤدبه من التفاليم، اتلحت عند ذلك للبصير العاقل أن يجمع
 وينسق بين ما وصل إليه. والتأليف هنا على نحو ما يلي: إن النفس مرتبطة بالروح وبه تستمد
 ٣٠ قوامها. ثم إنها مغممة بالمعاني البذرية / وهي في خلاها حسن على حسن، تنفض بالرفاهة من
 حيث إنها آنذاك منظر كثرت فيه المبهجات وصور كل ما يتطوي الكون عليه من مقانن. تلك
 هي «الفرويديس» برمتها. إن ما تحتوي عليه من معاني بذوية عندئذ، هو الرفاهة و«هوروس»
 ٣٥ (الرخاء) / وقد هي عليه من غل كثر العالم الأعلى. ثم إن المبهجات التي فيها كآلها تبسط
 في الحياة وهي لها فرش، فلك هي جنة «زوس» بأوصافها، حيث يتلم «هوروس» (الرخاء) وقد
 أنقله الشرب ومنه انتشى. وإذا ظهرت الحياة آنذاك وقام بها الوجود في بقاءه الدائم، قيل في
 الآلهة أنهم في اللوام تستغرقون كناية عن أنهم في السعادة وإيمون ما دامت الحال على ما
 ذكرنا. فالحب ثابت كذلك دائماً بحكم الضرورة: من النفس ينبعث ما دامت هي تنزع إلى
 ٤٠ الخير والأفضل، / وهو لم يزل ما دامت النفس لم تزل. وهو مزيج: فيه شيء من التويز يدفعه
 إلى التماس الشيع، وليس بدون حظ من الرفاهة إذ أن ما يسمى إليه إنما هو المزيد لما لديه. فلو
 لم يكن له من الخير شيء لما جد قط في طلب الخير. يخال عنه أنه من «هوروس» (الرخاء)
 ٥٠ «إينيا» (الحاجة) إذا، / بمعنى أن في النفس التويز والرغبة اجتمعت إليهما الذكرى بالمعاني
 البذرية، فتولدت من ذلك المطافة على التمل وهي مسددة نحو الخير. لهذا هو «الحب». كانت
 «إينيا» (الحاجة) أنه لأن الرغبة في جانب المحتاج دائماً. ولكن «إينيا» (الحاجة) هي الهيولى
 ٥٥ لأن الهيولى هي الحاجة إلى كل شيء. فضلاً على أن الرغبة في الخير رغبة غميلة، ما دام /
 الرأغب في الخير هو كذلك لأنه خالي من الصورة ومن المعنى البذري. ولهذا ما يزيد الرأغب
 من حيث هو راعب، تشبهاً بالهيولى. هذا وإن الخير بالنسبة إلى ما يرغب فيه إنما هو مثال ثابت
 في ذاته قائم على حياله. وما دام الشيء الذي يرغب متغيثاً لما من شأنه أن يتلف، فإنه حينئذ
 ٦٥ يحضر، بوجوه ما هيولى / تنطق ما يقبل عليه. وإذا كان ذلك كذلك، كان الحب أمراً حيوانياً
 إذا، وهو جنبي ينشأ في النفس وينبعث منها يقدر ما هي في حاجة إلى الخير ويقدر ما هي راغبة
 فيه.

الفصل السادس

(٢٦)

في أن المترهات مبراة من الانفعال

- ١ [] لقد ذكرنا أن الإحساس ليس انفعالاً، بل إنه عمل وحكم يتعلّقان بالانفعال. فإنّ الانفعال يتم في غير ما نحن فيه، لدى الجسم مثلاً إذا انخرسته على وضع مُعيّن. أما الحكم فإنّه يتعلّق بالنفس ما دام الحكم ليس انفعالاً؛ ولأوجب الرجوع إلى حكم آخر ومضى الأمر إلى غير/ نهائية. ولكنّا، مع ذلك، لا نزال هنا أمام صعوبة فيما لو لم يكن الحكم من حيث هو حكم مُعلّوفاً على شيء من المُحكوم فيه. فإذا حصل منه في الحكم انطباع، فإنّ الحكم مُفعل به. على أن القول المضحج في ما نسبته الانطباعات، هو أنّها على وضع يختلف تمام الاختلاف من الوضع الذي تصوّروها عليه. فشانها شأن التصوّرات الفكرية،/ وهي في حدّ ذاتها أعمال بوسعيها أن تُدرك العلم دون أن يخالها انفعال غطّ. وليس من شأن العقل والإرادة عندنا، بوجه الإجمال، أن يُغضبا النفس لتوجيهات وتعلّيات تكون ضرباً من التسخين والتبريد في الأجسام.
- ١٥ مع أنّه يجب في ما نراه منها الجانب القابل للانفعال أن نتبيّن بدقّة/ ما إذا كنّا نسلم به على أنّه غير مُتبدّل أو نعترف له وحده بالانفعال. ولكنّ لهذا أمر نُرجّعه إلى حيله ما دُمنا متّبعين الآن بالبحث في مُشكلاتنا من بدايتها. فكيف لا يُطرأ التغيّر على ما هو في النفس فوق جانبيها المُفعل، وفوق الإحساس، وعلى كلّ جانب منها مهما يكن نوعه، بوجه عامّ ما دام للزّداة
- ٢٠ إليها سبيل/، وللأراء الكاذبة والمجهول أيضاً؟ إنّها تُعمرى تُبيل وتبدّل في حال اللذة والألم والغضب والخسدة والغيرة والشهوة، وهي، إجمالاً، لا تستقرّ ساكنة، بل تُبقي مقدّمة أبداً مُقلّبة
- ٢٥ عند كلّ طارئٍ يُطرأ. ولو كانت النفس جسماً ذا كمّ لعلّ كان من اليسير، بل لكان من المُستحيل مطلقاً، أن تُثبت أنّها لا تُفعل ولا تتحوّل عند ما دُخِرَ من المصادرات التي تُجري عليها. ولكنّها ما دامت بريئة من الكمّ، وجب أن تكون خالدة لا محلّلة. فنعلم أن تنوُّع من أن تنسب إليها انفعالات من هذا النوع، ولأحكامنا عليها بالفساد ونحن عن الأمر خافلون./ وسواء أكانت هي ذاتها عدداً أو معنى قائماً في ذاته، كما نقول، فكيف يحدث الانفعال في عدد أو في معنى قائم بذاته؟ وما أحرانا، إذا كان للوضع كذلك، بأن تصوّر ما

يُطْرَأُ عَلَيْهَا أَنَّهُ مَعْلُومٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا لَيْسَتْ مَعْنَاهِي قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا، وَبِرَاهِ مِنَ الْإِتِّفَاعِ هِيَ الْإِتِّفَاعُ فِي حَقِيقَةِ أَمْرِهَا. وَكُلُّ هَذِهِ أُمُورٌ تَصَحُّ عَلَى الْأَجْسَامِ إِذْ أَتَتْهَا مِنَ الْأَجْسَامِ تُسْتَبْطِ، فَيُشَدُّ كُلُّ وَاحِدٍ ٢٥ مِنْهَا عَلَى عَكْسِهِ وَيُطْلَقُ عَنْ طَرِيقِ الْقِيَاسِ. / فَيَبْدُو النَّفْسُ حَيْثُ يَحِثُّ أَهْلُهَا، فِي آتٍ وَاحِدٍ، حَاصِلَةٌ عَلَى كُلِّ ذَلِكَ وَبِرِيعَةِ مَتْنِهِ، وَهِيَ تَفْعُلُ وَلَا تَفْعَلُ. فَلَا يَدُّ مِنَ الْبَحْثِ إِذَا عَلَى الرَّجُلِ الَّذِي يَجْدُرُ بِنَا أَنْ نَذْهَبَ إِلَيْهِ فِي مَا كَانَ مِنْ نَوْعِ تِلْكَ الْأُمُورِ.

- ٢ يَجِبُ أَوَّلًا أَنْ نَذْكَرَ، قَبْلَ مَا يَتَعَلَّقُ بِالرِّذِيلَةِ وَالْفَضِيلَةِ، مَا عَسَى أَنْ يَحْدُثَ عِنْدَمَا يُقَالُ عَنِ الرِّذِيلَةِ إِنَّهَا فِي النَّفْسِ. إِنَّمَا نَحْكُمُ بِوَجُوبِ اقْتِلَاعِهَا عَلَى أَنَّهَا شَرٌّ فِي النَّفْسِ، ثُمَّ نَقْضِي عَلَى النَّفْسِ بِأَنْ يَحِلَّ مَحَلُّ الْمَقْبُوحِ الَّذِي كَانَتْ عَلَيْهِ سَابِقًا عُمَرَانَا بِالْفَضِيلَةِ وَتَرْكِهَا وَرَحْلَتِهَا بِالْحَسَنَاتِ. وَإِذَا قُلْنَا أَنَّ الْفَضِيلَةَ هِيَ النَّاتِقُ/ وَأَنَّ الرِّذِيلَةَ هِيَ الْحَرَامُ مِنْهُ، أُنَكُونُ مُتَقَبِّينَ مَعَ الْقُدَامَى فِي مَا يُرَوْنَهُ الْمَذْمُومَ الْمَصْحُوحَ؟ أَوْ يَقْرَبُنَا قَوْلُنَا هَذَا تَقْرِيبًا لَا يُسْتَبَاحُ بِهِ مِنْ حُلِّ تَطْلُوبِنَا؟ نَقُولُ: إِذَا تَنَاسَقَ بَعْضُ أَجْزَاءِ النَّفْسِ مَعَ بَعْضِهَا الْآخَرِ وَفَقًا لِمَا يُسْتَلْزَمُهُ الطَّبِيعُ كَانَتْ الْفَضِيلَةُ، وَإِذَا لَمْ يَتِمَّ التَّنَاسُقُ كَانَتْ الرِّذِيلَةُ. وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، لَمْ يَرُدَّ عَلَى النَّفْسِ شَيْءٌ مِنْ شَيْءٍ يَخْتَلِفُ عَنْهَا، / بَلْ انْتَدَجَ كُلُّ جِزءٍ بِمَا هُوَ عَلَيْهِ فِي الْجُمْلَةِ الْمُتَنَاسِقَةِ أَوْ لَمْ يَنْتَدِجْ فِي حَالِ عَدَمِ التَّنَاسُقِ. وَهُوَ بَاقِي كَمَا هُوَ عَلَيْهِ بِذَاتِهِ فِي كُلِّ الْأُمُورِ. مِثْلُ ذَلِكَ مِثْلُ مَا يَتِمُّ فِي حَلَةِ الرِّفْقِ: يَرَقُصُ بَعْضُ الْأَفْرَادِ وَيُسْتَلْبُونَ مَعَ بَعْضِهِمُ الْآخَرِينَ بِإِسْجَامٍ وَلَوْ لَمْ يَكُونُوا كُلُّهُمْ وَاحِدًا. ١٥ بَلْ يُشَدُّ الرَّاحِدُ مِنْهُمْ وَلَا يُشَدُّ الْآخَرُونَ وَلِكُلِّ مِنْهُمْ لَحْنَةٌ الْخَاصَّةُ. / وَالَّذِي يَجِبُ حِينَئِذٍ، لَيْسَ هُوَ أَنْ يُشَدُّوا قَعْدًا، بَلْ أَنْ يُحَسَّنَ كُلُّ مِنْهُمْ إِنْشَادُهُ الْخَاصَّ عَلَى لَحْنِهِ الْخَاصِّ. وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي النَّفْسِ أَيْضًا: يَتِمُّ التَّنَاسُقُ فِيهَا إِذَا قَامَ كُلُّ جِزءٍ مِنْ أَجْزَائِهَا بِالْوَلِيْفَةِ الَّتِي تَلِيْقُ بِهِ. وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، وَجِبَ، قَبْلَ التَّنَاسُقِ، أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ جِزءٍ فَضِيلَةٌ الْخَاصَّةُ، وَأَنْ يَكُونَ لَهُ رِذِيلَةٌ ٢٠ أَيْضًا قَبْلَ أَنْ يَقَعَ بَيْنَ الْأَجْزَاءِ الْخِلَالُ وَالْفُرُوضِ. وَمَا عَسَى أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الَّذِي/ إِذَا خَضَرَ سَاءَ حَالِ الْجُزءِ فِي النَّفْسِ؟ الرِّذِيلَةُ طَبِيعًا. - وَإِذَا كَانَ الْجُزءُ صَالِحًا؟ - وَجِبَ حَضُورُ الْفَضِيلَةِ. وَرَبَّمَا رَأَى بَعْضُهُمْ أَنَّ الرِّذِيلَةَ فِي حَقِّ جَانِبِ النَّفْسِ النَّاطِقِ إِنَّمَا هِيَ الْجَهْلُ وَالْجَهْلُ مِنَ بَابِ السَّلْبِ فَلَا يَعْنِي حَضُورُ شَيْءٍ مِمَّا كَانَ. وَلَكِنْ إِذَا مَا لَمْ تَحْزَنْتِ الْأَوَّلُ الْكَذَابَةُ، وَهِيَ أَصْلُ الرِّذِيلَةِ ٢٥ الْآخِرَةِ، فَكَيْفَ نَقْعِي أَنْ طَارَتْ/ لَمْ يَطْرَأْ عَلَى النَّفْسِ وَأَنْ تَتَبَيَّرَ؟ لَمْ يَحْدُثْ قَطُّ فِي ذَلِكَ الْجَانِبِ مِنْهَا؟ وَفَرَّةُ النَّفْسِ عِنْدَهَا، أَلَا تَكُونُ فِي حَالِ الْحُجْنِ غَيْرِهَا فِي حَالِ الشَّجَاعَةِ؟ وَمَلَكَةُ الشَّهْوَةِ، أَلَيْسَتْ فِي الشَّرِّ غَيْرِهَا فِي الْحَقِّ؟ فَإِنَّهَا مُفْعَلَةٌ إِذَا. لَوْ قَوْلُ إِنْ جَانِبِ النَّفْسِ، عِنْدَمَا يَكُونُ قَائِمًا ٣٠ فِي الْفَضِيلَةِ يَفْعَلُ حَيْثُ فَعْلُهُ وَفَقًا لِمَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَكُونُ عِنْدَ ذَلِكَ/ خَاصِمًا لِلْمَعْلُ. فَإِنَّهُ خَاصِمٌ لِمَلَكَةِ التَّكْبِيرِ إِذَا، وَهِيَ تَأْخُذُ عَنِ الرُّوحِ ثُمَّ يَأْخُذُ عَنْهَا سَائِرُ مَا فِي النَّفْسِ.

أو إن شئت قل قل أن الخضوع للعقل أمر كانه الزوايا. فإن الزوايا لا يتشكل بهيئة المرنى، بل يرى
وهو الزاوي بالفعل في حين أنه يرى. مثل ذلك مثل ما يتم في الابصار: فهو ذو ذاتا بالقوة ثم
٢٥ بالفعل. ليس فعله تبديلاً له، بل إنه يحل فوراً على ما هو غرضه ذاتاً، فيصبح ابصاراً ويُدرك
بدون أن يفعل. كذلك الأمر في ملكة التفكير من حيث توافقها مع الروح: فإنها ترى، ولهذا
عندما قوة الثرفان، وليس انطباضاً حدث فيها. ثم إن ما تراه هو لديها وليس لديها: هو لديها من
٤٠ حيث إنها تفرغه، وليس لديها لآته/ لا يختلف فيها من الشهود شيء، مثلاً هو الحال مع
الصورة التي تتلعب في الشمع. يجب أن تذكر ما قلنا من أن المحفوظات في الذاكرة ليست
وليدة انطباضات رُسبت في النفس، بل النفس إذا ذكرت ثبتت فيها قوتها بحيث إنها تحصل على
٤٥ ما ليس حاضراً لديها. ماذا إذا؟ ألم تكن النفس قبل أن تذكر غير ما أصبحت عليه عندما تذكر؟
- أصبحت غير ما كانت عليه، إن شئت. ولكن أقل ما يقال حيث هو أنها لم يتبدل فيها شيء،
إلا إذا أذهبتنا نحن خروجها من القوة إلى الفعل تبديلاً. والواقع أنها لم يرد عليها شيء من
الخارج، بل حدثت بالفعل ما كانت عليه في فطرتها. فإن الأعمال، في الأمور غير
الهولائية، إنما تتم إجمالاً بدون أن يطرأ عليها تبديل، أو اضطرورتنا إلى القول بأنها تُفسد،
٥٠ مع أنها أشد ما لحزماً بالبقاء. ثم إن الاتصال من شأن الفاعل مرتبطاً بالهولي، بل إذا كان
بدون هولي وانفصل، فليس لديه ما يتكفل به بقاءه. مثل ذلك مثل ما يتم في المشاهدة حيث
تتصرف ملكة الابصار إلى فعلها، ثم لا يفعل إلا العين. ويصح على الآراء ما يصح على
٥٥ المشاهدات. وملكه المنصب، كيف يكون فيها المجنب تارة والشجاعة طوراً؟ ألا إن المجنب/
يمكن بتحويل النظر من الثقل، أو بالنظر إلى العقل وهو فاسد، أو بفقدان أدوات العمل أيها
(كان يصعب علينا الحصول على أجهزة الجسد، أو نحصل عليها وقد صدقت)، أو بحائل يمنع
من العمل أو بعدم التحرك عند التهيج. والشجاع شجاع بما كان على خلاف ما ذكرنا. وليس
٦٠ في كل ذلك تبديل أو انفعال.

أما قوة الشهوة، فإن استرسلت وحدها في فعلها أحدثت ما نسميه الشر. والواقع هو
أنها تعمل وحدها كل شيء، ولا تكون لجزء النفس الأخرى معها. على أنه من شأن هذه الأجزاء
إذا كانت حاضرة، من حيث كونها حاضرة، أن تكون صاحبة الأمر والنهي وإن ترة قوة الشهوة
إلى الصواب. فلو نظرت هذه القوة إلى تلك الأجزاء لكان الموضع على خلاف ما ذكرنا، ولما
استرسلت قوة الشهوة وحدها في كل أعمالها، بل لوجدت لها ساحة لتتفر، بما في وسعها،
٦٥ إلى الأجزاء الأخرى من النفس. / هذا فضلاً على أن سوء الحال في الجسد قد يكون غالب
الأحيان ما نسميه ذليلة القوة الشهوانية، فتصبح فضيلتها ما كان على خلافه بحيث أنه لا يلحق
بالنفس شيء من كلتا الحالتين.

٣ وما القول في الميل إلى الشيء والتصور منه؟ في الأكم والمغضب واللذة والشهوة والخوف؟ كيف لا يكون كل ذلك قَلْبًا وهو في النفس يَمُوج وَيَضْطَرِب؟ يجب أن نُعَيِّر هنا أيضًا، على النحو التالي: إن القول بأنه ليس قط من قلب لدينا، وبأننا لا نُدْرِك هذا القلب إدراكًا شديدًا، إنما هو قول قاتل بما يُخالف الواقع/ للمشهود. ولكن الوجه، بعد تسليمنا بحدوث الشعور، في أن نَتَيَّن ما هو الشيء الذي يَتَغَيَّر. قد يُوْثِق بنا إثبات هذا التأثير على النفس إلى افتراض ما كأنه القول بأن النفس يَتَغَيَّرها الاحمرار أو أياها يمتص لونها. فلا تُفَكِّر عند ذلك بأن هذه الانفعالات إذا تَمَّت بواسطة النفس، فإنما تُخَدِّث في بنية أخرى تختلف عن النفس. أجل إن النفس هي التي تُعْجَل عندما تُحَكَّم على العمل الصحيح بأنه قَبِيح. لكن الجسد هو الذي يَضْطَرِب من هيجان الدم السريع التحرك، ما دامت النفس قابضة عليه وكأنه مُلْكُها وهو طرِيع كل إشارة منها، فليس شأنه شأن الجوامد التي ليس لها نفس. وهذا قول لا بدُّ منه منبأ عن كل التباس في الكلام. وكذلك الأمر في ما نعرِّفه بالخوف: إن أصله في النفس، ولكن امتناع اللون من انسحاب الدم في الباطن. ثم ذلك الانسراح عند اللذة الذي ينتهي بنا إلى الإحساس، فإنه يَتِمُّ على الجسد أيضًا، وليس ما يجري في النفس بعد ذلك انفعالاتًا بحال. وكذلك الأمر في الأكم أيضًا. أنا الشهوة فإنها تَبْقَى أمرًا مُفْتَلًا ما دام مبدؤها قائمًا في النفس؛ فإذا انبعثت من النفس أدركها الحس، فعندما نقول عن النفس أنها تتحرك عندما تُشَبِّه وتُفَكِّر أو تُظَلِّل، لا نعني أنها تفعل فعلها عند ذلك وهي مُهَيَّزَة وتضطرب، بل إن ذلك التحرك كله إنما يَنبُت عنها ولا هرو، فإننا حينما نقول في حياة النفس أنها بالحركة، لا نعني أن هذه الحركة من/ شيء يختلف عن النفس بنوعه. فإن العمل لدى كل جزء من أجزاء النفس إنما هي الحياة مُتَسَرِّلة مع الفطرة، غير خالصة تمامًا هي عليه في ذاتها. وفصل في الكلام، نعتقد في أعمال النفس أنها ليست تغَيَّرات، وتقلبات، وكذلك اعتقادنا في الوجوه التي تُشْخِصها حياتها، وفي ميولها أيضًا. كما إننا لا نعتقد في التحفظات المعلقة في الذاكرة أنها لدى الذاكرة صور مُعْطَرِبة، ولا في الخيالات أنها مثل الختم في الشمع. وعليه فإن اعتقادنا الثابت في ما ذكرنا من الانفعالات والتحركات أن النفس تَبْقَى معه كله هي من حيث قيامها في ذاتها ومن حيث إنها ذات. ثم إن الفضيلة والرزيلة لا تكونان من النفس آنذاك بِمِثْلَةِ الأبيض والأسود/ أو الحار والبارد من الجسد. بل إن النفس تَسْتَوِي على الوجه الذي ذكرنا، بين هذين الطرفين المتناقضين في أحوالهما كافة.

٤ هذا وقد حان البحث الآن في ما نُسَمِّيه جانب النفس المُغْضُول. أجل إننا قد تناولنا شيئًا من ذلك في ما ذكرنا عن كل الانفعالات التي تطرأ على القوة النفسية وعلى قوة الشهوة، إذ

- ٥ وَصِفْنَا كَيْفَ يَكُونُ كُلُّ انْفِعَالٍ عَلَى حِيَالِهِ. وَلَكِنَّ الْمَوْضُوعَ يَمْتَضِي زِيَادَةَ شَرْحٍ غَايِبَةٍ الْأُولَى / أَنْ تُدْرِكَ مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الَّذِي نُسَبِّهِ أَصْلَ النَّقْسِ الْمُتَعَمَّلِ. وَتُطْلَقُ هَذِهِ النُّسْبَةُ عَلَى مَا يَبْدُو الْانْفِعَالَاتِ مُتَجَمِّعَةً حَوْلَهُ، وَهِيَ لَدَيْنَا كُلُّ مَا يَتَجَمَّعُ لَدَّةً أَوْ أَلَمً. ثُمَّ مِنَ الْانْفِعَالَاتِ مَا يَنْشَأُ عَنِ الظَّنِّ: كَأَن يَظُنُّ الْمَرءُ مَثَلًا أَنَّهُ مَاتَ لَا مُحَالَةَ فَيَمْلِكُهُ الْخَوْفُ، أَوْ أَنَّهُ قَادِمٌ عَلَى خَيْرٍ يَتَوَقَّعُهُ ١٠ فَيَفْرَحُ. فَلِلظَّنِّ أَتْنِيفٌ مُحَلَّةٌ، / وَلِلانْفِعَالِ الْمُتَحَرِّكِ مُحَلٌّ آخَرٌ يَخْتَلِفُ عَنِ الْأَوَّلِ. وَمِنْ الْانْفِعَالَاتِ مَا يَكُونُ أَيْضًا بِحَيْثُ أَنَّهُ يَبْدُو هُوَ ذَاتَهُ إِلَى الْاِتِّبَاعَاتِ مُسْتَقِلًّا عَنِ الْإِرَادَةِ، فَتَحْدُثُ الظَّنُّ فِي مَا كَانَ مِنَ النَّقْسِ مُعْطُورًا عَلَى الْمُتَعَمَّلِ. وَقَدْ مَرُّنَا فِي مَا يَمْتَلِكُ بِقُوَّةِ التَّخَلُّصِ أَنَّ الظَّنَّ لَا يُحْدِثُ فِيهَا تَغْيِيرًا، وَلَكِنَّ الْخَوْفَ النَّاتِجَ عَنِ الظَّنِّ وَالَّذِي يَأْتِي مِنْ فَوْقِ مُنْبِعَاتِهِ مِنَ الظَّنِّ، / هُوَ الَّذِي يَسْكُنُ شَيْئًا كَأَنَّهُ الْإِدْرَاكُ فِي جَانِبِ النَّقْسِ الَّذِي يَقُولُ عَنْهُ أَنَّهُ يَخَافُ. فَمَا هُوَ تَأْثِيرُ هَذَا الْخَوْفِ؟ اضْطِرَابٌ وَفَرْقٌ مِنْ شَرِّ تَوَقُّعِهِ، فِيمَا يَقُولُونَ. لَا شَكَّ فِي أَنَّ هَذَا التَّصَوُّرَ قَائِمٌ فِي النَّقْسِ: التَّصَوُّرُ الَّذِي نُسَبِّهِ الظَّنَّ أَوَّلًا، وَالتَّصَوُّرُ النَّاتِجُ عَنِ الظَّنِّ ثَانِيًا. عَلَى أَنَّ هَذَا التَّصَوُّرَ ٢٠ الْآخَرَ / يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ ذَلِكَ، بَلْ أَنَّهُ فِي الْمَقَامِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّقْسِ، وَهُوَ بِالظَّنِّ الْمُبْهِمِ وَالتَّصَوُّرِ الْغَامِضِ أَثْبَتٌ. ثُمَّ إِنَّ فِي الطَّبْعِ طَلَاقَةً عَلَى التَّمَثُّلِ مِنْ هَذَا التَّفَرُّعِ، وَهِيَ مُنْسَجِمَةٌ مَعَ الْأَفْعَالِ الَّتِي يَفْعَلُهَا كُلُّ فَرْدٍ جَزَائِيٍّ، فِيمَا يَحْتَوِلُونَ، بِدُونِ تَصَوُّرٍ سَابِقٍ. فَإِنَّ التَّأَثِّرَاتِ مِنْ هَذَا اللَّيْلِ هِيَ الَّتِي يَنْشَأُ مِنْهَا الْاضْطِرَابُ الْمُحْسُوسُ فِي الْجَسَدِ، مِنْ رَجْفَةٍ وَهَزَّةٍ وَامْتِنَاعٍ لَوْنٍ / وَوَعْيٍ لِي الطَّلُقِ. وَلَكِنَّا أَصْبَحْنَا مَعَ هَذِهِ لِلتَّأَثِّرَاتِ، فِي مَا لَيْسَ هُوَ جُزْءًا مِنَ النَّقْسِ. وَإِلَّا لَحُكِمْنَا فِي هَذَا الْجُزْءِ أَنَّهُ جَسَدِيٌّ مَا دَلِمَ، اللَّهُمَّ، يَفْعَلُ بِتِلْكَ الْانْفِعَالَاتِ. لَا بَلْ أَصْبَحَتْ تِلْكَ التَّأَثِّرَاتِ لَا سَبِيلَ لَهَا إِلَى الْجَسَدِ؛ إِذْ أَنَّ الْأَصْلَ الَّذِي يُرْسَلُ أَتَدَاكُ غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى الْإِرْسَالِ بَعْدَ أَنْ ٣٠ أَسْكَنَهُ الْانْفِعَالُ مِنَ الْعَمَلِ وَخَرَجَ هُوَ مَسَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. /
- وَلَكِنَّ الْوَارِثَ هُوَ أَنَّ هَذَا الْجُزْءَ مِنَ النَّقْسِ، أَعْنِي الْأَصْلَ الْمُتَعَمَّلِ، لَيْسَ جَسَدًا بَلْ هُوَ وَثَالٌ. مَعَ الْمَعْلَمِ أَنَّ التَّهَوُّلَ هِيَ التَّحَلُّ لِقُوَّةِ الشَّهْوَةِ، وَلِلقُوَّةِ الشَّهْوَةِ عَلَى تَغْذِيَةِ الْحَيَوَانِ وَنُفْرِهِ وَتَوَلُّدِهِ. وَهَذِهِ الْقُوَّةُ هِيَ الْأَصْلُ وَالْمُنْتَبِجُ الَّذِي مَعَهُ تَبَعَتْ الشَّهْوَةُ، وَهِيَ وَثَالٌ جَانِبُ النَّقْسِ ٣٥ الْمُتَعَمَّلِ. وَلَا يَجُوزُ قَطُّ فِي الْوِثَالِ أَنْ يَطْرَأَ عَلَيْهِ اضْطِرَابٌ، / بَلْ يَبْقَى سَاكِئًا. إِنَّمَا هُوَ لَا هِيَ الَّتِي تُصْبِحُ فِي الْانْفِعَالِ إِذَا وَقَعَ، وَذَلِكَ بِتَحْصُورِ الْوِثَالِ الَّذِي يَحْدُثُ الْحَرَكَةُ. ذَلِكَ لِأَنَّ الْقُوَّةَ الثَّابِتَةَ لَيْسَتْ هِيَ الَّتِي تَبْثُّ عِنْدَمَا تَخْرُجُ الثَّبَتَةُ، كَمَا إِنَّمَا لَيْسَتْ هِيَ الَّتِي تَنْمُو عِنْدَمَا تَدْفَعُ الثَّبَتُ فِي التَّمَوُّدِ. وَالْمُتَحَرِّكُ، إِجْمَالًا، إِذَا حَرَّكَ لَا يَتَحَرَّكُ مَعَ الْحَرَكَةِ الَّتِي يُحَرِّكُ بِهَا، وَإِلَّا لَمَا تَحَرَّكَ ٤٠ مُطْلَقًا. أَرَأَيْتَ لَهُ نَوْحًا؟ آخَرُ مِنَ الْقِيَمِ وَالْحَرَكَةِ. يَتَبَيَّنُ فِي حَقِيقَةِ الْوِثَالِ أَنَّهَا أَنْ تَكُونَ هِيَ فَعَلًا إِذَا: تُحْدِثُ فَعْلَهَا بِمَجْرَدِ حَضُورِهَا مِثْلَمَا تُحْدِثُ التَّنْفِيسُ الْمَوْسِيقِيَّةُ مِنْ تَلْقَافِ ذَاتِهَا ذَهْدِيَّةِ الْأَوْتَارِ. وَبَعْدَ، فَلْيَكُنْ أَصْلُ النَّقْسِ الْمُتَعَمَّلِ هُوَ سَبَبُ الْانْفِعَالِ سَوَاءً أَكَانَ التَّحَرُّكُ النَّاتِجُ عَنْهُ مُنْبِعَاتًا مِنْ

٥٠ تصور حسي، أو كان بدون هذا التصور. / على أنه لا بد من البحث بعد ذلك فيما إذا كان الظن هو الأصل الأول الآتي من فوق ليدفع الحركة. ومهما يكن من الأمر، فإن ذلك الأصل المنقول يبقى هو هو على مثال الثغمة الموسيقية. فإن أسباب التحرك بمنزلة الموسيقى؛ أما الأجزاء التي يُمِصها الانفعال بصرية، فهي بمنزلة الأوتار. ليست/ الثغمة الموسيقية هي التي تُضيق، أثناء العزف على القيثارة، بل هو الوتر. وما كان للوتر ليُجذب، حتى ولو أُراده الموسيقى على ذلك، ما لم تكن الثغمة لتعرض عليه سماعيتها بالحانها.

٥ لماذا يجب أن نطلب من الفلسفة أن تبرز النفس من الانفعال إذا، مادام ليس للانفعال إليها سبيل أصلاً؟ الواقع هو أن ذلك النوع من التصور الذي يرد على النفس، ويقع على ما نسميه جانبها المنفصل، يولد على الفور انفعالاً هو الاضطراب يفتقر به شرّ تفرّعه، فعند ذلك يكون ما نسميه الانفعال/ الذي يحكم العقل بقمعه مطلقاً ولا يخلي بينه وبين أن يقع؛ على أنه، إذا وقع، منع النفس من أن تكون في حُسْن الحال. فإن لم يقع كانت ساحة النفس هريئة من الانفعال، لأن سبب الانفعال، أعني ذلك التصور فيها، يمنعه من أن يتم بعد ذلك. مثل ذلك مثل من أراد أن يُزيل عن النفس ما تتخلله في مقامها، / فيوقف النفس المتخيلة من نومها. وهو يفعل لأنه يرى أن الانفعالات هي التي أحدثت ما حدث، زاعماً أن الأشياء الخارجية التي تُخطر وكأنها مشاهدات هي التي تجعل النفس في حال الانفعال.

ولكن ما عسى أن يعني «الظهير» النفس وهي لم تلوّث قط، وما الفائدة من «عزلها» عن الجسد؟ ألا إن «الظهير» يعني أنها تُترك على حيلها ولا تُضلل بما يختلف عنها؛ أو ألا تنظر إلى غيرها وتحصل فيها الآراء الغريبة عنها مهما يكن نوع هذه الآراء. أو يعني «الظهير» بالنسبة إلى النفس أيضاً أنها لا تنظر إلى آثار الانفعالات كما ذكرنا، فنُطلق منها لتحدث انفعالات أخرى. وإذا كان في ذلك انطلاق من الأسافل إلى الطرف الآخر إلى الأعالي، فكيف لا يكون هذا الانطلاق «ظهيراً» وعزلاً؟ / ألم تُصبح النفس على الأمل حينذاك غير قائمة في الجسد على أنها له، مثلها في ذلك كمثل الثور لا يكون من الضياع بمعنى أن صفاته لا يتأله العكر ولو أنه في الضياع؟ فالظهير في حق الأصل المنفصل من النفس هو أن يُنفى هذا الأصل عنه تحليلاته السخيفة/ فلا يعود إلى مشاهدتها، والانزاع له هو ألا يُخرط في الميل إلى الأسافل وفي تصوره لها. ليكن الانزاع في حقه إذا بأن تُحصى عنه ما حُرِّم هو ذاته ذاته عنه: فلا يستوي على روح بخاريّ يتصاعد من الشرّ والكثرة من طعام اللحوم غير الطاهرة، بل تُلغى المادة التي يكون فيها بحيث يعلمها مطمئناً. /

إِنَّ اللَّذَاتِ الزَّوْجِيَّةَ هِيَ يَرْتُمُهَا فِي مَقَامِ الْيَتَامَى إِذَا، وقد أثبتنا هنا وجوب الاعتقاد في
 بَرَاهِنِهَا مِنَ الْإِنْفَعَالِ. وَلَكِنْ مَا دَامَتِ الْهَيُولَى هِيَ أَيْضًا أَمْرًا لَا جِسْمَ لَهُ، وَلَوْ كَانَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ،
 وَجِبَ أَنْ يَتَّبَعَ فِي شَأْنِهَا أَيْضًا مَا هُوَ الرَّضْعُ الَّذِي تَقُومُ عَلَيْهِ. فَيَتَّبِعُنِي أَنْ تَسْمَعَ إِذَا يَمِا إِذَا كَانَتْ
 مُعْمَلَةً، كَمَا يَزْعُمُونَ، فَتَدُلُّوهُا التَّغْيِيرَاتِ مِنْ كُلِّ صَوْبٍ وَجَانِبٍ، / أَمْ يَجِبُ أَنْ تَنْصَوِّرَهَا عَلَى
 أَنَّهَا بَرِيَّةٌ مِنَ الْإِنْفَعَالِ. وَعَدَدُ ذَلِكَ، مَا هُوَ الْمَوْجِدُ الَّذِي تَكُونُ عَلَيْهِ هَذِهِ الْبَرَاهِنُ مِنَ الْإِنْفَعَالِ. لِهَذَا
 وَمَا دُمْنَا مُتَقَبِّلِينَ عَلَى الْبَحْثِ فِي التَّمَوْضُوعِ، وَاصِلِينَ إِلَى الْكَلَامِ حَوْلَ حَقِيقَةِ الْهَيُولَى مِنْ أَيْ مَوْجِدٍ
 هِيَ، لَا يَدْخُلُ مِنْ لَدُنْكَ أَوَّلًا أَنْ حَقِيقَةَ الْمَوْجِدِ وَاللَّذَاتِ وَالْوُجُودِ، لَيْسَ كُلُّ ذَلِكَ فِي مَا
 ١٠ يَنْصَوِّرُهُ مُعْظَمُ النَّاسِ عَلَيْهِ. فَإِنَّ الْمَوْجِدَ الَّذِي يَصْخُ عَلَيْهِ / الْقَوْلُ بِأَنَّهُ مَوْجِدٌ حَقًّا، هُوَ
 الْمَوْجِدُ الْحَقُّ. أَصْنِي أَنَّهُ الْمَوْجِدُ وَوُجُودًا نَاقِضًا، لَا يَنْقُصُهُ مِنَ الْمَوْجِدِ شَيْءٌ. وَمَا دَامَ نَاقِضًا
 فِي الْوُجُودِ النَّاقِضِ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي حَاجَةٍ إِلَى شَيْءٍ لِيَحْفَظَهُ وَكَيْفَانَهُ، بَلْ إِنَّهُ، فِي حَقِّ الْأُمُورِ الْآخَرَى
 الَّتِي تَزْعُمُ مَوْجُودَةً، هُوَ سَبَبُ وَجُودِهَا الْمَزْعُومِ. وَإِذَا كَانَ فِي قَوْلِنَا الْقَوَابِلِ، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ
 ١٥ ذَلِكَ الْمَوْجِدُ مُنْتَمِيًا بِالْحَيَاةِ وَالْحَيَاةِ الْثَلَاثَةِ / وَالْأَلْكَانِ نَاقِضًا، وَلَيْسَ آخَرَى بِهِ أَنْ يَكُونَ
 مَوْجُودًا مِنْ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مَوْجُودٌ. فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، أَصْبَحَ الْمَوْجِدُ الَّذِي نَعْنِيهِ إِثْمًا هُوَ
 الزَّوْجُ وَالْحِكْمَةُ الْمُطْلَقَةُ؛ وَهُوَ شَيْءٌ مُعَيَّنٌ، وَاضِحٌ الْخُطُوطِ وَالْمَعَالِمِ إِذَا، لَا يَكُونُ شَيْءٌ بِقُوَّتِهِ
 وَهُوَ عَدَمٌ، وَلَيْسَ قُوَّتُهُ قُوَّةُ الْكَمِّ وَالْمِقْدَارِ؛ وَالْأَلْكَانِ فَصِيرُ الْبَاعِ. وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّهُ الْقَدِيمُ
 وَالْبَاقِي فِي مَا هُوَ عَلَيْهِ دَائِمًا، مَمْنَعٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، وَلَيْسَ مِنْ شَيْءٍ لِيَتَّبِعَنِي إِلَيْهِ. فَإِذَا تَلَّيْ
 ٢٠ شَيْئًا تَلَّيْ / مَا هُوَ غَرِيبٌ عَلَيْهِ أَصْنِي مَا لَا وَجُودَ لَهُ. يَجِبُ إِذَا أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَوْجِدُ الْمُطْلَقُ، فَإِذَا
 جَاءَ إِلَى الْوُجُودِ كَانَ لَهُ مِنْ ذَاتِهِ كُلِّ شَيْءٍ: فَهُوَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا مِمَّا هُوَ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى أَنَّهَا
 وَاحِدٌ. وَمَا دُمْنَا نَعْرِفُ الْمَوْجِدَ بِهَذِهِ الْأَوْصَافِ - (هَذَا أَمْرٌ لَا يَدْخُلُ مَعَهُ، وَالْأَلْكَانِ مَا كَانَ الْوُجُودُ
 ٢٥ أَصْلُ الزَّوْجِ وَالْحَيَاةِ، بَلْ أَصْبَحَ الْأُمُورُ مِنْ زَوْلَتِهِ الْوُجُودِ وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْوُجُودِ. / فَضْلًا عَلَى
 أَنَّ الْوُجُودَ لَا يَكُونُ حَيَاةً وَلَا رُوحًا أَنْتَ لَكَ، مَا دَامَ الزَّوْجُ وَالْحَيَاةُ لَدَى مَا هُوَ الْعَدَمُ حَقًّا. فَكَأَنَّهُ
 يَجِبُ لِيَهْمَا أَنْ يَسْتَوِيَا فِي الْمَقَامِ الْأَسْفَلِ وَفِي مَا هُوَ مُتَاخَرٌ عَنِ الْوُجُودِ. وَالْوَاقِعُ هُوَ أَنَّ الْمُسْتَقْدِمَ
 ٣٠ عَلَى الْوُجُودِ يَمُذُّ الْوُجُودَ بِهِمَا، مَا دَامَ هُوَ ذَاتُهُ لَيْسَ فِي حَاجَةٍ إِلَيْهِمَا) - نَقُولُ إِذَا: / مَا دَامَ
 التَّمَرُّدُ كَذَلِكَ فَلَيْسَ جِسْمًا وَلَيْسَ حَامِلًا لِلْأَجْسَامِ حَقًّا، بَلْ لَنْ لِمَوْجِدٍ فِي حَقِّ الْأَجْسَامِ وَمَا
 إِلَيْهَا إِثْمًا هُوَ وَجُودُ الْعَدَمِ حَقًّا أَيْضًا.

وَلَكِنْ كَيْفَ يُقَالُ فِي طَبِيعَةِ الْأَجْسَامِ أَنَّهَا لَيْسَتْ مَوْجُودَةً، بَلْ كَيْفَ يُقَالُ ذَلِكَ فِي الْهَيُولَى
 وَعَلَيْهَا تَقُومُ الْأَشْيَاءُ مِنْ جِبَالٍ وَجِبَارَةٍ، ثُمَّ الْأَرْضُ كُلُّهَا بِصَلَابَتِهَا، وَالْأَشْيَاءُ الْمُتَمَيِّزَةُ بِمَقَامَتِهَا
 ٣٥ تَكَرَّرَ مَا تَصَدَّقَ بِصِدْقِهَا عَلَى الْإِعْتِرَافِ بِوُجُودِهَا. بَلْ مَا عَسَى أَنْ تُجِيبَ الْقَائِلُ إِذَا قَالَ:
 كَيْفَ يَكُونُ مَوْجُودًا مَا لَا تَشْعُرُ مِنْهُ بِضَعْفٍ أَوْ بِصَدَامٍ أَوْ بِمَقَاوِمَةٍ، حَتَّى وَإِنَّا لَا نَرَاهُ، وَهُوَ الْقَسَمُ

- والزوج . أجل كيف يكون هو الموجود حقاً؟ ثم إذا قَصَرْنَا النَّظْرَ عَلَى الْأَجْسَامِ أَيْكُنْ الْأَشَدُّ حَرَكَةً وَالْأَخَفَّ ثِقَلًا بَيْنَهَا أُخْرَى بِالْوُجُودِ مِنَ الْأَرْضِ وَهِيَ سَاكِنَةٌ، وَيَكُونُ لِلْعَالَمِ الْأَعْلَى أُخْرَى بِالْوُجُودِ مِنْ عَالَمِنَا؟ وَأَخِيرًا/ أَتَكُونُ الْكَثَرُ فِي الْأَجْسَادِ بِالْوُجُودِ لِأَنَّهَا تَبْدُو إِلَى الْفَرَارِ مِنْ عَالَمِ الْأَجْسَامِ؟ الرَّجْعُ هُنَا، فِيمَا نَحْنُ، هُوَ أَنَّ الْجِسْمَ مَهْمَا كَانَ مُكْتَسِبًا بِذَاتِهِ قَلَّ ضَعْفُهُ وَخَفَّتْ وَطْأَتُهُ عَلَى غَيْرِهِ . أَمَّا إِذَا لَزَدَدَ ثِقَلًا وَالتَّصَاقًا بِالْأَرْضِ قُوَّتُهُ يَتَضَعَفُ قِيَمُوهُ فَيَصِلُ صَدْمًا بِمُحِيطِهِ ٤٠
- ٤٥ وَمَقَاوِمُهُ، وَذَلِكَ بِقَدْرِ مَا يَكُونُ نَاقِصًا مَاخِيًا فِي هَوِيهِ لَا يَقْوَى عَلَى التَّهَوُّضِ بِذَاتِهِ . / فَإِنَّ أَشَدَّ الْأَجْسَامِ أَلَمًا فِي صَدْمِهَا هِيَ الْهَامِدَةُ مِنْهَا: مَا أَحْتَفَ صَدْمَتُهَا وَمَا أَعْظَمَ ضَرَرُهَا . أَمَّا الْأَجْسَامُ الَّتِي تَعْمُرُهَا النَّفْسُ، فَإِنَّ لَهَا فِي الْوُجُودِ مَنَازِلَهَا، وَبِقَدْرِ مَا يَصِلُهَا مِنْ زِدَادٍ نَحْنُ ارْتِيَاخًا إِلَى جَوَارِهَا . فَكَأَنَّ الْحَرَكَةَ نَوْعٌ مِنَ الْحَيَاةِ مَنَحْنَهَا الْأَجْسَامُ؛ وَمَا دَامَتْ ثَقَلِيدًا لِلْحَيَاةِ، / فَإِنَّهَا أَشَدُّ فِي مَا قَلَّ جِسْمُهَا، كَمَا لَوْ أَنَّ الْوُجُودَ إِذَا غَادَرَ شَيْئًا جَعَلَ مَا يُنَادِرُهُ أَعْظَمَ جِسْمًا . وَقَدْ يَزْدَادُ الْأَمْرُ وَضُوحًا فِيمَا لَوْ نَحْنُ نَظَرْنَا إِلَيْهِ مِنْ نَاحِيَةِ الْإِنْفِعَالِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا: فَمَهْمَا يَعْظُمُ قَدْرُ الْجِسْمِ يَعْظُمُ قَدْرُ الْإِنْفِعَالِ أَيْضًا . إِنَّ الْأَرْضَ مَثَلًا أَشَدُّ انْفِعَالًا مِنْ غَيْرِهَا وَدَوَالِيكَ مَعَ ٥٥ الْأُمُورِ الْأُخْرَى بِاحْتِمَالِكَ عَلَى الْقِيَاسِ ذَلِكُهُ . / ذَلِكَ لِأَنَّكَ إِذَا قَطَعْتَ جِسْمًا تَجَسَّعَتْ بَعْضُ أَرْبَابِهِ إِلَى بَعْضِهَا الْأُخْرَى وَعَادَتْ شَيْئًا وَاحِدًا مَا لَمْ يَحْتَلْ بَيْنَهَا وَبَيْنَ ذَلِكَ حَاضِلٌ . أَمَّا إِذَا قَطَعْتَ مَثَرَةً بَقِيَ مَا قُطِعَ كُلٌّ عَلَى حَيَالِهِ مُطْلَقًا . إِنَّ الشَّيْءَ إِذَا خَلَّتْ قَوْلُهُ طَبْعًا أَصْبَحَ يَهْوِي عَلَى كُلِّ لُطْمَةٍ وَلَوْ ضَعُرَتْ، فَكَأَنَّهُ يَتَضَعَّعُ مِنْهَا وَيَفْزَعُ شَيْئًا، وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي مَا صَارَ عَلَيْهِ أَعْظَمَ مَا يَكُونُ جِسْمًا، ٦٠ أَيْ عَلَى أَشَدِّ مَا يَكُونُ قُرْبًا مِنَ الْقَدَمِ: فَإِنَّهُ عَاجِزٌ عَنْ اسْتِغْرَاكِ ذَاتِهِ وَرُجُوعِهِ إِلَى وَحْدَتِهِ . أَجَلٌ إِنَّ فِي الصَّدَمَاتِ الْعَنِيفَةِ وَالشَّدِيدَةِ إِنْثِلَاثًا لِلْأَجْسَادِ، وَلَكِنَّهُ عَمَلٌ مِنْ بَعْضِ الْأَجْسَادِ عَلَى بَعْضِهَا الْآخَرِ: فَإِذَا وَقَعَ الضَّعِيفُ عَلَى الضَّعِيفِ صَارَ قُوَّةً فِي جَانِبِهِ؛ وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي سُقُوطِ الْعَدَمِ عَلَى الْعَدَمِ.
- ٦٥ كُلُّ هَذَا الْكَلَامِ إِنَّمَا هُوَ رَدٌّ إِذَا عَلَى الْفَائِزِينَ يَجْعَلُونَ الْحَقَّ فِي الْأَجْسَامِ/ مُدْعِينَ ضَمَانًا وَجُودَهُ بِشَهَادَةِ الْأَشْيَاءِ مُتَصَادِمَةً وَبِخِيَالَاتِ الْحُسْنِ . فَمَا أَشْبَهُهُمْ قَمْعَرِي بِالَّذِينَ يَحْلُمُونَ فِي نَوْمِهِمْ وَيُتَقَدَّرُونَ فِي مَا يَرَوْنَهُ حَيْثُ أَتَى الْحَقُّ بِالذَّاتِ وَهُوَ رُؤْيَا مَنْطِقٍ . فَإِنَّ الْإِحْسَاسَ هُوَ حَالَةُ ٧٠ النَّفْسِ مَا دَامَتْ نَائِمَةً، وَهِيَ نَائِمَةٌ مِنْ نَاحِيَةِ مَا هُوَ مِنْهَا مُقِيمٌ فِي الْجِسَدِ، / وَهِيَ فِي حَالِ الْبَقَظَةِ حَقًّا إِنْ أَتَاكَتْ حَقًّا مِنَ الْجِسَدِ، لِأَمْعِ الْجِسَدِ . أَعْنِي أَنَّ الْإِقَامَةَ مَعَ الْجِسَدِ إِنَّمَا هِيَ تَحَوُّلٌ مِنْ نَوْمٍ إِلَى نَوْمٍ أُخَرَ، كَأَنَّهُ تَحْتَلُّ مِنْ مُضْجَعٍ إِلَى مُضْجَعٍ غَيْرِهِ . وَإِنَّمَا تَقِيْقُ حَقًّا إِذَا انْتَفَضْنَا انْتِفَاضًا عَنْ ٧٥ أَجْسَادِنَا، وَهِيَ مَعَ النَّفْسِ عَلَى طَرَفِي تَقِيْضُ مِنْ حَيْثِ الذَّاتِ مَا دَامَتْ مَعَ النَّفْسِ عَلَى طَرَفِي تَقِيْضُ مِنْ حَيْثِ/ الطَّبْعِ وَالْقِطْرَةِ . وَيَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ فِي الْأَجْسَامِ كَوْنُهَا وَجَرِيهَا وَفُسَادُهَا، وَكَأَنَّهَا أَرْضَاعُ جِلْدِ الْحَقِّ مِنْهَا فِي بَرَاءِ طَبْعِهَا.

ولكن يجب أن نعود الآن إلى الهيولى حاملة الأجسام، وإلى ما ذكر متا هو قائم عليها. ويتضح لنا من هذا البحث أن الهيولى هي القدم وأنه ليس للاتصال إليها سبيل. إنها لا جسم لها ما دام الجسم متلخذاً عنها وهو مركب تحوُّله هي وقد انصلت بشيء آخر. لقد وصفت بمثل / ما يوصف الموجود على أنها بريقة من الجسمية لأن كلا الأمرين، الوجود والهيولى، يختلفان عن الأجسام. لكنها ليست نفساً لو روحاً أو حياة أو مثلاً أو عقلاً. كما أنها ليست معنى معنياً وهي الغموض بالذات؛ وليست قوة أيضاً؛ فما عسى أن يكون فعلها؟ هي مجردة من هذه السمات كلها، ولا يصدق عليها اسم الوجود، بل عدم الوجود أخرى بها وصفاً. ولا توصف بالعدم مثلما توصف الحركة به أو السكون، بل إنها القدم حقاً؛ أثر الكم وخياله، مجرد رغبة في القيام بالذات، جمود في غير مكون. لا تُرى في ذاتها، مُغلقة ممن يحاول إدراكها؛ هي حاضرة لدى من لا يتنكر من جهتها، / فإذا حدق إليها فاته مرآة. تنطوي في جنباتها على أطراف الشنائص: الصغير والكبير، القليل والكثير، التفتت والزيادة. ليست أثراً يبقى، وليس لها من القوة ما يقصم لها القرار. فإنها لا طاقة لها بذلك ما دامت لم تطلعه من لدن الروح إذ إنها محرومة من الوجود مطلقاً. / ولذلك تراها كاذبة في وجودها كلها؛ تتوهمها كبيرة، فإذا بها صغيرة؛ وتصفيلها شيئاً عظيماً، فإذا بها شيء حقير. إن الوجود الذي تتصوره لديها ليس وجوداً بل كآلة الهرة لشاة لا تُجيم. ومن ثم كان ما يبدو طرئاً عليها الهوة تلوها، وهو أثر يحل في أثر على وجه الالتقاء، كما هو الأمر في المرأة حيث يكون المشي المرتقي / في مكان وأثر المرتقي في مكان آخر، فظلتها ممثلة وهي لا شيء فيها ولو بدت حاوية على الأشياء كلها. فإن ما يدخل إلى الهيولى ويخرج منها إنما هو تقليد للحقائق، بل هو آثار تقع على أثر لا شكل لها، فتراها الزاقي في الهيولى لأنها هي ذاتها لا شكل لها. ولقد نظرنا أن تلك الآثار عملها في الهيولى، ولكنه عمل لا يخرج منه شيء؛ / فلها التقليد للحقائق أمر زائل، وأو، ليس فيه مناعة. بل ما دامت الهيولى هي ذاتها لا مناعة لها، فإن تلك الآثار التي تُطرأ عليها تقطعها بدون أن تُعزلها إلى قطع، فكأنها شجرة ماء أو هي مثل الأشكال في الفضاء فتفارغ فيما لو أرسل بعضهم أشكالاً في ما يُقابل السلا ونسبه المخلد. ومع ذلك، فلو كانت تلك السمات في الهيولى من نوع الأمور التي جعلت منها إلى الهيولى، لكأن نسلم بأن شيئاً من القوة تسرب إلى آثارنا المرتية. فتكون فرضاً قد استمدت هذا الشيء من الأمور التي يشت بها إلى الهيولى، وهو وضع صحيح لنا أن نتصور الهيولى متعولة بتلك الأمور. لكن الواقع هو أن ما يُحدث الأثر في الهيولى شيء، والأثر المرتقي فيها شيء من نوع آخر، والأمر الذي يُبينها إلى أن أمام اتصال كاذب، ما دام الأثر المرتقي الناتج عنه كاذباً وهو لا شبه قط بيه وبين الشيء الذي أخذته. وما دام هذا الأثر أثراً واقعاً، كاذباً، باعثاً على الكلب، / فشأنه شأن ما يُرى في المنام وما يتمكس

في المله أو في الحرارة لا محالة، أعني أنه يدفع الهيرولي بدون انفعال. مع العلم بأننا نُسلم، في تلك الاستمارات التي ذُكرت، بوجود وجه ما من الشئ لا يزال قائماً بين الأثر الذي نراه وبين الشئ الذي نرى أثره.

٨ إن الشئ المُفعول يجب فيه إجمالاً أن يكون بقوى وخواصّ تُقابل قوى الأمور التي تدخل عليه وخواصّها وتُجمعه بفعل بها. فالحرارة الثابتة في الشئ يكون تبديلها من قبل ما يبرده، والرطوبة من قبل ما يجف. ونقول حيث لا نقول أن التبدل حصل في الشئ القائم بذاته/ عندما يصير منه حارّاً إليه بارداً أو من بابنا إليه رطباً. ويشهد على قولنا ما نعتبه بفساد النار إذا تحولت النار إلى عنصر آخر: فالذي نقصده آنذاك هو أن النار هي التي قُسمت، لا الهيرولي، والافعال واقع حيث لا يقع على ما يمتريه الفساد. ذلك لأن قابلية الانفعال هي الطريق إلى الفساد، ولا يلزم الفساد إلا ما يلزمه الانفعال. فيستحيل على الهيرولي أن تقسّد إذا: فإلى ماذا تتحول وكيف تتغير؟ ولكن كيف نقول هذا القول وفي الهيرولي ما فيها من الحرارة والبرودة إلى ما سواهما من الصفات التي يتقبلها في شأها بالمعد الضخم الذي لا حصر له؟ كيف، وهذه الصفات تجتاز الهيرولي من طرف إلى طرف وهي لديها/ كأنها تلازمها بفطرتها وجبلتها، يمتزج فيها بعضها ببعض ما دام ليس كل منها على سبيلها؟ أتبقى الهيرولي محبوسة هكذا بين كل تلك الصفات المُنفعل بعضها ببعض يمتزج بعضها ببعض ثم لا تفعل هي أيضاً؟ السنا نجردها عند ذاك تُجرى تأثراً من كل صفة، مع أن الصفة إذا حلت في شيء قائم بذاته كانت في هذا الشئ بحيث إنَّها تتخلّى له عن شيء من ذاتها لا محالة؟

٩ يجب أن نفكر معنى حضور الشئ في شيء آخر، ومعنى كون الشئ لازماً من لوازم الشئ الآخر. ولعل ما يحال في الأمر، هو أنه لا يؤدول على وجود واحد. إنه يدل تارة على ما ينتج من الحضور في الشئ، خيراً أو شراً، بعد تغييره، على نحو ما تُشاهده في الجسم أو على الأقل في الحيوان مثلاً. ومعنى ثلثة أخرى جعل الشئ خيراً أو شراً/ منا كان عليه ولكن بدون انفعال فيه، كما ورد في المقيس. وله أيضاً تأويل ثالث تبيّن الوجه فيه إن طبعنا شكلاً ما على قطعة من الشمع. فلا يقابلنا هنا انفعال قط بمعنى أنه يجعل الشمع شيئاً آخر إذا حضر الشكل المتطبع؟ كما إنّه لا يطرأ على الشمع قط نقصان عند زوال الشكل المتكبر. ويتم هذا في التور أيضاً: يُسمي الشئ بدون أن يتغير هيته. / والحجر إذا صار بارداً، ما عسى أن يتأثّر عليه من كونه بارداً وهو لا يزال حجراً؟ أو ما عسى أن يكون تأثير اللون على الخط؟ لا يؤثر اللون، لا في الخط ولا في السطح الذي يكون الخط عليه. ولكن ربما وقع تأثيره على الجسم الذي يحل فيه

الغنى والسطح. وما عسى أن يكون هذا التأثير؟ الوجه أنه يجب ألا نحكم بالانفعال والتأثير عند مجرد حضور شيء أو انجاسه في شكل وهيئة. / وقد ذكرنا المرأة ونذكر الجسم الصفات إجمالاً على أنهما لا يتفعلان بالأثر الذي نراه فيهما: ففي ذلك قياس لا يوفى بالبطلان. والواقع هو أن في الهيولى آثاراً أيضاً، وما لحملها مع ذلك بأن يتأثر عنها هي ذاتها بأنها خالية من الانفعال، لا بل إنها ليست خالواً من المرأة انفعالاً. فطراً عليها الحرارة والبرودة على اختلاف درجتهما؛ / ثم لا تحدث فيها هذه الدرجات قط حرارة. ذلك لأن التسخين والتبريد يتالان في الصفة إذا سافت الشيء المتأثر بذاته من حالة إلى حالة أخرى. ثم إنه لا بد من البحث في البرودة فيما إن لم تكن غياب الحرارة والحرمان منها. فإذا تلاقت الصفات أثر معظم بعضها في معظم بعضها الآخر، / لا سيما إن كان تقابلها على صعيد القصد. ولعمري ما عسى أن يكون تأثير الزائدة الطقية في الخلاوة، أو تأثير اللون في الشكل والهيئة، أو تأثير ما كان من جنس في ما هو من جنس آخر؟ وفي هذا القول خير الدليل المتقنع بأنه يجهز في الشيء الواحد أن تكون الصفة لازمة لصفة أخرى أو في صفة أخرى. / ولا غير من حضور الصفة الأولى لدى تلك التي تكون لازمة لها أو كونها فيها. فإن المصاب بضرر لا يأتيه الضرر من أي طارئ كيفما اتفق. وكذلك الوضع في الشيء الذي يتغير ويتفعل: ليس أصل انفعاله أمراً ما مهما كان نوعه، إنما يقع الانفعال من شيء على ما يتقابل بالتفاد. أما في ما سوى ذلك فلا يتغير الشيء شيئاً آخر. فالأصية التي لا تتقابل بالتفاد، ليس لشيء منها ضد يتفعل به. / ومن ثم، إذا انفعال شيء، وجب ألا يكون هيولى حشاً، بل إنه عند ذلك أمر مزدوج، أو إنه بوجه عام شيء قائم في الكثرة. أما ما كان قائماً وحده على حيله، متمزولاً عن غيره، في مطلق البساطة، فليس للانفعال إليه سبيل. بل إنه يستثنى من الانفعال وهو بين الأمور كلها أو بين هذه الأمور، وقد يكون بعضها مع بعضها الآخر في تقابل مُشترَك. مثل ذلك مثل ما يتم في البيت الواحد: يتضارب بعض ما فيه مع بعض الآخر، ويقتضي بدون انفعال، هو البيت مع الهواء الذي يملؤه. / إذا تلاقت الصفات في الهيولى إذاً، فليتناحل بعضها ببعضها الآخر، ويترد ما فطرت عليه من التفعل. أما الهيولى فهي بريئة من الانفعال أبداً ودواماً. وإنها لتزداد برادة منه بفدر ما تُجد تلك الصفات التي تكثر فيها لا يتفعل بعضها ببعضها الآخر لكونها غير متقابلة بالتفاد.

١٠ هذا وإن الهيولى إذا انفعلت وجب أن يتأثر شيء من جزئها انفعالها: فإذا أن يكون الانفعال ذاته، أو أنها تصبح هي في وضع يختلف عما كانت عليه قبل أن يتسبب الانفعال إليها. فإذا تم هذا لوصف فيها بعد صفة أخرى لم يكن قابل الانفعال عند ذلك هي الهيولى، بل

- ٥ الهولي وهي بكيفية. وإذا انسحبت هذه الصفة الثانية/ بدورها وتختلف شيء منها عن فعلها، غدا الحامل الهوليّ على جانب آخرى أيضاً من حيث التغيير. وإذا مضت سائرة كذلك في هذا الاتجاه، أصبح الحامل شيئاً غير الهولي، وهو آنذاك شيء كثير الوجوه كثير المثل. ولا سبيل الآن إلى وصف هذا الحامل بأنه المحلّ المقابل لكل الصفات وقد أصبح بحيث أنه يمنع الدخول عليه للكثير منها. كما أنه لا يصبح في الهولي أن يقال عنها أنها لا تزال باقية،/ ولا يصدق القول ١٠ فيها أنها غير فاسدة إذاً أيضاً. ومن ثم، إذا وجب الوجود للهولي، فإنه يجب أن تكون هي هي بدايتها في مثل ما كانت عليه بأصلها. والقول بتغييرها إذا إنما هو، على الأقل، قول قوم لا يحفظون للهولي كيانها الخاص بها. وبعد، فإن القاعدة العامة في كل متغير أن يبقى، إذا ١٥ تغير، على مثاله الأصلي، فيتغير بأغراضه ولا يتغير بما هو في ذاته. فإذا وجب بقاء المتغير إذا، وكان ما يبقى منه غير ما يتغير فيه، أصبحنا أمام أمرين: أو أن الهولي تتغير فتخرج عن ذاتها، أو أنها لا تخرج من ذاتها فلا تتغير. وإن قيل أنها لا تتغير من حيث كونها هولي، أجبنا ٢٠ أن هذا القول لا يدلّ لزوماً على ما تتغير إليه،/ وهو ثانياً إعتراض بأن الهولي، ما دامت كذلك لم تتغير هي في ذاتها. إن الأمور المخالفة للهولي والتي هي في ذاتها أصول مثالية لا تتغير قط ذاتاً، ما دام قوام الذات لديها في أن تكون أصولاً مثالية. وكذلك الأمر في الهولي أيضاً: فإن ٢٥ كيانها على أنها هولي بكيانها من حيث إنها هولي. من حيث إنها هولي لا تتغير هي أصلاً، بل تبقى في ما هي عليه. وكما أن الأصل المثالي هناك لا يقبل التغير لأنه أصل مثالي في ذاته، فكذلك هنا أيضاً: إن الهولي في ذاتها لا يقبل التغير هي أيضاً.

- ١١ هذا ما يلعب إليه أفلاطون، فيما نظن، حيث يتكلم عن «دخول أجناس الحقائق ١١ وخروجها». وفي كلامه عين الضوابط. فإن هذا القول «بالدخول وبالخروج» ليس قولاً حقيقياً، بل يُريدنا أفلاطون أن نفهم عنه ما يعني هنا يؤقوتنا الصحيح على وجه اشتراك الهولي مع المثل في وجودها. وأغشى على هذه المشكلة/ (أعني كيف تُشارك الهولي مع المثل في الوجود) ألا تكون على ما تصوّرها الكثيرون من أسلافنا. فليس السؤال هنا: «كيف تأتي المثل إلى الهولي؟» بل بالأحرى: «كيف تكون تلك المثل في الهولي؟». والمغرب حقا، فيما يبدو، هو أنه كيف يكون المثل حاضراً ثم يبقى الهولي هي هي ولا تتأثر به على كون بعض المثل التي ١٠ تعبرها آنذاك/ في تعامل مستمر مع بعضها الآخر. كما أن القريب في الأمر أيضاً هو أن كل مثال يدخل تطرد ما كان قبله وأن الانفعال لا يكون إلا في المركّب. ثم لا يتم ذلك في كل مركّب، بل في المركّب الذي يحتاج إلى شيء يحيل إليه وإلى شيء يتسحب منه. فالتقص في البنية آنذاك بغياب الشيء منها واكتمالها بحضوره فيها. أمّا الهولي فلا تُقيد قط زيادة في ١٥

كيانها من قدوم المثال إليها، مهما كان نوعه: لا يجعلها قدوم المثال في ما هي عليه، ولا
 يُقصها قط بانسحابها منها، بل تبقى في ما كانت عليه من أصلها. فالتحسين أمر قد يحتاج إليه ما
 ٢٠ هو مُنتظر إلى تحلية وتزئيب. وقد تمَّ التحلية بدون تغيير في المُحلَّى مثلما هو الأمر/ في ما
 تخلع عليه المُحلَّى خلطاً. أمّا إذا كان للتحسين بحيث إنّه من لوازم القفورة، وجب في ما كان
 فيجباً أولاً أن يتغير لا محالة، فيختلف عنه بعد أن أصبح شيئاً محلياً ويتحوّل بذلك منه قبيحاً إليه
 حسناً. وعليه، فإذا كانت الهيولى قبيحة ثم أصبحت حسنة زالت بزوال ما كانت عليه من القبح
 ٢٥ أولاً. وبمعنى هذا أنّها يتخلّطها فقدت كيانها من حيث إنّها هيولى، لا سيما إن لم يكن فيها
 مُجرّد عرض فيها. ولكن لو كانت قبيحة بمعنى أنّها القبح بالذات لما وصلها حفظها من الحسن
 والنسب، كما إنّها لو كانت شريرة بمعنى أنّها الشرّ بالذات لما وصلها حفظها من الخير. ومن
 ثمّ ليس اشتراكها مع المُثُل في وجودها عن طريق كونها مُضمّلة، كما ظنَّ بعضهم، بل إنّ
 ٣٠ اشتراك يبدو كذلك وهو في الواقع من نوع آخر. / وريّما كان في هذا الوجه من التأويل حلّ
 المُشكلة الثانية أيضاً وهي: كيف تُرغب الهيولى وهي الشرّ في المُصوّل على الخير مع أنّها
 بالرّغم من اشتراكها في الخير لا تفقد ما كانت عليه في ذاتها. فإذا كان الاشتراك الذي ذكرناه
 على هذا الوجه الذي شرحناه (أعني أنّ الهيولى حيثلو تبقى هي هي ولا تتغير، كما قلنا، بل
 ٣٥ تكون دائماً في ما هي عليه) زالت المُرابّة عن سؤالنا/ في كيف تُشارك الهيولى الخير في وجوده
 وهي شريرة. فإنّما لا تُخرج عن ذاتها؛ لكن ما دام هذا الاشتراك لا يذمّ منه حسناً فهو يتحقّق لها
 على نحو ما إلى الذي تكون عليه هي في ذاتها. وما دام هذا النوع من الاشتراك يحفظ لها
 كيانها في ذاتها، فإنّ ما يستحقّ كذلك من ذاته لا يمسّها قط في كيانها الذاتي. ونتيجة الأمر هي
 ٤٠ أنّ الهيولى/ لا تُصبح أقلّ شراً ممّا كانت عليه لأنّها تبقى حينذاك دائماً في ذلك الذي هي عليه.
 فلو شاركت الخير في وجوده حسناً ولو أحدث الخير فيها تغييراً حسناً، لما كانت شريرة فطرية
 وجبلة. وإذا كان ذلك كذلك، كان وصف الهيولى بالشرّ وصفاً صادقاً ما دام معنى أنّ الخير لا
 ٤٥ يؤثر فيها. ولهذا تُسمّى أيّ أنّه ليس للانفعال إليها سبيل على وجه الإطلاق. /

١٢ هذا هو على الأقلّ رأي أفلاطون في الهيولى. فإنّه لا يرى في الاشتراك وصفاً كوضّح
 مثال محلّ في حامل ويعمّره بالصورة. فينشأ عن ذلك شيء مرغّب من الطرفين وقد تغيّرا ممّا
 وكان أحدهما امتزج بالآخر فأخذوا يتفاعلان. لئلا أن يتغيّر هذا المعنى عن قوله إذا، ويبيّن كيف
 ٥ نحصل المُثُل/ في الهيولى وهي باقية على حالها لا تتغيّر ما دامت تُسمى مقيدة بطريقة
 الاشتراك عن غير انفعال. وليس من اليسير أن تثبت بوجه آخر أموراً لا جدال في وقوعها
 تحفظ لحاملها كيانه في ذاته. هذا وإنّ سمي أفلاطون في إثر ما يؤيده، يؤدّي به إلى إثارة مسائل

١٠ أخرى كثيرة. فإن مُرادَه يتجاوز ما ذكرنا إلى إثبات فراغ العالم الحسّي من كلّ حقيقة/ قائمة بدلتها واتساع «المجال» فيه للظنّ وللاحتمال. إنّه يفترض إنّنا أنّ الهويلى مع الأشكال أنّي تتشكّل بها أصل للانفعالات التي تتمّ في أجسام الأحياء، وأنّه لا يحصل فيها من تلك الانفعالات شيء: فثبتت بذلك بقاها المذام في ما هي عليه، فيجيب لنا أن نخرج بالنتيجة

١٥ التالية وهي أنّ الهويلى لا يصيبها من تلك الأشكال التي تتشكّل بها تغيير قطّ ولا انفعال. / وإنّ تلك الأجسام التي تتلقّى أشكالها، للشكل تبع الآخر، قد يجوز القول فيها بأنّها تتغيّر إذ أنّ التغيّر هنا يدلّ لفظاً على تبدّل الشكل. أمّا الهويلى، إن لم يكن لها هيئة ولا كمّ، فكيف يوصف

٢٠ حضور الشكل فيها، مهما كان نوعه، بأنّه تغيّر، / ولو أطلقت لفظة «التغيّر» عن طريق الاشتراك بالاسم فقط؟ وإذا ادّعينا، في هذا الصدد، «أنّ اللون إنّما هو أمر وضعي وليد الاتفاق» وكذلك هي الصفات الأخرى، أيضاً، فإنّ ادّعائنا يتنافى مع المعقول ما دمتنا نعي به أنّ الطبيعة الحاملة

ليست في ما ألفنا أنّ نفلّها عليه. وإذا قيل: كيف ندّعي في الصفات أنّها حاصلة لدى الهويلى ما

٢٥ دمتنا لا نرضى بكون تلك الصفات أمشكالاً في الهويلى؟ أجبتنا: إنّ في افتراض أفلاطون/ الدليل الكافي على أنّ الهويلى بوسمها أن تكون بدون انفعال، وعلى أنّ حضور ما يدر منها كأنّه ارتسام إنّما هو ارتسام ليس حاضراً حطاً.

لهذا ويّيني علينا أنّ نمود إلى الحديث حول براءة الهويلى من الانفعال. يجب أن ندلّ

٣٠ على كيف ينبغي أن نؤوّل ما هوّدنا الكلام عليه في استعماله لإثبات الانفعال عندها. / يقول أفلاطون فيها مثلاً أنّها «هي ذاتها باسمة، نار تضطرم، تتخلّلها الرطوبة». على أنّه يجدر بنا أن نذكر أيضاً قوله فيها «أنّها تتلقّى أشكال للهوى والماء». ذلك لأنّه بقوله «أنّها تتلقّى أشكال للهوى والماء»، بخلف من وقع قوله «أنّها نار تضطرم وإنّ الرطوبة تتخلّلها». كما أنّه يدلّ بقوله «تتلقّى

٣٥ الأشكال»/ على أنّها لا تتشكّل هي هي بالشكل بل على أنّ الشكل كأنّه داخل إليها. ولا يعني بقوله أيضاً «هي نار تضطرم» إنّها تضطرم حقاً وفعلًا بل إنّها أصبحت نارا. وليس معنى العبارة «أصبحت نارا» هو معنى «الاحتراق بالثار». فإنّ ما يحترق بسبب شيء آخر، فيكون محلاً

٤٠ للانفعال آنذاك. أمّا ما كان جزءاً من نار، فكيف يحترق؟ وقول من/ يذهب إلى أنّ النار تحرق الهويلى فضلاً على أنّها تجتازها، مثل قول من يدعي في شخص الشمثال مثلاً أنّه يجول في القلْب ويبتاره. وبعد، إذا كانت النار المقترية من الهويلى معنى قائماً بذاته فكيف تحرق النار

الهويلى؟ وفيما لو كانت النار شكلاً، فكيف تحرق الهويلى؟ ألا إنّ ما يحترق إنّما يحترق بشيء موجود وهو مركّب من الطّرفين (الصّورة والهويلى). ولكن كيف ينشأ ذلك عن

٤٥ الطّرفين ولما يخرج منهما شيء قائم في وحدته؟ ألا ولتقرص أنّ الوحدة قد تمتّ، فإنّ الانفعال لا يقع بين طّرفيها، بل إنّ الطّرفين يشتركان في الفعل على غيرهما. وهل يعمل

النمل يلاهما معاً؟ كلا بل يُجِج أحدهما للآخر ألا يُحِلّت.

- ولكن إذا قُسم الجسم، فأتى للهويلى ألا تنقسم؟ ثم إذا انقسم الجسم بهذا التقسيم،
 ١٠ فأتى للهويلى ألا تنقسم هي أيضاً بالانقسام ذاته؟ ويؤدى بنا سياق هذا كله إلى السؤال التالي:
 ماذا عسى أن يرد القصاد عن الهويلى؟ كيف لا تنقسم هي وقد اعترى الجسم الفساد؟ لا بد لنا هنا
 من العودة أيضاً إلى التذكير بأن الجسم من باب الكم وأنه بمقدار. أما ما ليس هو بكم، فلا
 ٢٠ تطرأ عليه اتصالات الكم، كما أن اتصالات الجسم لا تطرأ إجمالاً على ما ليس هو جسمناً. /
 فإن جملتنا للهويلى قابلة للاتصال، سلّمنا بأنّها جسم هي أيضاً.

- ١٣ هذا وإنّه يجدر بهم أيضاً أن يوقفونا على ماذا نعنون بقولهم إنّ الهويلى تهرب من
 السؤال. كيف يتأتى لها أن تغفل ممّا يطوي عليها من ضخور وججارة. لا سبيل لهم إلى
 الإذعان بأنّها تارة تهرب وطوراً لا تهرب. فإن كانت تفعل يوادعتها، فلماذا لا تفعل دائماً؟
 ٥ وإن كانت باقية بحكم الضرورة، فليس / من لحظة إلّا وهي تقضيها في مثال. أما عدم حصول
 كل هويلى جزئية على السؤال ذاته دائماً، فهو أمر يجب أن يُبحث عن سببه، والوجه أن تنقسم
 هذا السبب في المثلّ للدخلة إلى الهويلى.
- بأي معنى يقال عنها أنّها تهرب إذا؟ ألا، بمعنى أنّها كذلك دائماً بالفطرة والجهلة. وما
 ١٠ عسى هذا القول أن يعني سوى أنّها لا تخرج قط من ذاتها/ وأنّ السؤال لديها بحيث أنّه ليس قط
 لها؟ وإلّا لما كان لهم مخرج ما يعمدون إليه في قولهم «إنّ الهويلى هي المحلّ القابل للصيرورة
 الكلّية وضريرتها». فإذا «كانت المحلّ القابل»، «والضريرة» فالضريرة أمر يختلف عنها،
 ١٥ وما دام المتغير في الضريرة، فالهويلى قبل الصيرورة وقبل التغير. ثم إنّ وصفها/ بأنّها
 «القابلة» و«الضريرة» إنّما هو وصف يجعلها باقية في وضعها، على أنّها لا تفعل. وكذلك
 القول في العبارة «المحلّ الذي يظهر فيه كل جزئي يحدث، ثم يعود ويخرج منه، وفي وضعها
 ٢٠ بأنّها «المحلّ» و«المتغير» أيضاً. لا بل إنّ هذا الوصف الأخير، بمدة تصحيحه وتأييده على أنّه
 يعني محلّ المثلّ، لا يدلّ على اتصال في الحامل، بل يقصّد منه وجه آخر من علاقة الهويلى
 ٢٥ بالمثلّ. وما هي هذه العلاقة؟ إنّ هذا الأمر الذي نحن في صلبه الآن يجب ألا يخصّ بين
 الحقائق. فهو يختلف عنها تمام الاختلاف، لا يزال في قرب مستمر من ذات الحقائق، إذ أنّ
 هذه الذات هي اللعاني القائمة بلبتها وهي موجودة حقاً. وما دام ذلك كذلك، فإنّ ذلك الوجه
 الآخر من العلاقة الذي أشرنا إليه أنّما يقتضي في أمرنا أن يحفظ بكيانه سالماً على ما قُسم له.
 ٣٠ فلا يكون مُتَمَتِّعاً في وجه الحقائق قط، / بل يبقى خالياً من كل ميل إلى اختصاصه بأثر منها
 أيضاً، فيما لو كان لها أثر. فالهويلى أمر يختلف عن الحقائق تمام الاختلاف بهذا الوجه الذي

- وصفتها عليه. وألا إذا ما أتاحت لمثال أن يدخل إليها وأصبحت باتصالها به شيئاً آخر، فقدت كونهما أمراً يختلف عن الحقائق، ووضعها محلاً للأشياء كلها، قابلاً لكل شيء مهما يكن. بل يجب أن تبقى هي هي في وجه ما يدخل إليها وألا تتأثر باتعمال إذا خرج الشيء منها، / حتى يدخل الشيء إليها ثم يخرج وهي في ما هي عليه دائماً. فاللخل الذي يدخل إنشاً هو أثر، باطل يدخل في باطل. وهل هناك دخول حقاً؟ وكيف يتم هذا الدخول لما لا يجوز له مطلقاً أن يُشارك الحق في كيانه، ما دام هو الكذب بالذات؟ أليأتي المثال وهو في حال الكذب، إلى الكذب؟ ٣٠
- أفبكون أنذلك كأنه يقبل على مرأة فيما لو شوهده/ أثر المرئي في المرأة وطالما كان شئ من ينظر فيها فقد لا يولد ذلك، إن لزلنا للحقائق، زال في كل لحظة كل شيء منا فراه في عالم الحق. أجل، إننا في مثناه، لا نزال نشاهد المرأة لأنها هي ذاتها مثال. أما الهيولى فليست مثلاً بحال ولا تشابهها إذاً/ وألا كان يجب/ أن تشابهها في ذاتها قبل أن يتحول المثال عليها. لكن مثلاً ٣١
- كمثل الهواه: فهو لا يرى ولو أشع النور فيه، لأنه ما كان ليرى ولو لم ينتشر فيه الضياء. وكذلك لم يكن المرئي تبعث الاعضاء بوجوده، أو إن فعل قليلاً، لأنك ترى المرأة وأثر المرئي فيها، وهي بائية وهو يزول. / أما الهيولى فلا ترى بعد ذاتها، لا مع مثالها ولا بدونه. ولو كان على الأقل من شأن ما يملأ المرأة أن يدوم، ثم لا ترى المرأة، لما كنا فقطاً إلى أن الأثر المرئي فيها ليس موجوداً حقاً. وبعد، إن كان في المرأة شيء، فالمحسوس في الهيولى هو أيضاً وبذات ٣٢
- الوضع شيء. أما إن لم يكن في المرأة شيء، بل يظهر فقط أن فيها شيئاً، وجب القول بأن الأمور تظهر في الهيولى كذلك أيضاً. وأساس هذا المنظر إنشاً هو قيام الحقائق بذواتها. في هذا القيام بالذات يُشرك حقاً على القدماء ما كان حقاً، وما لم يكن حقاً لا يُشرك حقاً. ولا غرو إذا وجب أن يكون الأمر كذلك في ما لم يكن حقاً، لأنه لو غدا هو الثابت لما كان ما هو الحق ٣٣ عين الحق. /

- ١٤ ماذا عسى أن يعني كل ذلك؟ أيعني أنه لو لم تكن الهيولى، لما كان شيء قائماً بذاته؟ أجل! كما إنه لا يكون في المرأة أثر إلا إذا كانت مرأة تُقابل، أو شيء آخر من نوعها. فإن ما يقوم بغيره ففطرة وجبلة لا قيام له ما دام ذلك الآخر غير موجود؛ ولهذا هو بالذات قوام الأثر، أعني أنه ما هو في غيره. فلو صدر الشيء عن فاعله بمعنى أنه مشتق منه، لجبّز أن يكون ثابتاً في ذاته غير قائم في غيره. ولكن/ ما دام ذلك الفاعل باقياً في ذاته، وما دام له أثر ظاهري في غيره، وجب بهذا أن يكون هذا الآخر بحيث يوسع حيزاً لما ليس متقبلاً عليه حقاً. فإن الواقع في ما يتعلق بهذا الآخر هو أنه أمر حاضر ملحاح كالسائل حين يسأل، محتاج كأنه يلح في الاستمطاء وهو متدبر لا يتألم عطشاً، حتى تبقى «بيتية» (الحاجة) وهي لا تزال تسأل. ذلك لأنها حالما

١٠ نَحْمَقُ وجودها تناولتها الأسطورة وجعلتها / مُستعطفة دلالة على أنها هي كذلك فطرة وجبلة، فلا مكان للخير فيها. فَإِنَّ الْمُستعطف لا يَسْتعطف المُعطف كَلَّ ما لديه، بل يَسْتَحْسِن التَّوَال الذي يَنَاله. وهذا يَمْنِي لَدَّ قَصْد أَقْلَاطون من أسطوره أن يَدَلَّ على أَنَّ ما يَظْهَر في «بينا» (الحاجة) أنه شيء. إِنَّمَا هو أمر غير حَقِّ. وهي اسمها «بينا» (الحاجة) بمعنى أنها لا تُعرف الشَّيْء. أمَّا القول ١٥ في افتراءها «يُورُوس» (اليسار)، فليس قول من يَمْنِي الاقتران بالحق / لو بها هو الكفاف، بل الاقتران بأمر تَنَامَقُ بعضه مع بعض الآخر، وإِنَّمَا يكون كذلك بأحكامه وإتقانه مظهرًا ليس غير. ذَلِكَ لأنه يَسْتَحِيل في ما هو دَالِمًا خارج من الحق بوجه ما، أَلَّا يُشْرِك في الحق إطلاقًا، إذ ٢٠ أن من شأن الحق فطرة وجبلة أن يُولِّد الحق. غير أَنَّ الباطل من ناحية / لا يَمْتَرِج بالحق. فيؤدي بنا ذَلِكَ إلى الأمر الغريب التالي وهو أن يُشْرِك في شيء ما ليس الاشتراك من شأنه، وأن يَتَمَّ لمن هو كَالِه الجار أن يحصل على شيء وهو بمنزلة من يَسْتَحِيل عليه «فطرة وجبلة» أن يحلَّ في الدَّار. إِنَّ ما تَكْتَلِّه المهبولى يَزُلُّ عنها زَلَّة من شيء غريب عليه مثلما هو الأمر في الصلبي مع ٢٥ صفائح مُلَّس سَوِيَّة: لا يَبْغِي فيها، / فَيَظْهَر بِذَلِكَ أَنَّ هناك ومن هناك يأتي. ولو تُفْهَم للمهبولى الاشتراك، وكانت بحيث تَتَلَقَّى الميثال على نحو ما يَظُنُّ بعضهم، لما رُدَّما شيء من أن تفسر الميثال وهو مُقْبَل عليها وتُجَلِّسه إبتلاخًا. لَكِنَّ الواقع البَيِّن الواضح هو أَنَّ الميثال لا يُفْهَم، بل ٣٠ المهبولى تَبْقَى هي هي لا تَتَلَقَّى شيئًا. فإنها ثابتة في وجه التقدُّم، وهي بمنزلة الحاجز، / عنده يَفْق الشيء فيرتدُّ إلى أصله: بل هي المَحَلُّ القابل لما يَجِب عليها ويَمْتَرِج فيها. مثلها مثل الآنية المُتَمَلِّس التي يُعْرَضُ وجهها لِلشَّيْء بنية المُصْبُول على التَّكْر (وقد تَمَلَّ ما): فإنَّ ما يَتَّام إشعاع الشمس في باطن هذه الآنية يَحْجِز لَشَمَّة الشَّيْء من اجتيازها، فتَجْمَع في الخارج. على ٣٥ هذا الوجه تكون المهبولى سِيَّاء لعالم الضيورة، وعلى هذا النحو أيضًا يَجْمَع / ما دأبه أن يَجْمَع فيها.

١٥ [] أمَّا ما يَجْلِب نار الشمس إليه، ما دَلَم يَتَلَقَّى الإحراق الَّذِي يَسْمُ فيه من نار حَسْبَةٍ، فإنه من عالم الحسن هو أيضًا وشيء حَسْبِي. وَلِذَلِكَ نَرى يَوْشُوح لَدَّ ما يَجْمَع فيه إِنَّمَا يأتيه من الخارج فيُتَوَالى عليه وَيَقْتَرِب منه ويَمْسُه، وتُدْرِكُه نحن في طريقه. / أمَّا الميثال في المهبولى فإنه خارج عنها بوجه آخر، إذ أنَّ قيامها طبقًا في وضع المُخَالَفة يَكْفِي، ولا نَحْتَاج إلى التَّحْدِيد بغيرين. بل قُلْ إنها لا تَقْبَل قَطُّ حَلًّا، ولها من مُخَالَفتها لِحَقائق الأمور وعدم تَجَانُسها معها على وجه ١٠ الإِطْلَاق ما يَكْفِيها مُنَاحَة حَذَّ كُلِّ مزيج؛ وهذا هو أصل يَفَاقها في ذاتها. فإنَّ ما يَدْخُل إليها / لا يَبْدِي منها شيئًا، كما إنها لا تَقْبِد منه شيئًا هي أيضًا، بل الحال أَنَّهُ لَكَ كحال الظُّنن والتَّخَيُّلات في التَّنَسُّ. لا يَخْطُط بعضها ببعض بل يَتَمَازِج بعضها من بعض، فَكأنَّ كُلًّا منها في ما هو عليه

شيء على حياله لا يجزّ مع شيئاً ولا يتخلف عنه شيء لأنها لم تتمازج. ثم إن بعضها خارج عن بعض لا بمعنى أنها متجاوزة أو أن البصر لا يدرك بعضها حيث يكون بعضها الآخر، بل لأن العقل كذلك يقضي. / أجل إن الخيال هنا هو الأثر فقط، وليست النفس أثراً في طبعها، ولو كان الخيال، فيما يبدو، يسوقها ويدفعها حيثما يشاء. ولكن منزلتها لا تختلف على الأقل عن منزلة الهيرولي أو عما هو على قياسها. فلذا وإن الخيال لا يحجب النفس وإن لها من قواها لما تزدّه به غالب الأحيان. / كما إنّه، ولو كان ساعياً معها، لن يجعلها محجوبة بتشكّل بخيالة. فإن للنفس في ذاتها أعمالاً ومعاني تقاومها، وبها تزد عنها كلّ ما يقبل إليها. أمّا الهيرولي فهي أضعف من النفس، أو قلّ إنها من حيث القوة دون النفس بمرحلة، فليس لها شيء من الحق حلقاً، حتّى وإنها لا تملك قطّ باطلاً. / كما إنها ليس لديها ما تظهر به أيضاً ما دامت حرماتاً من كلّ شيء، بل بالرغم من كونها لتبرها سبياً لظهوره فإنها لا تقوى حتّى على القول: «ها أنذا». ولكن إذا استطاع التفكير الأصل يوماً أن يكتشفها مجردة عما هو سواها، من بين الأشياء، بدت له أنذاك حلقاً في ما هي عليه: شيء تبرزت منه الحقائق، بما فيها المتأخّرة منها ذاتاً، المتشكّلة بأشكال الحق فقط. أي تُمسّي تسكّل الهيرولي بين الأشياء كلّها، / وتبدو مع الأشياء كلّها حيثما كانت، ولكنّها لا تكون في الواقع مع الأشياء.

١٦ فلذا وإذا أقبل على الهيرولي فعنى قائم بذاته خلّع عليها الكتم الذي يُريده، فجعلها شيئاً ذا عظم إذ الحق الموعظ بها من ذاته وهي، من ذاتها، ليست بعظيمة، ولن نصير كذلك. وإلا لأصبح كونها عظيمة هو الموعظ بالذات. فإذا أزلنا المثال لم يكن حاميها ذا عظم ولا تبدى. بل لو جاء الحادث وهو ذو عظم، أدعى لو جواذاً، وكان مع الجواد ذاته عظم الجواد مثلاً، ثم زال الجواد بذاته، زال معه عظمه هو أيضاً. وإذا قيل أنّ الجواد يتحدّث مع حجم له عظمه المحدود، والموعظ باقي، قلنا إنّ الذي يبقى ليس عظم الجواد بل عظم الحجم. / ولنفترض أنّ هذا الحجم كان نازلاً أو ترائياً، فلذا زالت الآثار زال معها عظمها، وكذلك الأمر في التراب وعظمه. فليس للهيرولي إذا نصيب من الهيئة، ولا من المقدار، وإلا لما تسر لها أن تتحوّل من أن تكون نازلاً إلى أن تسمي شيئاً آخر، بل تبقى نازلاً وهي في الآن نفسه شيء غير الآثار. وما هي ذي؟ قد أصبحت الآن كأنها في سعة العالم الكلّي. فلذا زالت السماء بكلّ ما فيها، انسحب عنها كل مقدار أيضاً، كما إنّه يتسحب عنها، من غير جدال، كلّ ما لديها من كيف أيضاً. فتبقى هي في ما كانت عليه أصلاً غير ناجية بحالة قطّ من الأحوال السابقة التي كانت تلازمها / أجل إنّ ما من شأنه أن يفعل، يفعل إذا حضرت فيه أمور تتخلف عنه، ثم إذا زالت هذه الأمور بقي شيء منها لدى ما كان قد تفاعها. لكنّ الموضع على غير ذلك مع ما ليس إليه للاتعمال سبيل،

وهو وضع الهواء مثلاً انتشر التور فيه ثم انسحب.

- ٢٥ وإذا رأينا عجباً في ما لا يتركه المقدار أن يكون بوظم، / فإن ما لا تتركه الحرارة قد يصبح حاراً. ذلك لأن الكيان للهوي لا يعني كونها مع المقدار، ما دام المقدار مثل الهيئة أمراً غير هيرلاني. فضلاً على أننا إذا احتفظنا بالهوي، فإنها الأمور كلها عن طريق الاشتراك، والمقدار أمر من هذه الأمور. والواقع هو أن الأجسام، بسبب تركيبها، هي التي تنطوي على المقدار / مع ما تنطوي عليه من الأوصاف الأخرى. وليس للمقدار أن ذلك حد يفصله عن غيره ما دام ثابتاً في بنية الجسم المعنوية. أما الهوي فإنها لا تنطوي حتى على ذلك المقدار المُنْهَمِ الخالي من كل حد وضابط، إذ إنها ليست جسماً هي.

- ١٧ وليست الهوي هي المقدار أيضاً. فإن المقدار مثال، كما إنه لا يقبل فيه شيئاً. ثم إن المقدار شيء قائم بذاته، وعليه فإن الهوي ليست المقدار. لكن ما هو قائم في الروح أو في النفس يسمى إلى أن يكون ذا عظم، فيعطي للأمور التي تبدو كأنها تريد أن تقلده بالهيئة فيه أو بالتحرك إليه المعلقة على أن تنبأ انفعالها هي في غيرها. وإذا انطلق الوظم إلى تحقيق قيامه بالشكل الظاهر جزء منه إلى حين الوظم بالذات صغار الهوي، فبعد إلى الامتداد وجعل هذا الصغار، على غلوه من كل امتداد، يبدو كالعظيم. لكنه عظم كاذب ما دام، بسبب حرمانه من الوظم، يمتلئ نحوه فيكون امتداده بهذا القمطي، / في جانب امتداد الوظم فقط.
- ١٨ ذلك لأن الأمور من حيث إنها كل تحدث انكاسها على ما هو غيرها، سواء أحدثت هذا الانكاس كل جزء من جزئيات الكل لو الكل ذاته. فكان لكل أمر من تلك الأمور المُحدثة عظمه الخاص من حيث هو أمر فردي، وكذلك القول في جملة الأمور كلها وعظمتها: عمل الوظم لي كل بنية معنوية بحسب ما هي عليه، بنية للجوهر مثلاً أو بنية حيوان أسير / مهما كان، وعمل الوظم بالذات. ينتشر الوظم بالذات خياله على الهوي من حيث أصبحت كلاً ذا عظم، كما أن كل جزء منها يُعْجِب عظمه الخاص. فيظهر لهذا الوظم كله مما خرجاً من المثال الكلّي وهو صاحب كل عظم، ومن المثال الجزئي. وكان الهوي أتذلك مع الكلّي ومع كل شيء بمعنى أنها أُرْضِعَتْ على أن تكون في ذلك المثال الكلّي وفي العجم الجزئي، بقدر / ما استطاعت الفترة القاصرة أن تجعل ما ليس شيئاً في ذاته بحيث يُصبح كل شيء. فعلى وجه هذا الترخ من المظهر يخرج اللون مما هو ليس لوناً، وكيف الحسي مما هو ليس كيفاً، ويُطلق عليهما بالاشتراك اسم الأصول التي خرجا منها. وكذلك يخرج المقدار أيضاً مما هو ليس مقداره أو مما هو مقداره بالاشتراك في الاسم، ما دامت تلك المقادير المُتَوَلِّدَة / قائمة بين الهوي بالذات والأصل المثالي بالذات. فإنها ظاهرة لأن في الملا الأعلى أصلها، وهي كاذبة

لأنَّ ما تظهر فيه ليس شيئاً. لهذا ويدرك كلُّ جزئيٍّ من الجزئيات مقداره لأنَّ قوَّة الأمور التي
تتمكس في الجزئيات تتأزجها إذ تحاول الأمور أن تَضْمَنَ لذاتها مُتَّسِماً فيها. فيشذُّ هذا التنازع
الجزئيات إلى كلِّ صوبٍ وناحية ولكن بدون حُنفٍ لأنَّ الكلَّ الَّذي يتمُّ فيه إنَّما هو قائم
٣٠ بالهيولى. ثمَّ يشذُّ كلُّ مثالٍ جزئيٍّ/ وفقاً للقوَّة الخاصَّة الكامنة فيه والتي يستمدُّها من العالم
الأعلى. فإنَّ الأمر الَّذي يشكِّل العظم في الهيولى ويَجْعَلها بادية عليه، إنَّما ينشأ من انكشاف
العظم بالذات، وهذا الأمر هو العظم الطاهر، أعني العظم في علانته الحسيَّة. أمَّا الهيولى التي
يُلازمها، فإنَّها تُرغم على أن تسرع كُلَّها ممَّا وعلى أن تعرض ذاتها في كلِّ صوبٍ وناحية. ذلك
٣٥ لأنَّها هيولى، وهي هيولى الشَّيْء المُعَيَّن وليست هي هذا الشَّيْء. / أما ما لا يكون شيئاً متميِّناً من
ذاته، فإنه يمكنه، بوساطة أمرٍ آخر، أن يصيِّح الطرف المقابل؛ على أنْ نحولُه إلى ما يقابله لا
يعني أنَّه أصبح هو هو مقابله، إذ أنَّه يكون آنذاك أمراً ثابتاً على حالٍ واحد.

١٨ هذا ولنفترض أنَّ لدى بعضهم معنى العظم في ذهنه، وأنَّ لهذا المعنى الَّذي لديه من
القوَّة بحيث لا يكون في ذاتها مُحصِراً في العقل فقط، بل بحيث كأنَّ قوَّته تدفعه إلى خارج
العقل أيضاً. ولنتصوَّر أنَّ هذا المعنى يلايس عند ذلك أمراً ليس في عقل المُفَكِّر وليس له قُطْبٌ
١ مثال ولا شيء من أثر العظم، بل ليس له قُطْبٌ شيء من شيءٍ آخر. فما عسى هذا/ المعنى أن
يفعل بتلك القوَّة التي لديه؟ لن يصنع جوارذاً ولا ثوراً، وكلاهما فعل معنى آخر من المعاني. بل
نقول: ما دام ذلك اللِّمْنى صادراً من العظم الَّذي هو أصل، فإنه لن يُشْعِش لهذا الأصل إذ إنَّه
يختلف عنه. فلا يكون لديه إلَّا أثر ارتسام الأصل إنَّما. والواقع هو أنَّ ما هو كذلك، ولم يحظ
١٠ من العظم بحيث يُصيِّح هو ذاته ذا عظم، لم يبقَ له إلَّا أن يظهر ذا/ عظم في أجزاله، بقدر ما
يتيسَّر الأمر لذلك. وهذا يعني أنَّه ليس غائباً ومُبْعَثاً يربو أرباباً في كلِّ صوبٍ وجانب، وإنَّه
مجتمع أجزائه على تجانس في ذاته وإنَّه حاضر في كلِّ مكان. لا شكَّ في أنَّ أثر العظم بالذات لا
طالده، وقد أصبح في حجم صغير، على أن يكون مُساوياً لما هو العظم بالذات. إلَّا إنَّه، بقدر
١٥ ما يُخرب في أمله بالحصول منه، / يتقرَّب إليه بما تُسحِّح له طاقاته. والأثر بفعل ذلك، وهو
مُفَرِّق إلى ما يصحبه لعني الهيولى التي لا تسعها أن تتخلف عنه. وما هو أثرنا آنذاك؛ إلَّا يجعل
الشَّيْء قائماً بالعظم بعد أن لم يكن ولم يذَّ عليه، كما إنَّه يجعل العظم مرئياً في الحجم أيضاً
لنكون الهيولى لا تزال مع ذلك مُحَصَّلة بما هي في طبيعتها إذ إنَّها تستخدم هذا العظم بمُتَرْتِّلٍ رده
٢٠ ترتديه/ ما دامت جارية مع العظم وهو يجرُّها في جريه. فإذا نُزِع عنها الرِّداء الَّذي كان عليها،
عادت إلى ما كانت عليه في ذاتها أو إنَّها تبقى على القدر الَّذي كُفِّل لها الوجود بالحاضر لديها. إنَّ
النَّفس تطوِّي على مثل الأمور كُلَّها لأنَّها هي ذاتها مثال، فتحصل فيها الأشياء كُلَّها ممَّا، على

٢٥ أن يكون كلٌّ مثال جزئيٍّ/ باقيًا لديها في ذاته مع ذاته. وإذا ما شامتت المثال الحسيّ مؤلفًا بوجهه إليها مُقبلًا عليها، لم تُلقَ أن تتلقاه وهو على عظمه وكثرته، بل شامتته مجردًا من حجمه. ذلك لأنّها ليس بوسعها أن تستحيل خير ما هي عليه في ذاتها. أمّا الهيولى فليس لديها ما يشكّل فيها قطّ متعة، لأنّها لا تملك ما يجعلها تعمل قطّ فعلًا ما دامت ظلًا ليس أكثر. / فنستظر ريثما يُجري عليها القامل ما يُريده. والواقع هو أن ما يقدم من الفعل في الملأ الأعلى إنّما يقدم حاملًا في جنباته أثر ما من شأنه أن يحلّ في الهيولى. قبل ذلك مثل ما يتمّ في تصوّر خياليّ يتحرك فيه التّمنى اللّغويّ أو حيث تكون حركة هذا التّمنى مقسّمة مؤرّعة. وإلاّ لو كان واحدًا هو هو في ذاته، لما تحرك بل استمرّ باقيًا في ما هو عليه. لكنّ الهيولى لا تُقوى، / مثل النفس، على أن تُشعّ إلى الأمور كلّها معًا، أو إنّها تكون حينذاك أمرًا من تلك الأمور. فالوجه إذاً هو أنّها تتلقى الأشياء كلّها، ولكنّها تتلقاها جزئًا بعد جزء. إنّها محلّ الأشياء كلّها إذا، الأمر الذي يستلزم فيها أن تُقبل إلى كلّ شيء وأن تُسمى هي إلى مُلاقاته وأن تُشعّ إلى كلّ مدى. فليس من شأنها أن تُخصّص في مدى محدود، بل إنّها متهيّئة أبدًا لكلّ ما من شأنه/ أن يتمّ. وكيف لا يكون الشيء الواحد، إذا دخل فيها، ليردّ الأشياء الأخرى، ما دام ليس باستطاعة هذه الأشياء أن يتراكم بعضها فوق بعض في الهيولى؟ ففي بادئ الأمر لم يكن فيها شيء، أو إن كان، فهوّ مثال العالم الكلّيّ. وعليه، فإنّ الأشياء تكون كلّها معًا آنذاك، وكلّ على حياله من حيث أنّه جزء، / فنقسم الهيولى في الحيوان بتقسيم الحيوان. وإلاّ لما كان شيء ما عدا/ التّمنى القادِم بذاته.

١٩ [] إنّ الأمور التي تدخل الهيولى وهي لها بمنزلة الأمّ، لا تُفسد الهيولى ولا تنفعها بشيء. أجل إنّ لهذه الأمور صدماتها ولكنها صدمات لا تُصيب الهيولى، بل تكون من بعض الأمور لبعضها الآخر. فإنّ القوى بما يتماثلها تُصطدم، لا بما هو حاملها، إلّا إذا نظرنا إلى هذا الحامل بما استقرّ في جنباته. ففي الحرارة بطلان البرودة وفي/ الشدة بطلان اللين، أو أنّ الطرفين تضاربان فيخرج من تمازجهما كيف آخر. وبعد، فإنّما يكون الانفعال في التّمازجات، وهو في حقلها بطلان كونها في ما هي عليه. كذلك هو الأمر حتّى في الأحياء: فإنّ الانفعال يجري على الجسد ويصيب منه الكيف والقوى الكامنة فيه عندما يقع التّغير. / تتفكّك النّبي أو يرتبط بعضها ببعض أو تتحدّث فيها تبدّلات وكلّ ذلك على خلاف ما يستلزمه كيانها طبيعيًا. فننال الانفعالات أتت من الجسد مثالها. أمّا القوس فلا يدركه منها إلّا الشعور الذي يُلزم أشدّه عندًا، لأنّه لا يفرغ منها شيء ما لم يُشعر بها. وهذا وإنّ الهيولى، بين كلّ ذلك، تبقى هي هي: لا تُفعل بالبرد إذا زال أو/ بالحر إذا جاء، إذ أنّه ليس بينها وبينهما مُخالفة أو مُخالفة.

فأقرب وصف توصف به هو بأنها «القابلة والمُرضية»؛ وقد توصف أيضاً بأنها «الأم» على
الوجه الذي ذكرناه، ما دام شيء قط لا يتولد منها. لكنّها بدت لقوم في أوصاف «الأم» لأنهم
٢٠ تصوّروها في منزلة الأم من ولدها بمعنى / أنّها تتلقّى الولد فقط ولا تمدّه بشيء من عندها، إذ أنّ
جسد المولود، بقدر ما هو جسد، إنّما من الغذاء يتكوّن. أمّا إذا كانت الأم نمدّ الولد بشيء،
فإنّها لا تُنزل ذلك من حيث إنّها هيولى، بل لأنّها مثال: فاليتّال وحده وتُؤد، أمّا ما هو على
٢٥ جلاله فعاقِر. إلى ذلك يُشير الحكمة القدسي، فيما أُنقِص، / في شعائرهم السريّة: إنهم
يُجعلون «مريض» القديم مع عضو تناسلي مهَيّء دائماً إلى عمله، فيعتنون بذلك أنّ والد
الأشياء في العالم الحسّي إنّما هو العقل الزوحيّ. أمّا عقم الهيولى الباقية دائماً على حالها
٣٠ يُشيرون إليه بالخصيان وهم مائلون حولها. وإن جعلوها أمّ / الأشياء كلّها إذا، فقد نظموا
الفصائد فيها من حيث إنهم يمتنون بها الأصل للعامل، وأطلقوا عليها هذا الاسم حتّى يُحسنوا
الدلالة على ما يمتنون. فإنّ ما يُريدون الكشف عنه هو أنّ وضعها لا يُشبه وضع الأم من كلّ وجه
٣٥ إن أردنا إدراكه إدراكاً صحيحاً ولم يكن بحثنا عنه بحثاً سطحياً. / أجل إنّ محاولتهم كانت بعيدة
عن الوضوح، ولكنّهم مع ذلك، وفي مجال استطاعتهم أحسنوا الدلالة على عقم الهيولى. فما
بلغت من الأنوثة كماليها؛ بل هي أمّي بمعنى أنّها تتلقّى، لا بمعنى أنّها تُؤد. وعلى هذا يدلّ ما
يرآكب موكبها: فما هو من الإناث، ثمّ هو لا يتمتّع بقوة الولادة، بل حيّل بينه وبين كلّ قوّة
٤٠ على الولادة، وهي قوّة لا تتوافر / إلّا عند من استطاع برجولته كاملة.

الفصل السابع

(٤٥)

في الأزَل والزَّمان

١ نقول في الأزَل والزَّمان إنهما أمران يَختلف كُلُّ منهما عن الآخر، فيلزم الأزَل الأمور الباقية دائماً، والثاني الشيء الحادث وهذا العالم الحسَن. ونعتقد بأنَّه مع هذا القول يحصل في نفوسنا من تلقاء ذواتنا انطباع ما حول هُذين الأمرين، / ويشمُّ ذلك على الفور وبمثل لحظات من الفكر تتراثر. ثم لا تزال تتناولها بعد ذلك في أحاديثنا وتذكر اسمهما عند كُلِّ سانحة. إلا أنَّنا عندما نحاول أن نفق على حقيقتهما وكأنَّنا نُقبل إليهما عن عُشب نجد أنفسنا مُتردِّدين في آرائنا. / فنعمد إلى أقوال الفُداى فيهما، وهي عند كُلِّ منهما غيرُها عند الآخر، بل زبها كانت تأويلات مُختلفة لمذهب واحد أيضاً. ومهما يكن من أمر فإنَّا نرتاح إليها ونعتقد بأنَّه حَسْبُنَا أن نذكر للسائل ما دُهبوا إليه: ففي ذلك نرى الكفاية، وعليه نُؤمِّل لنكتف عن الاستمرار في البَحْث حول ما نحن في صددِه. نعم، يجب أن نعتقد في بعض الفُداى وأهل السَّعادة من الفلاسفة أنَّهم اكتشفوا الحقَّ في ما بهمتنا. / ولكنَّ يَلِيق بنا أن نؤمن النَّظر في الدِّين امتازوا عن غيرهم بإدراكه وفي الطَّريقين التي نلخظ بها ليتمُّ لنا فهم هُذين الأمرين نحن أيضاً. لهذا وليكن بحثنا في الأزَل أولاً. ما عسى أن نعتقد فيه هؤلاء المُؤمنين يجعلونه شيئاً يَختلف عن الزَّمان. فإذا عرف ما هو بمنزلة الملبس الأصلي، جاز للقول في ما هو أثره (وهو الزَّمان في ما يدَّعون) إنَّه أصبح آنذاك على جانب من الوضوح غير قليل. / وقد يُعْجَب بعضهم، قبل أن يشاهد الأزَل، فيُحاول أن يتخيَّل الزَّمان ما هو. فإذا فعل ولوثق بالدَّكرى من العالم الحسَن إلى العالم الزُّرْحاني، وبما ثمَّ له أن يشاهد ما يُماثلهُ الزَّمان مع الافتراض اللهمَّ إنَّ كان للزَّمان مع ذلك الأمر العلويِّ مماثلة.

٢ ما عسى أن يكون قولنا في الأزَل إنَّما؟ هل نقول إنَّه المَذات الزُّرْحانيَّة هي، فيشبه قولنا قول من يدَّعي أنَّ الزَّمان إنَّما هو السَّلم بأسرها والعالم معها؟ أجل، لقد ورد عن بعضهم أنَّهم دُهبوا لهذا المذهب حول حقيقة الزَّمان. فالواقع هو أنَّنا تصوِّر الأزَل ثمَّ نتخيَّل / في عرفنا لهُ

على أنه أجدر شيء بالإكرام، وكذلك نقول في الحقيقة الروحانية أيضًا. يسمنا أن نحكم بينهما
 أيهما الأشرف بعد ذلك (لأن هذا الوصف لا يجوز على ما هو فوقهما ووراهما)، فيؤدي بنا
 الأمر إلى الاعتقاد فيهما أنهما شيء واحد. فضلًا على أن العالم الروحاني والأزل يشتملان
 ١٠ كلاهما على الأشياء ذاتها. ولكننا نقول/ من الأول أنه في الثاني، أعني أننا نقول في العالم
 الروحاني أنه في الأزل. كما أننا نصف هذا المعلم بأنه «أزلي»، فيقول أفلاطون «إن القياس
 الأصل إنما هو في ذاته أزلي طبعًا». فلذا كان ذلك كذلك عنيًا بقولنا هذا لأن الأزل شيء آخر.
 فضلًا على أننا نقول فيه أيضًا أنه حول الذات الروحانية أو فيها أو حاضرها معها. ولا يندل كون
 ١٥ الأمرين جديرين بالإكرام كلاهما على أن الأول هو هو الثاني. / قريبًا كانت هذه الجدارة عند
 أحدهما من الآخر. أما اشتغالهما على الأشياء ذاتها، فهو في الذات الروحانية يتناول أجزائها
 جزءًا جزءًا. أما في الأزل فإن الشمول يتناول الكل معًا، فلا يتجزأ الأزل بل يلزم كلاً في ذاته
 جميع الأمور التي توصف بأنها أزلية.

٢٠ وبعد، هل يجب القول من الأول أنه السكون في العالم الروحاني/ مثلما قيل من
 الزمان أنه الحركة في عالمنا الحسي؟ ولكن يلى بنا أن نبحث في الأول أولاً هل يوصف
 بأنه هو هو السكون، أو ليس هو السكون مطلقاً بل السكون الذي يلزم الذات. فإذا كان هو
 ٢٥ هو السكون لزم من ذلك أولاً ألا نقول في السكون أنه أزلي كما أننا لا نقول في الأزل أنه أزلي. /
 فالأزلي هو ماله من الأزل حظاً ونصيب. ثم ثانياً كيف نقول في الحركة أنها أزلية؟ فإذا كانت
 كذلك غدت باقية في السكون. وأخيراً كيف يتطوي السكون بمعنى الدوام على الدوام في ذاته؟
 ولست أعني الدوام في الزمان بل دواماً كأنني ندرته بالفرقان عندما نذكر الشيء الدائم.
 ٣٠ فإذا جعلنا الأول قائماً بسكون الذات فقد عزلنا عنه أصناف الوجود الأخرى. / ثم إنه يجب في
 الأزل أن نتصوره عرفاناً على أنه ليس قائماً في السكون فقط، بل في الوحدة أيضًا. فضلًا على
 أنه لا يتجزأ، ولأصبح هو والزمان شيئاً واحداً. أما السكون فإنه لا يتطوي على معنى الوحدة
 أو على معنى ما لا يتجزأ، اللهم إذا عينا السكون في حد ذاته، من حيث هو سكون. وأخيراً
 ٣٥ نعبث الأزل بأنه البقاء في الوحدة، وهذا اشتراك في/ السكون، وليس السكون بالذات.

٣ لمن أتى وجهه ننظر إلى العالم الروحاني كله إذاً، لنصفه بأنه أزلي وبأنه دائم؟ (وما عسى
 أن يكون هذا الدوام، سواء أخذ على أنه مع الأزل شيء واحد، أو على أنه من لوازم الأزل؟)
 هل يجب في هذا العالم أن يكون شيئاً على وضع الوحدة ولو أن معناه مؤلف، بوجود ما، من
 عناصر كثيرة؟ أو يجب فيه أن يكون حقيقة هي متأخرة على الأمور الروحانية أو موجودة معها أو
 ٥ ظاهرة فيها،/ ولكنها هذه الأمور كلها على كل حال، على أنها حقيقة ببلات واحدة من ماحية

كثيرة بغزونها، كثيرة يلتقيها من التلحية الأخرى؟ أقل ما يقال في الأمر هو أن من شاهد بنظرة جامعة هذه القوة الكثيرة الوجود من حيث ما هي عليه كأنها الحامل حكم لها بأنها ذات. مع أنه لا يحكم لها بهذا باتها حركة إذا رأى حياتها، وبأنها ستكون لباتها على حالها ثابتاً مطلقاً. / وإنه ليراه أخيراً هي هي أو هي غيرها، بمعنى أن الأمور التي تشتمل عليها هي شيء واحد يجعلتها. فإذا انتهى إلى هذا الحد عاد إلى تلك الأمور فألف بينها، فحيز حينذاك في حياتها الواحدة. ثم إذا جمع بين الأمور المتغايرة وشهد القاعلية لا انقطاع لها، رأى ما هو وليس قط غيره. أجل إنه يرى حينئذ معرفة أو حياة لا تتحول منها إلى غيرها، بل تبقى على حالها فصل بعضها ببعض أبداً. / وإن شاهد ذلك شاهد الأزل بشهادته حياة باقية هي هي على ذاتها شتمتلة على الكل وهو دائماً حاضر، فليست تارة شيئاً وطوراً شيئاً آخر، بل هي الأشياء كلها معاً كما إنها ليست تارة بوجو وطوراً بوجو آخر، بل هي الكمالات لا يتجزأ. نظماً مثل اللحظة تتجمع فيها الأشياء كلها فلا تمتد قط جارية. إنها حياة تبقى في ذلكها على الوضع ذاته دائماً، / لا يطرأ قط عليها تغير، وهي أبداً في الحاضر الدائم لأنها لا يمضي شيء منها ولا يقبل شيء عليها بل إن ما هي عليه هو الثباتي على الدوام. ومن ثم فليس الأزل هو الحامل للروحانيات بل كالإشعاع المنبعث من هذا الحامل على نحو ما يستلزمه كون الروحانيات باقية هي هي في ذاتها. ولهذا هو وضعها الذي تكشف عنه من حيث إنها ليست ما من شأنه أن يكون ويتم، / بل هي موجودة حقاً بمعنى أنها كذلك هي ولن تكون على وجه آخر. وما عسى أن يطرأ عليها فيما بعد، ثم لا يكون حاضراً في أنها؟ فليس في المستقبل شيء إلا وهو بين يديها. ذلك لأنها لم تطلق من لحظة فانتبت إلى ما هي عليه في لحظتها الحاضرة، إذ أن تلك اللحظة لم تكن لحظة أخرى بل هي هي هذه اللحظة القائمة فيها. / كما إنه ليس من حال يمر بها في المستقبل إلا وهي عليه الآن حتماً. ٢٠ ثم لا يجوز في الروحانيات أن يقال عنها أنها «كانت»؛ وما هو ذلك الذي «كان» لديها ثم مضى؟ كما إنه لا يجوز عليها قولاً فيه معنى الاستقبال؛ وما عسى أن يقبل عليها وأن تستقبله؟ فلا مخرج عن الحكم لها بأنها لا تكون إلا في ما هي عليه. فالدلي لا يقال عنه أنه كان، أو أنه سيكون، بل إنه موجود فقط، صاحب الكيان الثابت، لا يتحول إلى ما سيكون في المستقبل، / ولم يدير في ما مضى، ذلك هو الأزل. وننتهي بذلك إلى حياة الحق في كيانها التام: حياة حاضرة كلها سداً في آن واحد، متدفقة فائضة، متبيل بعضها ببعض من كل صوب وجانب. وهذه الحياة هي الأزل الذي نبحث عنه.

٤] ويجب ألا نعتقد فيه أنه غريب على الحقائق يطرأ عليها غرضاً؛ إنه منها ينبعث ومعها يكون. وهو يشاهد معها في ذاتها لأن كل الأوصاف الأخرى التي نقول عنها أنا نشاهد ما هي

٥ العالم الزوحياتي، إنما نشأتها من حيث إنها مُنتجة كُلُّها من الذَّات ولازمة للذَّات. / فيجب في
 الأوصاف الأولى أن تكون لازمة للأمر الأوتية وفيها، كما إنَّ الحسَّ والحسَّ من هذه الأمور
 وفيها. ومن هذه الأوصاف ما هو جزء من أجزاء الحقِّ الكلِّي. ولكنَّ منها ما هو في الكلِّ كما
 ١٠ إنَّ هذا الكلِّ الحقِّ ليس شيئاً مؤلَّفاً من أجزاء، بل يُحوِّل هو الأجزاء حتَّى / يستوي بذلك وهو
 الكلِّ حقّاً. فذا وإنَّ الحقيقة في العالم الأعلى ليست في توافق الشَّيء مع غيره، بل هي خاصَّة
 الشَّيء ذاته التي تكون حقيقة. فالواقع أنَّ هذا للكلِّ الحقِّ، إنَّ يكن هو الكلِّ حقّاً، يجب فيه ألاَّ
 يكون الكلِّ بمعنى أنَّه الأشياء كُلُّها فقط، بل بمعنى أنَّه يقوم بذاته من غير أن يعتره نقصان. فإذا
 ١٥ كان كذلك، / أصبح لا مستقبل شيئاً، إذ أنَّه لو مستقبل لكان فيه نقص ولما كان الكلِّ حقّاً. بطراً
 عليه شيء يُنافي ما هو عليه طبيعاً؟ فإِنَّه لا يتناهى انفعال. وما دام لا يطرأ عليه شيء فليس له مستقبل
 يصير إليه أو يكون عليه، كما إنَّه ليس له ماضي كان فيه. أجل إنَّك إذا منعت الاستقبال عن
 ٢٠ الأشياء الحاوثة منعت عنها الوجود على الفور إذ إنَّها منه دائماً في حال الاكتساب. / أمَّا الأمور
 التي ليست من جنس الحوادث، فإذا أضفت إليها الاستقبال سحبتها من مقامها في الوجود. ولا
 فرق، فهي ليست مَفْطورة فطرّاً على أن تكون ما دام لها حال من شأنه أن يتمُّ لها فيما بعد، وهي
 تُصير إليه وسوف تكون عليه في المُستقبل. فالذَّات في الحادث إنما يبدو كيانها مُتعلِّقاً من بدايته
 ٢٥ وهي بداية حدوثها، / ويستمرُّ حتَّى يدرك نهاية مدَّته وعندها ينعدم. وهذا يعني أنَّ تلك الذَّات
 مُستقبلاً إذا أزيل نَفْسُها لَت يَزَالَت حيالها فضائل كيانها أيضاً. وللكون الكلِّي مستقبل كذلك،
 إليه يسير. ولذلك تراه ساعياً أبداً وراء ما من شأنه أن يتمُّ له، وهو لا يُريد الوقوف، ما دام يُسحب
 ٣٠ الكيان إليه مُستقلاً من عمل إلى عمل، / مُهجوراً بحركة دائرية دفعته فيها ورغبته في المزيد من
 الذَّات. ولهذا يكشف لنا عَرَضاً عن سبب تلك الحركة التي تُسمى هكذا عند ما من شأنه أن
 يُستقبل الكيان دائماً. أمَّا الأمور الأوتية للزَّاتمة في السَّعادة، فليس لها رغبة قطُّ في مُستقبل؛
 ٣٥ هي الكلِّ وقد حصلت على ما كانت حقُّها من الحياة. / ومن ثمَّ فإنَّها لا تُطلب شيئاً لأنَّ المُستقبل
 ليس شيئاً بالنسبة إليها، وكذلك القول فيما يحلُّ المُستقبل فيه. إنَّ ذات الحقِّ كاملة شاملة إذا
 ولست أعني تلك التي تكون في الأجزاء فقط، بل تلك التي لا يفتى فيها مجال للتقصُّن أو لما
 هو ليس شيئاً يطرأ عليها أيضاً. والذي يجب في الشَّيء الكامل، ليس أن تكون الأمور
 ٤٠ كُلُّها / حاضرة فيه فقط، بل أن يكون برزخاً من كُلِّ ما هو ليس شيئاً أيضاً. والأزَل للحقِّ هو كونه
 في هذا العُلج وعلى هذه الحالة. فالأزَل مُشْتَقٌّ ممَّا «لا يَزَال».

[٥] إنَّه يُسمَّي أن أطلق هذا الوصف على ما لاحظته بالنفس إذا، أو بالأحرى على ما شاهدته
 وهو بحيث لا يطرأ عليه شيء مُطلقاً. وإن طرأ فليس ما شاهدته شيئاً يَدم، أو أنَّه لم يتوَّامر له

- الكمال اللانتم. ولكن هل يكون ذلك الشيء أزليًا حقًا قبل أن تحصل فيه طبيعته هي بحيث تكفل لنا اليقين من أنه كذلك هو/ وأن يكون على وجه آخر، فإذا ما أعدنا ونظرنا إليه وجدناه في ما هو على حاله؟ وماذا نعمرى لو كان المرء لا يتقطع عن هذه المشاهد، بل أصبح متحدًا بتلك الطبيعة الروحانية وهو مجذوب تكفل له قوته أن يشاهد ثم لا يعرف الإحياء في نفسه؟ أو قل ماذا لو كان ذلك المرء ينادي هو ذاته في الارتقاء إلى الأزول، فيقف ساكنًا هناك، لا يبذل قط ولا يلوّى حتى يصبح مثل الأزول/ ولزليًا هو أيضًا يشاهده الأزول والأزلي، عامدًا إلى ما هو أزلي فيه؟ ١٠
- أجل إن الأزلي هو كذلك إذن، وهو ثابت على القوام، فما تجد فيه قط ميلًا إلى أن يكون شيئًا آخر. إنه ذو حياة حاصلة لديه بكمالها، فلم يثن قط مزهدًا ولا يثلى ولن يتلقى. وإذا كان الأزلي كذلك فإنه دائم. أما المذمومة/ فهي حالة من هذا النوع نلزم الحامل إذ إنها منه وفيه، في حين أن الأزول هو الحامل مع تلك الحالة التي تظهر فيه على نحو ما وصفناها. ومن ثم فإن الأزول جدير بالإكرام، ويصوره الفكر على أنه هو الاله شيء واحد. وبالضوابط يقال لي الأزول ٢٠
- أله الاله وهو ظاهر بذاته ككشف عن ذاته مثلما هو في ذاته/ أعني أنه الكيان الثابت، الباقي هو فيما هو عليه الممكن في الحياة. ولكن إذا وصفناه بأنه ذو كثرة، فيجب ألا يأخذ بنا العجب. فإن كل أمر من الأمور الروحانية إنما هو أمور كثيرة بقوته اللانتمائية، مع العلم بأن اللانتمائي يخلق هنا على ما ليس فيه نقصان، وهو كذلك بالمعنى الفائق/ لأنه لا يناله قط من ذاته فقدان. وبعد، فإننا على ذلك نستطيع أن نصف الأبد بأنه حياة ليس لها نهاية لأنها جميعًا ثابتة لا تفقد شيئًا من ذاتها، ما دام ليس لها ما هي مضي أو مستقبل مقبل، (وإلا لما كانت كلها ميتًا). وإذا كان ذلك كذلك وجدنا وصفنا للأزول قريبًا من تعريفه. فإن الجملة الثانية لأنها ثابتة ٣٠
- كلها ميتًا لا تفقد شيئًا من ذاتها شرح للجملة الأولى «حياة ليس لها نهاية» /

- كذلك هي تلك الطبيعة القديمة القائمة كما هي قائمة في الحسّن الفائق. إنها حول الواحد متفرعة منه، موجهة وجهها له، لا تخرج عنه قط بل تبقى دائمة حوله وفيه وتحيًا بالحياة التي يحكم بها لها. وهنا ما يسميه أفلاطون، فيما أنظر، بقول فيه الضوابط وأصالة التفكير، ولم يحن شيئًا آخر إذ قال: «ما دام الأزول باقيا في الواحد. ويمتد ذلك أن الأزول إذا سبق إلى الوحدة فليس ليكفل للوحدة في ذاته قط، بل ليكمل الحياة واحدة حول الواحد أيضًا. وهذا هو الأمر الذي تبحث عنه، فالكيان على هذا الوجه إنما هو الأزول. ذلك لأن هذا الأمر إذا بقي في هذا الوصف وعلى هذا الوجه، وكان الباقي فيه ما هو عليه في ذاته (أعني حياة قائمة بالفعل حقًا) لا تزال من تلقاء ذاتها موجهة وجهها للواحد، مستقرّة فيه، وليست كيانًا زائفا ولا حياة باطلة) ثم له أن يكون هو الأزول حقًا. فالكيان حقًا إنما هو شيء المدمم وإلا يكون الشيء على غير ١٠

ما هو في ذاته مطلقاً؛ ولهذا يعني ثبات الكيان في ما هو عليه دائماً. وهذا يعني بقوله الكيان هو هو
 ١٥ لا يختلف عما هو في ذاته أيضاً. فلا يتطوي على شيء ثم على غيره، وإن يقابلك فيه تجزؤ/ أو
 تطور أو تتقدم أو امتداد، إذ أنه ليس فيه تقدم أو تأخر. وما دام ليس للتقدم أو للتأخر فيه مجال،
 وما دام الكيان لم يمتد شيء لديه وهو هو في ذاته ذلك لأن كيانه هو عين الكيان أو الكيان ذو
 ٢٠ الحياة، فما هو ذا ما نحن بصلحه يعود مبدئاً إلىنا، أعني الأزل. فإن قولنا فيه أنه موجود
 دائماً، وأنه لا يصح عليه أن يكون تارة وإن يطل أخرى، إنما هو قول نعمل إليه قصد الإيضاح
 حتماً. فضلاً على أن لفظة دائماً على الأقل لم تكن لتقال هنا بمعناها الحقيقي، بل تُستخدم
 للدلالة على نفي الفساد. فقد تظل النفس وتوحيها معنى الزيادة من الشيء مسترسلة مستمرة
 ٢٥ بحيث/ إنها لن تنقطع يوماً. وربما كان «الموجود» المصطلح الأصح للدلالة على ما نحن في
 البحث عنه. ولكن ما دام «الموجود» كائناً للدلالة على الذات، ولما اعتقدوا في الحوادث أنه
 ذات، شعروا بالحاجة إلى أن يضيفوا إلى لفظة «الموجود» لفظة «دائماً» ابتغاء الفهم والإيضاح.
 ٣٠ ذلك لأنه ليس «الموجود» شيئاً «الموجود دائماً» شيئاً آخر، كما أن «الفيلسوف» لا يختلف عن/
 الفيلسوف حقاً. ولكن يعضهم تنكر بأزلية الفلسفة، فوجب إضافة الموصف حقاً. وكذلك
 القول «بالموجود» وب«الدائم». فيجب في «الموجود دائماً» أن يؤول على معنى «الموجود حقاً»
 ٣٥ ويُطلق «دائماً» على القوة التي لا تتجزأ ولا نحتاج قط إلى شيء/ بعد ما لديها، وإن لديها الكل.
 إن حقيقة من هذا الطراز هي كل شيء، وهي كاملة من كل وجه، وليست كاملة من
 ٤٠ وجه وناقصة من وجه آخر. أما ما يقوم في الزمان، فإنه ولو بدا كاملاً (كالجسد مثلاً يكتفي/
 بذاته لأنه متمم بنفسه) إنما يحتاج إلى مستحيل ما دام ناقصاً من حيث الزمان الذي يحتاج إليه.
 وإذا حضر مع الزمان، جرى معه أيضاً ما دام مرتبطاً به؛ فهو غير كامل. وإن كان كذلك لم
 يوصف بالكمال إلا عن طريق الإشراك في الاسم. أما ما تم له ألا يكون محتاجاً إلى مستحيل
 (سواء أكان مستحيلاً يقاس بزمان آخر أم مستحيلاً لا حد له، أعني المستحيل اللائق)،
 ٤٥ واستوى حاصله على ذلك الذي يجب أن يكون عليه/، فهو هو ما نرغب بكونه فيه يفتيه
 ليس كيانه من قيل الكم، بل إنه قيل الكم. والوجه فيه، ما دام هو ذاته ليس بكم، أن يوصان
 مطلقاً عن كل اتصال بلبي كم حتى لا يُصيب التجزؤ حياته فيحترق طابع البراءة من التجزؤ، بل
 ٥٠ يبقى غير متجزئ في حياته، غير متجزئ في ذاته. أما القول في الصانع أنه «كان صالحاً»/
 فالمعاصي هنا يعود إلى ملهب أفلاطون في العالم الكلي، وهو يدل على أن هذا العالم، بفضل
 ما وراءه وفوقه، لم يكن له بداية في زمان. ومن ثم فإنه ليس للعالم ذاته بداية في الزمان، ما
 دام كون الشيء علة هو الذي يكتل للتقدم. وإنما عمد أفلاطون إلى الماضي قصدًا للإيضاح.
 ٥٥ لكنه يعود بعد ذلك إلى عبرته، ويستدركها على أنها لا تصح من كل وجه على الأمور/ التي

يلزمها ما نصفه بأنه الأزول وما نعيه من هذا الموصف.

- ٧] أليس كل هذا الكلام السابق شهادة على الأقل لغيرنا وقولاً في أمور غريبة علينا؟ وكيف ذلك؟ ما حسى أن يكون كلامنا في هذه الأمور ما دُعنا لنا على اتصال بها؟ وكيف نتصل بها ما دامت غريبة علينا؟ لا بد من أن يكون لنا حظ من الأزول نحن أيضاً إذا. ولكن كيف ذلك ونحن في الزمان؟ إننا لننوك كيف الكيان في الزمان، وكيف هو في الأزول إذا اكتشفنا ما هو الزمان أولاً. فنجيب علينا أن نهبط من الأزول إلى الزمان وإلى البحث عنه. كان ارتقاؤنا قبل ذلك إلى أعلى علينا، أما الآن فإن البحث لا نهبط بنا إلى أسفل سافلين، بل إلى حيث استوى الزمان بهبوطه فقط. / وهذا وإنه لو لم يكن قط للقدماء وأهل السعادة أقوال حول الزمان، لكان ينبغي أن نبادر إلى الأزول فنصل به ما يتأخر عليه لتعرض رأينا في هذا المتأخر. فلنحاول عندئذ التنسيق بين المعنى الذي اكتسبته عن الزمان وبين ما ندعيه إنه مذهبنا. ولكن أول ما يجب علينا الآن هو أن نقبل على غير ما ورد عند القدماء من هذا التبل، فثمن النظر فيه (ثمين إذا كان الزاوي الذي لدينا على توافيق مع شيء مثالي لديهم. وورثما وجب، في مسئلة كلامنا هنا، أن نقسم قولهم في ما يهتنا إلى ثلاثة. فإثهم يقولون في الزمان أنه الحركة، أو أنه المحرك، أو أنه شيء يلزم الحركة. أما الثول في الزمان إنه سكون لو إنه الشيء الساكن لو إنه شيء يلزم السكون، فثان ما بينه وبين المتقول، ما دام الزمان لا يقى قط هو هو. / ثم إن بين الذين يقولون فيه أنه الحركة فمنهم من يذهبون إلى أنه كل حركة مهما كانت، ومنهم من يرون أنه حركة الكل. والذين يعتقدون فيه أنه الشيء المحرك، فإثهم يقولون إنه تلك العالم الكلي. وأخيراً إذا كان الزمان شيئاً يلزم الحركة، فإنه عند بعضهم مدى الحركة، / وعند غيرهم قياسها، وهو عند فئة ثالثة ما يتبع الحركة بوجه عام، سواء أكانت كل حركة أم كانت الحركة المتظمة.

- ٨] أما أن يكون الزمان هو الحركة فهذا أمر مستحيل سواء اتخذنا الحركات كلها وجعلناها كأنها حركة واحدة خرجت من الجملة أم اتخذنا الحركة المتظمة وحدها. فالحركة في نوعها إنسا هي في الزمان. وإذا كانت حركة ما وهي ليست حركة في زمان فإنها من أن تكون الزمان أبعد أيضاً. ولا غرو، فإن ما تكون الحركة فيه شيء / والحركة ذاتها شيء آخر. فحسبنا هذا وقد على ما يقال وما قيل في هذا الصدد، مع ما يلي أيضاً وهو أنه يجوز في الحركة أن تنقطع أو أن تكون متناوبة ولا يجوز ذلك في الزمان. قد يقول قائل إن حركة العالم الكلي ليست متناوبة. لكنها كذلك هي، ما دامت الحركة الذرية هي المقصودة. فإنها تقع في وقت معين، فتتحرك نحو المكان ذاته / وهي آنذاك في زمان غير الذي يقع فيه نصفها: فليصنف الحركة نصف الزمان

ولصعوبها ضعفه . مع أن الحركة في كلا وضعيها هي حركة العالم الكلّي: تنطلق من المحل وتعود إليه تارة، وتقطع من هذا البعد نصفه طورا . وكذلك الأمر في ما يقال عن حركة الفلك الخارجيّ أنه أشدّ وأوسع: فإنّه قول يشهد لصحة موقفا حيث تكون حركة الفلك/ شيئا يختلف عن الزمان . لا شك في أن هذا الفلك أسرع الأجسام التساوية، ولهذا عائد إلى أنه يقضي وقتا أقلّ لقطع مسافة أعظم، بل تقطع أعظم المسافات . أما الأجسام التساوية الأخرى فهي أبطأ لأنها في وقت أطول تقطع جزءا فقط ممّا يقطعه هو .

٢٠ لهذا وإن لم يكن الزمان حركة الفلك، فإن يكون الفلك/ ذاته أصعب . فإن كون الفلك متحرّكا هو الذي أدّى إلى الافتراض أنه هو الزمان .

والآن، هل الزمان شيء يلزم للحركة إذا عينا بهذا الملازم مدى الحركة، فإنه لا يكون هو ذاته لكل حركة، حتّى في المتجانسة منها . فإن الحركة قد تزداد سرعة وقد تزداد بطئا، ويصدق لهذا على الحركة المكانيّة أيضا . / ولنفترض في كلتا الحالتين أن الأبعاد تُقاس بمدى واحد يتميّز عنها وهو الأصح أن يقال عنه أنه الزمان . فمدى أيّتهما يكون الزمان، أو بالأحرى مدى أية حركة من الحركات ما دامت بعدد ليس له نهاية؟ أمّا إذا كان مدى الحركة المنتظمة، فليس مدى كل حركة وهي كذلك، إذ إنّ الحركات المنتظمة كثيرة، فيعابطة أزمنة كثيرة ممّا، لا

٢١ زمن واحد . / وإذا كان مدى الحركة في العالم الكلّي، وعينا به المدى الثابت في هذه الحركة ذاتها، فهل عسى أن يكون غير هذه الحركة بالذات؟ أجل إنّها حركة بمقدار معين . ولكنّا هنا أمام أمرين: أو أن هذا المقدار المميّز يقاس بالبعد المكانيّ لأنّه هو الذي قطعت الحركة بهندابها، فيكون المدى بالذات . لكنّه ليس زمنا، بل هو بعد مكانيّ . أو إنّ الحركة ذاتها

٢٢ (بصرف النظر/ عن البعد الذي قطعت) تنقسم هذا المدى بتواصلها المستمرّ فلا تلبث أن تميك حتّى تعود إلى تنابها الدائم . ولكنّ هذا إنّما هو شدة التواتر في الحركة . فإذا نظرنا إلى الحركة وأبنتا عليها شدة التواتر، كما كمن يقول في الحبل أنه شديد الحرارة . فلا مجال هنا لظهور الزمان لوحده . بل إنّنا أمام حركة تتمّ ثمّ تعود وتتمّ، / مثلما هو الأمر في الماء الذي يجري ثمّ يجري ومعه المدى الذي تشاهده . أمّا كرة الحركة فهي عدد، كان نعدّ كرتين أو ثلاثا . أمّا المدى فهو من لوازم المقدار . وكذلك القول في شدة التواتر مع الحركة: فهي تتدرّ

٢٣ بعشر كرات مثلا، أو هي المدى الظاهر بما هو كأنه يقدر الحركة . / ولا يتطوّر ذلك على معنى الزمان، بل هو الكمّ المميّن الحادث في الزمان . أو تقول إنّ الزمان ليس في كل مكان، بل هو في الحركة بمعنى أنّها حامل له؟ فتعود بذلك إلى القول بأنّ الزمان هو الحركة، ما دام

٢٤ المدى ليس خارج الحركة بل هو الحركة غير متجمّعة في ذاتها . ولكنّ تحوّلها منها غير متجمّعة في ذاتها إليها متجمّعة في ذاتها، إنّما يتمّ في الزمان . / فبمّ يتميّز غير المتجمّع عن المتجمّع إلّا

٢٥

٢٦

بأنه موجود في الزمان؟ الأمر الذي يؤدي إلى أن الحركة المستمرة ومدها ليس هما الزمان بل هما في الزمان. وقد يقول قائل أن مدى الحركة هو الزمان، لا بمعنى أن الزمان هو مدى الحركة ذاتها بل بمعنى أنه ما تمتد الحركة إلى جانبها وكانتها؛ ثرائفه في جريها. ولكن هذا القول لا يقيمتنا شيئاً عن الزمان ما هو. أجل إن هذا هو تعريف الزمان الذي حدثت الحركة به، وهو بالذات، منذ البداية، موضوع بحثنا عن الزمان ما هو. ولكنه قول يتكاد يعني قول من إذا سئل عن الزمان ما هو أجاب أنه مدى الحركة/ في الزمان. فما عسى أن يكون هذا المدى الذي نسميه الزمان والذي نجعله شيئاً متغيراً عن مدى الحركة الخاص؟ هذا فضلاً على أن الذي يجعل مدى الزمان في الحركة ذاتها يقع في مشكلة أخرى أيضاً إذا سئل عن المحل الذي يجعل فيه مدة السكون. ذلك لأننا ما دمنا مع شيء يتحرك فإنتا مع شيء آخر ساكن. / عليك أن تقول بعد ذلك أن الزمان هو هو ذاته في الحركة وفي السكون، مع أنه يختلف عنهما أيضاً، وليس في الأمر جدال. فما هو هذا المدى وما هي حقيقته؟ من المستحيل أن يكون مدى مكانياً، ما دام المكان شيئاً ليس له بذلك المدى علاقة.

٩ فلنبحث الآن كيف قيل في الزمان أنه عدد الحركة أو قياسها، وأنه مهما تكن الحركة مقسمة يصبح هو قياساً. ويجب أولاً أن نسال هنا أيضاً عما إذا كان المفهوم بالقياس قياس كل حركة بينما كان البحث في كل حركة عند كلامنا عن «مدى الحركة». فكيف نقيس بالعدد إذا الحركة غير المنتظمة ولا المتناظرة؟ كيف نقيس بالعدد؟ أو ما هو عددها أو قياسها؟ أو على قياس ماذا يكون هذا القياس؟ فلنترض أن نقيس بالقياس ذاته الحركة المنتظمة أو غير المنتظمة وكل حركة إجمالاً، سواء أكانت سريعة أو بطيئة. فالعدد حينئذٍ أو القياس هو بحيث كأنه العشرة إذا أحصينا بها جيداً وثباتاً، لو ذلك القياس الواحد الذي / نزن به الأشياء الزمبية واليابسة ولا فرق. فإن كان فيلسنا كذلك هو، قلنا قياس ماذا هو الزمان، أي قياس الحركات. ولكننا لم نذكر بعد ما هو في ذاته. فلماذا نستطيع أن نتخذ العشرة في حد ذاتها وأن نعرف العدد بصرف النظر عن الجهد التي يحصيها، كما إن القياس قياس له حقيقته في حد ذاته ولما نقيس به. وكذلك يجب في الزمان أن يكون ما دلم قياساً. فنحن بين أمرين إذاً: إما أن نتخذ الزمان وهو في / حد ذاته كأنه عدد، فما الفرق بينه آنذاك وبين هذا العدد المقدر بالعشرة أو بين أي عدد آخر وهو أمر ذهني مجرد مؤلف من وحدات؟ وإما أن يكون الزمان قياساً متصلاً، فيكون أنطى مقياساً له قده وهو للتراكم مثلاً. فهو يقدر إذاً، وهو كخط يرافق الحركة في جريها طياً. لكن هذا الخط ما دلم يجري هو أيضاً فكيف يقيس ذلك الذي له / هي الجري قرين؟ ولماذا يقيس الخط الحركة وليس العكس صحيحاً؟ هذا وإن الوجه في ذلك القياس ألا يطبق

- على كل حركة بل على الحركة التي يجري معها؛ وهذا أقرب إلى الاحتمال. فضلاً على أنه يجب فيه أيضاً أن يكون متصلاً، إذا كانت الحركة الجارية معه مستمرة في جريانها على الأقل. ولكنه ينبغي في الأصل الذي يقيس حيث لا يتصوره شيئاً غريباً على الحركة مُتمزلاً عنها، بل أنه يتناول الحركة الحقيقية كلها معاً. وما عسى أن يكون ذلك الأصل الذي يقيس؟ ألا، ما دامت الحركة هي المُتَمَسِّكة، فإن ما يقيسها هو الـمُقَدَّر. وإني لطرفين هو للزَّمان؟ هل هو الحركة التي تُقاس أم المقدار الذي يقيس؟ فإما أن يكون الزَّمان الحركة الحقيقية بالمقدَّر، أو أنه المقدار الذي يقيس أو هو أخيراً ما يعتمد إلى المقدَّر/ (كان يعتمد إلى ذراع) لَيَقْيَسَ مدى امتداد الحركة. وهذا وإنَّ القول في كل هذه الأمور يكون أقرب إلى الاحتمال إذا افترضنا الحركة متجانسة كما ذكرنا. فإن لم تكن الحركة مُتجانسة، لا بل لم تكن واحدة وهي حركة الكل، اشتدَّ الإشكال على من ذهب إلى أنَّ الزَّمان قياس مهما يكن وجهه في مذهبه. فلتفرض الآن أن/ الزَّمان حركة مُقاسة بقياسها قدر محدود. فإن وجب في الحركة أن تقاس بذلك، وجب فيها ألا تقاس بذاتها بل بغيرها. وإذا كان ذلك كذلك، وما دام للحركة قياس يختلف عنها، فنحن نحتاج إلى قياس متصل بقياسها به، وجب على الوجه ذاته في المقدَّر الذي يقيسها أن يكون له هو أيضاً قياس حتمياً. / فنصبح للحركة آتية مُقاسة بكم محدود، ما دام المقدَّر الذي تُقاس عليه صار فيها ذات كَم محدود. فَيَمْتَنُّ كَمُ المقدَّر الذي تُقاس الحركة عليه وتبدل الحركة مُقاسة بكمها المحدود. عند ذلك يبدو المقدَّر الذي يرافق الحركة بكمه العددي، ويكون لهذا الكَم هو هو الزَّمان، لا المقدَّر الذي يجري مع الحركة. وهل عسى أن يكون هذا الكَم العددي سوى عدد ذهني مؤلف من وحدات؟ فكيف يكون هذا الكَم المجرد قياساً؟ إنَّ الصَّعوبة ماثلة هنا حتماً. ولكن إذا عثرنا على هذا الكيف، وجدنا أنَّ الذي يقيس ليس هو الزَّمان، بل الزَّمان متيِّداً محدوداً؛ وليس هذا الزَّمان متيِّداً هو للزَّمان بعينه. فالقول في الزَّمان شيء، وهو في القدر المعين من الزَّمان شيء آخر، وقبل التساؤل عن الكَم يجب التساؤل عما عسى أن يكون الموجود المسمَّى بكمه. / فضلاً على أنَّ الزَّمان، عدداً يقيس للحركة، إنما هو خارج الحركة. هو مثل العشرة من الجياد لا يُبَصَّر مع الجياد. لم نطلُع بعد على ما هو هذا العدد في ذاته قبل أن يكون قياساً إذاً، كما تمَّ لنا الأمر في العشرة.
- قد يكون ذلك الذي يجري في جانب الحركة، مع تقدُّبها وتأخُّرها بقياسها. / ولكنَّ ذلك العدد الذي يجري مع متقدِّم الحركة ومتأخِّرها، لست أرى موضوع ما هو في ذاته. الواقع هو أن هذا العدد، ما دام يقيس وفقاً للمتقدِّم والمتأخِّر - سواء أكان يعتمد في ذلك إلى نقطة أو إلى شيء آخر مهما كان - فإنه يقيس حسب الزَّمان على كلِّ حال. وما دام يقيس الحركة بالمتقدِّم والمتأخِّر، فهو متيِّد بالزَّمان، متصل به، وإلا لما استطاع أن يقيس. أجل، إن

المتقدم والمتأخر يلزمان المعنى للمكاني، مثل نقطة الإنطلاق في ميدان السبق، أو يلزمان المعنى الزماني حتماً. ولكنهما يقالان إجمالاً في الزمان: فالمتقدم هو الزمان الذي يتنهي إلى الآن الحاضر، والمتأخر هو الزمان إذا ابتداء من الآن ذكته. / ومن ثم فإن الزمان شيء يختلف عن ذلك العدد الذي يقيس للحركة بمقدّمها ومتأخرها، وليس كل حركة فقط، بل الحركة المنتظمة أيضاً. ولتسري لماذا يلزم العدد (سواء أكان بمعنى أنه يقيس أم بمعنى أنه يقاس، إذ أن العدد الواحد قد يكون مقيساً لو يكون مُقاساً) حتى يتحقق الزمان؟ أفلا يكون الزمان إذا حضرت الحركة ومعهما مقدّمها ومتأخرها حتماً؟ مثل ذلك مثل ما يتم فيما لو قيل إن المقدار لا يكون بكه ما لم ندركه وهو مع هذا الكم. وما دام الزمان ليس له نهاية/ وبذلك بوصف، فلماذا يلزم للعدد؟ إلا إذا انتزعنا منه جزءاً لقيسه. ولكن الزمان في هذا الجزء قبل أن يقاس. ولماذا لا يكون الزمان قبل نفي تقيسه؟ إلا إذا ادّعينا أن الزمان لا يكون إلا بنفس تحدده. مع أنه أقل ما يقال فيه هو أنه ليس قياسه قطّ داعياً ضرورياً لوجوده. فإن الزمان ثابت وهو بكه المسدود ولو لم يكن من يقيسه. أما إذا قيل إن التماس هي التي تمهد إلى المقدار لقياس الزمان، فما هي علاقة كل ذلك بمعنى الزمان؟

١٠ فالقول عن الزمان إنه «مرافقة للحركة» إنما هو قول لا يخلعنا على ما هو، ولا يجب أن يقال به قبل أن يقال في «المرافق» ما هو. فربما كان هو هو الزمان؛ ثم لا بد من البحث عن هذه «المرافقة» هل هي بعد الحركة أو معها أو قبلها،/ ما دام لدينا شيء هو «مرافقة» كذلك تكون. فضلاً على أنه مهما يكن قولنا، فهو قول يصحح على ما يكون في الزمان؛ وإذا كان ذلك كذلك هذا الزمان إذا «مرافقة الحركة في الزمان».

وبعد، فإننا لا نبحث هنا عن الزمان ما ليس هو بل عنه ما هو. وما أكثر ما ورد في الموضوع عند الكثير من أعلامنا؛ فلذا ما جئنا أقوالهم مفصلة مع ما ذكرناه عرضاً من هذا القليل لكان ما خرجنا به أخرى بتسميته تاريخاً منه يأتي تسمية أخرى. فلذا وإن في ما ورد عندنا ردّاً كافياً على مذهب من يلعبون إلى أن الزمان هو لحركة العالم الكلي قياسها. فضلاً على أن ما أبتناه هنا حول/ قياس الحركة - ما عدا الحركة غير المنتظمة - يصلح ردّاً على هؤلاء القوم أيضاً. لتتابع بحثنا في الزمان إذا عمّا عسى أن يكون وماذا يجب فيه أن نعتقه.

١١ يجب الآن أن نعود إلى تلك الحالة التي أشتتها على أنها تلزم الأول. إنها حياة لا تبدل، موجودة كلها مما لا نهاية لها لا تميل قط ولا تلوّي، ثابتة في الواحد والواحد موجبة وجهها. لم يكن الزمان آنذاك، أو على الأقل إنه لم يكن قطّ للأمر والروحية زمان. فإنا نحن

- ١ الذين كان من شأننا أن نُحدث الزمان، وهو في وضع/ المُتأخِّر معنى وطبعا. وما دامت تلك الأمور تنتم في ذاتها مَطْمَنة، فأولئك سواك يُخطِر علينا هو كيف يبط الزمان ويك. وربما كنا لا نستطيع أن نستوحي رِيات الإلهام هنا إذ أن العالم المروحاني كان ولما يَكُنْ مُنْ. بل ربما كان
- ١٠ يسمنا، مع وجود رِيات الإلهام آنذاك، أن نساك الزمان للحاوت ذاته كيف خرج/ وطهر وكيف حَدَث. يكون معنى القول فيه بما يلي: في بادئ الأمر، قبل أن يَحْدُثَ المُتقدِّم وإن يَحْدُثَ معه المُتأخِّر الذي يَسْتلزمه، كان الزمان على وضع الزاحة في الحق، لا بمعنى أنه كان حقا، بل بمعنى أنه كان رَاقما في الحق مُطْمَنا هو أيضا. إلا إنه كانت طبيعة هناك كثيرة السعي وراء
- ١٥ العمل، فأرادت أن تكون هي صاحبة الأمر/ في ذاتها وريّة ذاتها، فأثرت طلب المزيد منا هي عليه في حاضرها. لذا تحركت فتحرّك الزمان معها. فاندفعنا في حركة نُجَرِّنا إلى مستقبل دائما مستجد، إلى متأخِّر لا يَبْقَى هو هو بل يسير في تحوُّل مستمرّ منه إلى غيره ثم إلى غيره. «فقطعتنا
- ٢٠ من الطريق ما قُطعتنا فأحدثنا للزمان وهو للأزل أثره». ثم إنه كان للنفس/ قوّة لا يهدأ لها ماديّ، وهي في سعي دائم إلى تقل ما تُشاهد في المَلَأ الأعلى إلى محلّ آخر. إلا إن النفس لم تُشأ أن يكون العالم المروحاني كلّ حاضرًا إلهيا دفعة واحدة. بل كان مظهرًا مثل الزرع وهو ساكن: تُنبِث عنه بنيتُه المعنويّة فتُجمل ذاتها، فيما يبدو، مُنْبِطة في الكثرة، فتُظهر الكثرة عن طريق نُجَرِّ ذاتها. فبدلًا من أن تُستَظف بتوحّدها/ في ذاتها تُخرج من ذاتها قِبْدَه وهي تمتد، وبقدر ما
- ٢٥ تمضي في سيرها، يَسْتَحْكَم الضمف فيها ويَزْداد. وكذلك القول في تلك النفس. تُصنع العالم الحسني على مثال العالم المروحاني وتمدّه بحركة ليست حركة المروحانيات لكنّها تُشبهها وتُريد أن تكون معها على غرار واحد. فتحدث نفسا للزمان أوْلا ستمضيّة به عن الأزل وتُجعل ذاتها
- ٣٠ أمرًا زمانيًّا/ ثم تُخفِض للزمان العالم الذي تكون قد أحدثته بعد أن جعلته ثابتًا كلّ، مُحْصورة نظوْراته كلّها في حدود الزمان. فإنّ هذا العالم الحسني ما دام يتحرّك في النفس (وليس لهذا العالم الحسني من محلّ سوى النفس)، فإنّه إنّما يتحرّك في زمان النفس أيضًا. ذلك لأنّ النفس
- ٣٥ كانت تمدّ/ العالم الحسني بعملها وويّنا وويّنا، ثم تعود وتُجدّد هذا العمل شيئًا فشيئًا فتحدث مع قيامها بعملها كبنوة الشيء بالتدرُّج. تأتي الفكرة بعد الفكرة ويَعْدَم معها ما لم تكن النفس عليه سابقًا فيُظْهر أنيّه، لأنّ فكرة النفس لم تكن بالفعل آنذاك وليست حياتها الآن مثل حياتها من قبل. فيتغيّر زمان الحياة بتغيّرها من حيث هي سياة. ولا غرو، بعد ذلك، إن كان تمدّد
- ٤٠ الحياة/ زمانه؟ فنهما استمرت في سيرها خارجة عن ذاتها، لاستمرّ الزمان متجدّدًا عليها، وكان لما مضى عليها زمانه الماضي أيضًا. فإن قيل في الزمان إنه حياة النفس وهي تتقلّ في حركتها من حال إلى حال، أفليس هذا القول معقولًا؟ إنّ الأزل إنّما هو حياة/ ثابتة باقية هي هي وفي ما هي عليه، ليس لها نهاية. وللزمان إنّما هو للأزل أثره حتمًا، وبينهما ما بين العالم الحسني

والعالم الروحاني. ففي مقابل الحياة هناك، لا بد من حياة أخرى هنا، حياة تلك القوة في النفس وهي كأنها حياة عن طريق الاشتراك بالإسم. ثم يقابل الحركة الروحانية حركة جزء من أجزاء النفس، / وتبطل الشيء هو هو ويقاؤه فيما هو عليه زوال الشيء عما هو في ذاته وتحولته من عمل إلى آخر. هناك ما لا يتجزأ وهو واحد، هنا أثر الواحد وهو واحد بمعنى أنه في تجزئته يبقى بعمقه متصلاً ببعض. هناك ما ليس له نهاية وهو كل قائم متنا، هنا ما يسمى إلى اللانهاية ٥٥ متدرجاً إليها تدرجاً متواصلاً. / في العالم المرواحاني في كل قائم في ذاته دفعة واحدة، في العالم الحسي ما يتم جزءاً جزءاً وهو يسير دائماً نحو مستقبل يتوقع أن يكون فيه كلاً. وإذا لمعل فهو يتكامل ما هو قائم كلاً، متجهتاً دفعة واحدة في ذاته، ثابتاً في اللانهاية. وهو لا يزال يتفكك ما دام في سمي دائب وراء المزيد متنا هو في الكيان. وما دام كيانه كذلك فكأنما هو تقليد للكيان الروحاني. فيجب في الزمان ألا تجعله خارجاً عن النفس إذاً، كما إن الأبد ليس خارجاً عن الحق في الملا الأعلى. فلا يسير الزمان إلى جانب النفس ولا يتأخر عليها، / كما إنه ليس الأمر كذلك بين الأزول والحق. بل الزمان ظاهرة من ظواهر النفس وهو فيها ومعها مثلما هو حال الأزول مع العالم الروحاني.

١٢ من هنا نطلق لتصور هذا الأمر، أعني الزمان، في ما هو عليه. إنه امتداد الحياة، على ما وصفناه، امتداداً يسير بتحويلات متجانسة متشابهة لا يحس بها، وإنه متواصل عمله. لهذا ولنفترض الآن أننا نعود ذهناً إلى هذه القوة ونرتقي بها ونلمسك عنها ذلك النوع من الحياة / الذي يلازمها، ولو كان لا مسك له، غير كائني قط، إنه عمل نفس باقية على الدوام لا توجه وجهها للذات ولا تقيم في ذاتها بل ما تزال صانعة محبوة. ولكن لا خير، فلنفترض أن تلك القوة لا تعمل وأنها كُتبت عن العمل، فارتد ذلك الجزء من للنفس إلى الملا الأعلى / واستقر هناك مطمئناً. فماذا بعد الأزول وماذا سوله آنذاك؟ ولماذا الشيء ثم غيره ما دامت الأشياء كلها باقية وهي كل واحد ما هي الحاجة بعد ذلك إلى متقدم أو متأخر متقبل من شأنه أن يتم؟ وإذا بقيت النفس موجهة وجهها لشيء، فلا شيء سوى ذلك الذي استقرت فيه؟ لكنها لن ترجه وجهها حتى له، لأنها حينذاك يجب عليها أن ترتد أولاً حتى تفعل. / ثم إن الفلك ذاته يصبح هدماً، إذ إنه لم يكن أولاً ما كان، بل في الزمان هو وفي الزمان يكون ويتحرك. وتقول أيضاً إن النفس إن كُتبت عن العمل، لكنها لا تستطيع أن تقيس مدة كُتبت عن العمل إلا بقدر ما هي خارجة عن الأزول. بطلان العمل يكف النفس عن عملها ويرجعها إلى الواحد يعني إذاً، ولا شك، أن النفس هي أصل تحركها نحو التحسوسات، وإن هذا النوع من الحياة الذي اتخذته آنذاك هو الذي نشأ الزمان عنه. / ولذلك ورد أن الزمان حدث هو وهذا العالم الكائني متنا، لأن النفس

أحدثته بإحداثها هذا العالم الكلي. كان حدوث العالم بذلك العمل الذي وصفناه، وهو الزمان، والعالم إنما في الزمان هو. رُبَّ قائل يقول إن دورات الأفلاك، في رأي أفلاطون، إنما هي أرمته أيضاً. فلنذكر القائل آنذاك/ قول للرجل بأن حدوث الأفلاك إنما تم للذلالة على الزمان ونعديده وذلك حتى يكون لدينا قياس واضح. لم يكن يوسع القياس لأن تبين حدود الزمان في ذاته، ويوسع الآدميين أن يقيسوا كل جزء من أجزاء ما دام غير منظور/ وغير مدرك، ولا سيما أنهم يجهلون العدد آنذاك. فصنع الإله التهار والليل بحيث أصبحتا تدرك الانثنية عن طريقهما للخلاف الواقع بينهما. وهذا هو أصل معنى العدد، في رُغمه. فإذا أدركنا ما بين شروق الشمس والشروق الذي يليه كان يومنا عندما أن نحصل بقدر المدى في الزمان، ما دامت الحركة حركة منتظمة في شكلها الذي نعمله إليه آنذاك. فنلجأ إلى ما هو كذلك لديها وكأننا نستخدمه قياساً. وأعني به قياساً للزمان، لأن الزمان ذاته ليس قياساً. وكيف عسى أن يقيس، وما عسى أن يكون، عندما يقيس، معنى قوله: «إن هذا الشيء كذا إنما هو بقدر الكم الذي أنا عليه؟» فما هو ذلك الذي يقال عنه أنه «لنا؟ ألا، إنه ما به تقدر القياس. وما هو ألا ليتيح لنا القياس، وليس في ذاته قياساً. أجل إن حركة العالم الكلي/ إنما تقاس على الزمان، ولكن الزمان بما هو هو ليس مقياس الحركة. بيد أنه، مع كونه شيئاً آخر أولاً، إنما يتيح، عن طريق العرض، الذلالة على الحركة ما هو قدرها. فلنأخذ حركة واحدة ثابتة تتم في زمان محدود، ولنعد فتحسبها مرات ومرات: فإن هذا يؤدي بنا إلى معرفة الزمان الذي القياس كم هو، وعليه فإنه/ يجوز القول في الحركة الدورية إنها، بوجه ما، تقيس الزمان بقدر ما إن الأمر ممكن. وهذا يعني أنها تدل، من خلال كمها، على كم الزمان الذي استغرقت، وهو كم لا سبيل إلى إدراكه وفهمه من وجه آخر. وليس في هذه الذلالة ما يتنافى مع المعقول. فإن ما نقيسه الحركة الدورية بمعنى أنها تدل عليه، / إنما هو الزمان، وهي لا تحدده، بل تكشف عنه. لقد أصبح الزمان بهذا المعنى مقياس الحركة إذاً، على أنه بدوره شيء مقاس بحركة محدودة، ومن ثم يختلف عن هذه الحركة ما دام يقاس بها. فهو من حيث إنه يقيس شيء، وهو شيء آخر من حيث إنه يقاس. على أنه إذا كان شيئاً يقاس فيالترعى قطع. على أن/ قولنا في تحديد الكم هنا مثل قول من إذا سئل عن المقدار أجاب أن المقدار ما يقاس بطول أو لا يقول شيئاً عن المقدار ما هو في ذاته. أو مثل من لم يكن يومه أن يكشف عن الحركة في ذاتها لأنها لا تُعَبط بهذ فقال إنها ما يقاس بالمكان. فكانه يدركه المكان الذي اجتزته الحركة/ قدر كمها بكم المكان.

١٣ إن الحركة الدورية تكشف عن الزمان إذاً، وهي فيه. أما الزمان فيجب فيه ألا يكون في

- شيء بعد ذلك؛ بل يجب فيه أن يكون أولاً ما هو عليه وفيه. فيه تحرك الأمور الأخرى وتسكرن وهي متجانسة متساوية. وإذا جاء الشيء متناسقاً أظهر الزمان للكامن فيه وكشف للفكر غطاءه. -
- ولكنه لا يحدث - سواء أكان هذا الشيء ساكناً أو متحركاً، ولو أن الأفضل فيه آنذاك أن يكون متحركاً. فإن للحركة تحركنا إلى التعرف بالزمان والتكلف معه بأشد مما يفعله السكون؛ فضلاً على أن الانتباه أيسر إلى المدة التي استغرقها الشيء لدى تحركه منه إلى فترة سكون الشيء ذاته وهو في حال السكون. وهذا ما أدنى يعضهم إلى أن يقولوا في الزمان أنه قياس الحركة؛ /
- فنفعلوا عن الله ما يقاس بالحركة، فضلاً على أنهم لم يذكروا ما هو حقاً ذلك الذي يقاس بالحركة ولم يدلوأ على ما هو ذاتاً ولا يطلأ عليه عَرَضاً. فلا غرو إن خالف قولهم ما كان الوضع عليه. ولكن ربما لم ينظر قولهم على هذه المخالفة، وكان قولاً لم تفهمه نحن؛ بل ربما كانوا يعنون بالقياس للشيء الذي يقاس حقاً ثم لم نذكر نحن ما هم إليه ذاهبون. / وإذا كان ذلك ممكناً فلم يكشفوا في مؤلفاتهم عن الزمان ما هو في ذاته، أهر ما يقاس أم هو ما يقاس. ولا غرو، ما داموا وضعوا كتبهم لمن كان مطلقاً على الأمر وقد سمعه عنهم. أما أفلاطون فإنه لم يذكر حقيقة الزمان ما هي، لا بأنه يقاس شيئاً ولا بأنه يقاس بشيء. ولكنه يقول في / الحركة اللتورية أنها، للذلة على الزمان، إنما تتحرك بحيث يكون الأقل منها مقابلاً للأقل من الزمان. وتعد الرجل بذلك أن يمكننا من أن نذكر الزمان ما أعظمه في ما يوصف به وما يتسع له. إلا أنه يقول في حقيقة الزمان عندما يحاول أن يكشف عنها: أنه حدث هو والسماء معاً على «قياس الأول»، وهو للأول «أثره المتحرك». ذلك لأن الزمان لا يبقى هو هو ما دامت الحياة التي يسير / معها ويتجري لا تبقى هي أيضاً. ثم إنه نشأ هو والسماء معاً لأن تلك الحياة على ما وصفت به هي التي صنعت السماء، وهي هي تلك الحياة الواحدة بالذات التي أنشأت السماء والزمان. فإذا عادت تلك الحياة إلى وحدتها، على الافتراض أنها على ذلك قادرة، فما بالزمان وهو فيها إلا وقد بطل، وما بالسماء إلا وهي منها مسلوكة. / وقد يُدرك بعضهم وجود التقدم والتأخر في حياة العالم الحيوي وحركته، فيقول أن ذلك هو الزمان، لأن ذلك إنما هو شيء حقاً. ثم يقبل على حركة أخرى تفوق تلك الحركة حداثته، وتطوي هي أيضاً على تقدم وتأخر فلا يحكم لها بأنها شيء حقاً. وتلك منه كمصري هي الحماقة في نسبتها ما إنه
- يسلم لحركة عديمة الحياة يحصلون تقدم وتأخر فيها، ويزمان / يلزمها، ثم لا يعترف بذلك للحركة التي عن طريقها وعلى مثالها تمت الحركة للحسية. ألا وإن وضع التقدم والتأخر من تلك الحركة خرج وبها استسلم، وهي حركة تحقق ذاتها بذاتها. وكما إنها هي الأصل لكل عمل من أعمالها فكذلك هي الأصل في تولي هذه الأعمال، بمعنى أن في اتباعها ما من أصلها تناب بعضها بعض. / إنما نعد إلى حركة الكل فتعملها بما هو غلافها وهو دورتها، وتقول عنها

أنها في الزمان تكون. ثم تنفي ذلك عن حركة النفس وهي في النفس مُسترسلة في تطور دائم
 ٤ فلماذا؟ لأن لوق للنفس الأول وهو لا يُراققها في جريها ولا يتعَدُّ بتملُّحها. / إن النفس هي التي
 بادرت إلى الدخول في الزمان، فأحدثت الزمان مُلازمًا لعملها على أتمها كليهما ملك لها.
 فكيف يكون الزمان في كل مكان؟ لأن النفس لا تنيب قط عن جزء من أجزاء العالم كما إن تلك
 التي بين جنبيك ليست قط غائبة عن جزء من أجزاءك. أما القول في الزمان بأنه لا يقوم في ذاته
 ٥ ولا يوجد حقًا، فإتّما يعود، نُعمري، إلى القول بأن الله كاذب إذا حكم في الشيء/ إنه «كان» أو
 «سوف يكون». فإن للشيء مجالاً عنه الله «سوف يكون» أو «كان» على تقدير أن ما يحلّ لهذا الشيء
 فيه «سوف يكون» هو ذاته لو «كان». لكن إيجابية أصحاب هذا المذهب تستلزم كلامًا من نوع
 آخر. لهذا وإنه، إلى جانب كلّ اللّذي سبق، يجب علينا أن نذكر ما يلي أيضًا. إذا أدركنا لدى
 ٥ الإنسان المُتحرك المُسافة التي قطعها، أدركنا حركته ما هو قدرها أيضًا. / ثم إذا شاهدنا
 الحركة التي تتمّ بالتأنيث مملًا، شاهدنا مدى ما هو ظاهر منها وقبلها في شخص الإنسان،
 اللهم إذا استمرّ الإنسان متيقّدًا بحركة جسده في قدر ما هي عليه. ومن ثمّ، فإذا تحرك الجسد
 أثناء فترة من الزمان، قسنا حركته وزمانها إلى الحركة المحيطة كما التي ينبعث عنها التحرك وإلى
 ١٠ زمانها. / أما هذه الحركة الأخيرة فنركبها إلى حركة النفس، وهي حركة مؤرّخة في ذاتها إلى
 أبعاد مُتساوية. وإلاّ ثمّ إذا تُرِدُّ حركة النفس؟ إلى ما شئت أن تستيه، وهو أمر لا يتجزأ على كلّ
 حال. إنه ما هو أوّلًا، وما كلّ الأمور الأخرى فيه، فليس بعده ما يكون فيه لأنّه ليس له مُستقبل
 ١٥ يسير إليه. وكذلك هو وضع نفس الكلّ. ونحن، هل يحلّ/ الزمان فينا؟ ألاّ إنه في النفس إذا
 كانت على طراز النفس الكلّية وهو على الوجه ذاته في القوس كلها، وهي كلها نفس واحدة.
 ومن ثمّ فإنّ الزمان لا يتعَدُّ، مادام الأوّل لا يتعَدُّ، وهو يوجه آخر في الأمور المُتجانسة كلها.

الفصل الثامن

(٣٠)

في الطبيعة والمُشاهدة والواحد

١ هَلَّا أَحْمَضْنَا قَبْلَ أَنْ نَبَاشِرَ بِمَعَالِجَةِ مَوْضُوعِنَا مَعَالِجَةَ جَدِّةٍ! فَقُلْنَا إِذَا: إِنَّ الْأُمُورَ كُلَّهَا تَرْغَبُ لِي الْمَشَاهِدَةَ وَالْإِلَى هَذِهِ الْغَايَةَ تَحَدَّقْ. وَهِيَ قَوْلٌ لَا يَصْدُقُ عَلَى الْتَأَلُّفَةِ مِنْهَا فَقَطْ بَلْ عَلَى الْحَيَوَانَاتِ غَيْرِ الْتَأَلُّفَةِ وَعَلَى التَّبَيُّتِ وَالْأَرْضِ الَّتِي يَتَوَلَّدُ مِنْهَا. ثُمَّ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ خِلَافًا مِنْ هَذِهِ الْمَشَاهِدَةِ، بِقَدَرِ مَا يُبْلَغُ لَهُ مِنْهَا طَبَقًا. / فَهِيَ عِنْدَهُ غَيْرُهَا عِنْدَ الْآخَرِ، وَتَكُونُ نَارُ الْمَشَاهِدَةِ حَقًّا وَطَوْرًا أَثَرًا لَهَا وَتَقْلِيدًا. أَوْ قُلْنَا بِذَلِكَ إِذَا، أَلَّا نَضِيقُ بِهِ صِلَافًا وَنَسْتَغْفِرُهُ قَوْلًا؟ إِنَّ الْحَدِيثَ مَا دَامَ جَارِيًا بَيْنَنَا، فَلَا ضَرَرَ فِي أَنْ نَمَاجِجَ أُمُورَنَا الْخَاصَّةَ مَازَحِينَ. أَوْ نَكُونُ فِي حَالِ الْمَشَاهِدَةِ إِذْ نَحْنُ فِي وَقْتِنَا الْحَاضِرِ مَازَحُونَ؟ نَعَمْ، هَذَا هُوَ عَمَلُنَا، نَحْنُ وَكُلُّ الَّذِينَ يَمَزَحُونَ مَعَهَا كَانِ عِدَدُهُمْ، أَوْ أَتَمُّهُمْ يَمَزَحُونَ وَخُبَّةً فِي هَذَا الْعَمَلِ. وَلَا خَرُوفٌ إِذَا كَانَتْ لِلْمَشَاهِدَةِ هِيَ السَّبَبُ فِي الْإِلْهُو أَوْ الْجَدِّ عِنْدَ الصَّبِيِّ أَوْ عِنْدَ الْكَهْلِ: فَهَذَا يَطْلُبُهَا جَائِدًا وَذَلِكَ لَا هَيْبًا. الْمَشَاهِدَةُ هِيَ غَايَةُ أَعْمَالِنَا كُلِّهَا: / ضرورتها الذي يُرِيدُ الْمَشَاهِدَةَ إِلَى الْخَارِجِ امْتِدَادًا وَذَلِكَ الَّذِي نَصْفُهُ مِنْهَا بِأَنَّهُ يَقَعُ طَوْعًا وَيَكُونُ امْتِدَادُ الْمَشَاهِدَةِ فِيهِ إِلَى الْخَارِجِ أَقْلٌ. عَلَى أَنَّهُ، مَعَ ذَلِكَ، هُوَ أَيْضًا لَا يُصْدِرُ إِلَّا مِنْ رُغْبَةٍ فِيهَا. وَلَكِنَّا نُرْجِيهِ هَذَا الْبَحْثَ إِلَى حِينِهِ. فَلْنَحْصِرْ مَدَارَ كَلَامِنَا الْآنَ فِي الْأَرْضِ نَفْسَهَا وَشَجَرَهَا وَنَبَاتَهَا بِوَجْهِهَ الْإِجْمَالِ. مَا هِيَ مُشَاهِدَتُهَا، وَكَيْفَ نَرُدُّ مَا يَنْشَأُ عَنْهَا مِنْ عَمَلٍ / أَوْ تَوَلَّدَ إِلَى الْمَشَاهِدَةِ الَّتِي نَسْتَمُ فِيهَا؟ وَكَيْفَ نَسْتَمُ الْمَشَاهِدَةَ فِي الطَّبِيعَةِ وَهِيَ خَالِيَةٌ مِنَ التَّصَوُّرِ، صَمَاءٌ لَيْمًا يَفْرُلُونُ، وَهِيَ مَعَ ذَلِكَ تَفْعَلُ مَا تَفْعَلُهُ بِوَسْاطَةِ الْمَشَاهِدَةِ الَّتِي لَيْسَتْ حَاصِلَةً فِيهَا؟ أَجَلْ، كَيْفَ يَسْتَمُّ لَهَا ذَلِكَ؟

٢ لَيْسَ لِلْيَدِ عَمَلٌ هَتَا، أَوْ لِلْقَدَمِ أَوْ لِأَدَاةٍ مَا مَكْتَسِبَةٌ كَانَتْ أَوْ فُطِرَتْ؛ فَلَا حَاجَةَ إِلَّا لِلْيَدِ لِي تَعْمَلَ الطَّبِيعَةُ عَلَيْهَا وَتَجْعَلَهَا مَوْجُودَةً فِي مَثَالٍ: وَهَذَا أَمْرٌ لَا يَخْفَى وَضُوحُهُ عَلَى أَحَدٍ. ثُمَّ يَجِبُ الْقَوْلُ بِأَنَّ الطَّبِيعَةَ لَيْمًا تَصْنَعُ لَا تَنْجِي إِلَى الْعَتَلَةِ. وَلَقَسْرِي، مَا هِيَ الْقَتْلَةُ أَوْ مَا هِيَ الْعَتَلَةُ الَّتِي تُحْدِثُ الْأَلْوَانُ وَالْإِهْتِافُ فِي وَجْهِهَا الْمُخْتَلِفَةِ؟ فَضْلًا عَلَى أَنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ الْأَلْمَابِ أَنْفُسَهُمْ

لا يسمهم، إذ يصنعونها من الشَّع أو الجص، أن يحدثوا فيها الألوان ما لم يأخذوا هذه الألوان
 ١٠ من غير ما يصنعونه ليصغوها عليه. مع أننا إلى هؤلاء الصناعات ننظر نسيئ نوع العمل/ الذي نعد
 إليه الطبيعة في صنعها. فإنه ينبغي علينا ألا نفضل عن أن لدى المذنبين يصرفون إلى تلك الصناعات
 شيئاً يبقى ثابتاً فيهم لا محالة، إليه يستبدون قيامهم بأعمالهم اليدوية. الأمر الذي يجعلنا ندرك
 في الطبيعة شيئاً من هذا النوع إليه تعود في عملها، وهو معتزلة قوة كاملة في الطبيعة حتماً، ليس
 عملها عملاً بالأيدي، تبقى هي هي دائماً. ذلك لأنه لا يجوز في هذه القوة أن تقوم بعناصر تبقى
 ١٥ ثابتة/ تارة وتتحرك طوراً. قالهولر هي التي تتحرك، أما القوة التي نحن في صلبها، فلا
 يتحرك منها شيء. وألا كما كانت هي المحرك الأول ولما كانت الطبيعة هي ذلك المتحرك، بل
 الأصل غير المتحرك الكامن في العالم الكلي. فرب قائل يقول: «بل إن العقل هو الأصل غير
 ٢٠ المتحرك، والطبيعة تختلف عن العقل، وهي التي تتحرك». فنجيب: «إذا زعموا أن الطبيعة
 تتحرك كلها، فهي والعقل واحد، وكلاهما يتحرك؛ أما إذا كان الأصل غير المتحرك شيئاً منها،
 فهذا الشيء هو العقل. ذلك لأنه يجب في الطبيعة أن تكون شيئاً، لا شيئاً مركباً من هيولى
 ومثال. فما هي حاجتها إلى هيولى ساخنة أو باردة؟ إنها قائمة على الهيولى وهي تصنع فيها
 ٢٥ صناعات، فلا غرو، إن حملت الهيولى هذا الكيف وهي مقبلة على الطبيعة. أو بالأحرى لا تكون
 الهيولى مع الكيف أولاً، ولكنها تصبح عليه بمعنى يلابسها. / فإن الذي يجب فيه أن يقبل إلى
 الهيولى حتى تصبح نازلاً ليست التار بل معنى التار القائم بذاته. ولهذا دليل لا يستهان به على أن
 المعاني هي الأصول المثالية في الأحياء وفي النباتات. كما إن في ذلك دليلاً على أن الطبيعة هي
 معنى أيضاً، ولهذا المعنى فعله هو معنى آخر يتولد عنه فبدأ حامله بشيء منه ويبقى هو هو في
 ٣٠ ذاته. / أما المعنى المتكيف بتكيفات الأشكال المتطورة فهو الأخير بين المعاني، وهو معنى
 جامد لم يبق لديه ما يسهه أن يحوط به معنى آخر. أما المعنى الذي حصلت فيه فهو أخ ذلك
 الذي أحدثت الأشكال، ولديه القوة التي لدى أخيه، فيفعل فعله في متولدات الطبيعة.

٣ فكيف يفعل فعله إذا، وبأي معنى ينال حظه من المشاهدة وهو كذلك فاعل؟ ألا، ما دام
 يعمل وهو باق، وما دام باقاً في ذاته آنذاك، فإنه معنى، ومن ثم فإنه هو ذاته مشاهدة. أجل إن
 العمل إذا تم، يتم وفقاً لما يستلزمه معناه، فهو شيء يختلف عن معناه إذا لا محالة. ولا شك
 ٥ في المعنى حاضر في العمل، وهو الذي يسيّر، ولكنه/ ليس هو العمل بالذات. وما دام
 المعنى ليس عملاً، بل معنى فقط، فهو مشاهدة. إن لدينا مع كل معنى المعنى الأخير
 الناتج من المشاهدة أولاً إن شاء، وهو مشاهدة على تأويل إنه شيء مشاهد. أما المعنى الكلي
 الذي يتقدمه فهو من ناحية غيره من ناحية أخرى: بحيث لا يكون هو الطبيعة بل النفس من

ناحية، وهو في الطبيعة بل هو الطبيعة من اللاتاحة الأخرى. أليكون نتيجة المشاهدة هو أيضاً؟
 ١٠ أجل، وهو كذلك على وجه/ الإطلاق. أو يكون بحيث يُشاهد ذاته أيضاً؟ أو كيف يكون؟ إنه
 الشاهدة وقد تئت، أعني أنه ينشأ عن أمر ما يكون في حال الشاهدة. ولكن كيف تتم
 الشاهدة للطبيعة؟ الواقع هو أنه لا تتم لها الشاهدة بالتفكير والتروي. وأعني بالتفكير
 البحث الذي يركّز حول ما هو كامن في الطبيعة. ولماذا لا تتم لها هذه الشاهدة ما دامت
 ١٥ هي أيضاً بكونها طبيعة، حياة ومعنى وقوة لها فعلها الخاص؟ أفلان/ البحث هو طلب الشيء
 ولما يحصل في قبضتنا؟ أي لغمري، إن لدى الطبيعة شيئاً وما دام الأمر كذلك فإنها تفعل
 فعلها. فإن كانها في ما هي عليه هو ما بأن تفعل فعلها، وهي كذلك بقدر ما إنها فاعلة. ولأنها
 مشاهدة ومشاهد في الآن نفسه، إذ أنها معنى. وما دامت مشاهدة ومشاهد، معنى، فإنها
 فاعلة بسبب ذلك من حيث إنها ذلك كله معاً. وعليه فقد ثبت لدينا أن عمل الطبيعة هو
 ٢٠ مشاهدة: / ذلك لأنه مشاهدة أدركت كمالها وهي باقية مشاهدة لم تُحلب شيئاً يختلف عنها
 بل هي محبولة بكونها مشاهدة.

٤ ولو سُئِلت من أجل ماذا تفعل وأردت أن تصني إلى السؤال وتطق، لأجابت: «دع
 السؤال وحسب الفهم ثم المصّت. فإنني أنا صامتة، وما أليست اللطق يوماً. حسبنا الفهم إذا»
 ولكن فهم ماذا؟ إن المتولدات هي مشاهداتي، أنا الصامتة، أشاهدنا علماً بفطرتي وجيلتي في
 ٥ صميمها / وإنني أميل طبعاً إلى الشاهدة أنا التي تُعَلِّم من مشاهدة أيضاً. لهذا فليس على أن
 الأصل المشهود مني هو الذي يُحدث ما يُشاهد، كما إن العالم بالهتمة يشاهد الأشكال
 فيصورها. إلا أنني لا أصور أنا، بل أشاهد، فتكوّن الأجسام في خطوطها كأنها رواسب
 ١٠ نساقلت علي. أنا/ الانفعال فإنه يجري عليّ مثلما يجري على أمني وعلى الأمور التي
 وُلدت منها. وكل هذه الأمور مُنبئة من مشاهدة هي أيضاً، وقد ولدتي وهي لا تعمل قط
 آنذاك. غير أنها معاني هي أعظم مني، وهي بلواتها تُشاهد ذواتها، فكانت نتيجة ذلك أنني
 وُلدت».

وما عسى أن يكون فعري هذا الكلام؟ إنما تكون فعواه: أن ما نستيه الطبيعة نفس
 ١٥ خرجت من نفس/ مقدّمة عليه وأعظم منها حياة. ثم إن لهذه الطبيعة الصامتة المخدلة إلى
 ذاتها مشاهدة لا تشبه بها إلى العالم الأعلى، حتّى ولا إلى العالم الأسفل. بل تبقى هذه
 الشاهدة حينما هي، في مُستراها وفي ما هو كان شعور بلاتها. وهو إدراك وشعور بالذات
 ٢٠ يتجملها ترى ما يتأخّر عليها بقدر ما في وسعها. / فما هي آنذاك إلا وقد خرجت بشاهد بهي
 ظرف، فلا تسمى قط إلى شيء بعد. لهذا مع العلم بأننا إذا شئنا أن نسلم بإدراك وشعور

بالذات، فليس بمعنى ما تقصد به عند الموجودات الأخرى. بل تقول إن الأمر فيه مثلما هو الإدراك عند التأمّل إذا قيس إلى ما لدى المرء منه وهو في حال الانتظة. «فإنّ الطّبيعة إذا كانت ذاتها مُشاهدة لذاتها/ استقرّت ساكنة إذا، لأنّ هذه المُشاهدة حصلت لها من كونها باقية في ذاتها مع ذاتها وهي بذاتها أمر مُشاهد. وإنّما حينذاك مُشاهدة صامتة، ويترتبها شيء من الغموض لأنّ ثَمّة مُشاهدة أخرى غير مُشاهدة الطّبيعة وهي لشدّ وضوحها منها في الرّؤية؛ أمّا هي فإنّما هي أثر تلك المُشاهدة الأخرى. ولذلك كان ما يتشأ عنها في مُنتهى الضّعف، لأنّها ما دامت مُشاهدة ضعيفة فهي لا تُحدث إلّا مُشاهدةً ضعيفةً. / إذ الأدمي ذاته، إذا ضعفت المُشاهدة لديه، انصرف إلى العمل الَّذي هو ظلّ للمُشاهدة وللعلل. لا يسمعه أن ينتهي إلى المُشاهدة آنذاك بسبب الضّعف المُستحْكِم في نفسه. كما إنّه لا يقرى على أن يدرك المُشاهد إدراكًا وافيًا فلا يَمَلّا ذاته به. غير أنّه، على الرّغم من ذلك، لا يزال راغبًا في رؤية المُشاهد بذاته فيتصرف إلى العمل/ حتى يُبصر بالعين ما لم يسمه أن يعرفه بالروح. وأقلّ ما يقال فيه عندما يعمل، هو أنّه يُحاول أن يرى، هو ذاته، ما يعمل وإنّ مُشاهده ويشعر به وإن يتكفل ذلك لغيره إذا ما صحّ التقصّد لديه بحيث يُصيح عملاً. فإنّنا نجد دائمًا إنّ الصّنع والعمل إنّما هو ضعف في المُشاهدة أو تعبّ لها. / أمّا الضّعف فقيموا لو أنجز الفاعل فعله ولم يكن لديه شيء؛ وأمّا التّعبّ فقيموا لو كان للفاعل شيء آخر يُشاهده وهو فوق فعله الَّذي أنجزه وأعظم منه. ولعمري أيّ امرئ يُسرّ له أن يشاهد الحقّ، ثمّ قرّ السعي في جلاب إثر الحقّ؟ على ذلك يُشهد الصّبيان إذا اشتدّت بلادتهم. فإنّهم/ من عجزهم عن إدراك العلوم والمعارف، يحولون إلى الصّناعات والحرف اليدوية.

٥ هذا ما نقوله في الطّبيعة وفي كيف يكون تولّد الأشياء فيها مُشاهدة. فلنقبل الآن على النفس وهي متقدّمة على الطّبيعة ذاتًا. إنّ النفس تُشاهد، وهي تحبّ للملم وتُسمى في طلبه، وتُنتقل من المعارف التي لديها فتُجهّد وتضع المعارف الجديدة، وهي في حال الإمتلاء التّام. هذا ما نريد أن نشبه، كما إنّا نريد أن نُثبت أيضًا أنّ كلّ ذلك الَّذي سبق ذكره يجعل النفس، وقد أصبحت هي ذاتها مُشاهدة كلّها، تُحدث مُشاهدات أخرى. / وتحدث هنا ما يحدث في الصّناعة: إذا اكتملت الصّناعة في حدّ ذاتها أحدثت عند الصّبيّ صناعةً أخرى من نوعها ودونها قدرًا. فيحصل لدى الصّبيّ أثر من كلّ شيء فيها. إلّا أنّ هذا الشّيء حينئذٍ على غير ما هو في أصله، فكان المُشاهدات والمعارف هنا غامضة عاجزة عن أن يُسند بعضها بعضها الآخر.

١٠ أمّا أصل النفس التّاطن فهو فوق، بين الأمور العلوية، تملؤه/ وتشر عليه ضياءها ما دام

مقيماً بينها؛ أما أصلها الآخر فإنه يستمد ما لديه بوساطة الاشتراك الذي ينتم للأصل الأول. فإن الحياة في تسلسل دائم: إنها حياة من حياة. والقوة يادية في كل مكان وليس فقط مكان تجدها منه غائبة. ثم إن النفس في قدومها إلى العالم الأسفل، تدع ذلك الأصل الأول منها باقياً في المحل الذي انسحبت منه بسقوطها. ذلك لأنها لو فلتت/ هذا الأصل مفارقة تامة لما غدت في كل مكان، بل في المكان الذي انتهت إليه فقط. هذا فضلاً على أن ما يقدم منها إلى العالم الأسفل لا يسوي ما يبقى منها في العالم الأعلى. فلا بد للنفس من أن تكون في كل مكان إذا، وليس من مكان قط حيث لا تكون قوتها حاضرة، ويختلف الأصل المتختم فيها عن أصلها المتأخر دائماً. ثم إن للقوة وليدة الملاحظة والعمل،/ علاوة على ذلك ألا لا تزال هنا على مستوى ليس للعمل فيه مجال إذ إنه ليس من شأن العمل أن يكون قبل النظر. فإذا كان ذلك كذلك أدى بنا الأمر حتماً من مشاهدة أولى أقوى إلى مشاهدة أخرى أضعف منها ولكنها مشاهدة دافعا وعلى كل حال. ومن ثم فإن العمل الذي يبدو على أنه يتم بمثل ما تستلزمه الملاحظة، إنما هو للملاحظة في أضعف حالاتها. ولا غرو، إذ يجب في المتولد أن يحتفظ بهنسه دائماً، وإذا قل قدره من هذه الكافية فيسبب المشاورة التي أصابت معالنه ببهوطة. /

هَذَا وَإِنْ كُلُّ شَيْءٍ يَنْتَمِي فِي النَّفْسِ تَحْتَ جَنَاحِ الضَّمَّتِ. فليست في حاجة إلى شيء يظهر لها أو إلى مشاهدة تأتينا من الخارج أو إلى أصل قط. إنها للنفس وهي تشاهد. يُحدث الأصل المشاهد فيها ما هو متأخر عنها، ما دلم موجهاً إلى الخارج ولو لم يكن في مقام ما هو متقدم عليها. وجب ما يقال في الأمر هو أنه مشاهدة تُحدث مشاهدة، لأنه ليس للملاحظة حد، لا ولا للمُشاهد. / ولهذا ما يعمل عمل النفس، كما إنه يعمل حضورها الشامل. فإني موطن لا تكون فيه؟ ثم إن الأصل المشاهد هو هو في كل نفس، ليس محصوراً بمقادير الكم. لكنه ليس على وجه واحد في الأشياء كلها، ومن ثم ليس في كل جزء من أجزاء النفس أيضاً. ولذلك ورد في الحودي (الله يشرك) الجودين في ما شاعده. فإذا ما قدرناه تنبّهت عندهما الرغبة في ما شاعدها طبعاً، أنهما لم يكونا ليدركاه إدراكاً تاماً. ثم إذا دفعتهما الرغبة إلى العمل، إنصرفا إليه لتحقيق ما يرغبان فيه، أعني أمراً يشاهد ومشاهدة بالذات.

٦ نالعمل للملاحظة إذا وللشاهد. من ثم فإن الملاحظة هي الغاية حتى لأصحاب العمل. فكان الشيء الذي حمزوا عن إدراكه من الطرق المباشرة يحاولون الحصول عليه بالطرق من حوله. والتكليل على ذلك هو أنهم إذا أصابوا ما كانوا يُريدون إستبان الأمر الذي كانوا يسعون إليه. فما كان قصدهم أن يجهلوا مرادهم/ بل أن يعرفوه وأن يروه حاضراً في النفس، قائماً ليدرك بالملاحظة. ثم إنهم يعملون في سبيل الخير، لا ليقى هذا

- الخير حارجاً عنهم أو ليقوتهم، بل ليحصلوا عليه وهو نتيجة عملهم آنذاك. فإن قيل أين يكون هذا الخير؟ قلنا: في النفس. وحيث لا يرتد العمل إلى أن يكون مشاهدة إفاً، فهل يكون ما يُدرك في النفس وهي معنى، / إلا معنى صامتاً؟ وهو كذلك بقدر ما هو معنى. فتسكن النفس حيث لا تطلب شيئاً على أنها في حال القِيطة والحبور. والمشاهدة عند من كان في هذه الحالة مُستكة في الباطن قائمة على يَتَيْن صاحبتها من آله من المالكين. ثم إنَّ هذا اليتيم مهما ازداد وضوحاً ازدادت المُشاهدة سَكينة وهدوءاً فازدادت بالقدر ذاته الوحدة التي تسوق إليها. فضلاً على أن العارف مهما / يعرف آنذاك - وهنا لا بد من اعتبار الأمر بعين الجِدِّ والاهتمام - ازداد اتِّحاداً بالشَّيء المَعروف. ذلك لأنهما إذا كانا إيتين، غدا المألوف شيئاً والمَعروف شيئاً آخر؛ فكأنهما مُتجاوران إذ هما زوجان لم تحوِّلهما النفس إليها. فبات وضعها معها آنذاك وضعها مع معنى تنطوي عليه وهو باقي متعلّلاً. فلذلك يجب في المعنى ألا يبقى غريباً على نفس من يطلب العلم، / بل أن يتحدَّ بها بحيث تجده على آله خاصتها. فإذا حوَّله إليها وانسجبت معه، لفظته وتصرفت به. فإنه لم يكن لديها طبعاً قبل ذلك، ولئكيها الآن تعرفه. وإذا تصرفت به أصبحت وكأنها غيرا؛ ثم إذا اجتازته بفكرها وآله على آله هو شيء وهي شيء آخر. ومع ذلك فإنها كانت هي أيضاً معنى بل كأنها روح، بيد أنها روح برى شيئاً يَختلف عنه. ولا فرو، فإنها ليست ملأى، بل هي في الحاجة نَظراً إلى ما هو مُتقدِّم عليها، مع أنها ترى، هي أيضاً، هادئة ساكنة، الأمور التي تَلَفظها. وبعد، فإنَّ ما أحسنت لفظه لا تعود إليه تَلَفظه مرّة أخرى. أمّا ما تَلَفظه، فإنما تَلَفظه لتقصي فيها، وهي تُحاول المُبحث والتَّفتيش ابتغاء الإطّلاع الروائي على ما لديها. أمّا في أمورنا العمليّة فإنها تُوفِّق بين ما لديها وبين ما هو حولها في الخارج. /
- هذا وما دام ما لدى النفس أعظم ممّا لدى الطَّيِّمة كانت النفس على جانب أقوى من السَّكينة والهُدوء؛ وما دامت الأولى لوfer مادة من الأخرى، كانت أشدَّ منها قوّة على المشاهدة أيضاً. إلا أنه ما دام ما لدى النفس ليس في مُنتهى كماله، فهي لا تُزال راغبة في الزَّيادة منه؛ زيادة الإخلال على المشاهد، وزيادة مُشاهدة تكفلها النفس لها بالمُبحث والتَّفتيش. فتسحب عن ذاتها آنذاك وتُجرح في الأمور الأخرى، ثم تَلت وتعود إلى ذاتها فتُشاهد بذلك الأصل/ منها الذي كانت قد غادرت ثم عادت فاستدركته. هذا وإنَّ النفس التي بَقِيَ في ذاتها قلماً تُبادر إلى هذا العمل. ولذلك نجد الحكيم وهو في حالٍ قد انتهى معه من مُطالفة التَّكثير: مهو مع غيره عارِضٌ ما لديه، ولئكته مع ذاته رؤيا لفظته. لقد خلص الرّجل من سيره إلى التَّوَحُّد والعُلمانيّة، ولم يتم له ذلك مع ما حوله في الخارج قطع، بل مع ما هو في ذاته أيضاً، فأصبح بحيث حلَّ كلُّ
- ١٠ شيء عِندَه في الباطن. /

٧

كل شيء يصدر عن مشاهدة إذا وهو مشاهدة. وهذا يصح على الموجود حقاً وعلى ما يتوكد منه أثناء مشاهدته، وقد أصبح هذا المتوكد ذاته آنذاك أمراً مشاهداً من قبيل الحسن أو المعرفة أو الرأي والظن. ثم إن غاية العمل هي المعرفة والرغبة فيها. كما إن التوكد من المشاهدة ينشأ منه في نهاية المطاف مثال ينهض أمراً مشاهداً آخر. ونقول أيضاً بوجه الإجمال إنه ما دام كل شيء تقليداً لفاعله، فإنه يحدث بدوره مثيلاً ومشاهدات. وكذلك القول أيضاً في ما يتوكد تاركاً بذاته: فإنه يدل، ما دام تقليداً للحسن، على أن غاية الفاعل من فعله ليس إحداث الفعل أو إجراء العمل، بل شيء هو من الاكتمال بحيث يدرك/ بالمشاهدة. ثم إن هذا الشيء يريد الفكر أن يراه، وقبل الفكر الإحساس إذ إنه يسمى إلى المعرفة هو أيضاً؛ وكذلك تريد الطبيعة أخيراً قبل الفكر والإحساس. تحدث الأمر المشاهد الذي تنطوي عليه مع البنية المعنوية في حين أنها تكتسب معنى جديداً في كماله التام. كل هذه فضايا يدرك بعضها بالبداهة، وكلامنا فيها هنا ليثبت إلى بعضها الآخر عن طريق التذكّر. وهي جميعها من الوضوح على جانب لا يستهان به. / كما أنه واضح ما يلي: وهو أنه ما دام للكيان للأمور الأولية قائماً بالمشاهدة، أصبحت الأمور الأخرى واضحة في هذا الوضع حقاً، ولا سيما أن الأصل هو الغاية للأشياء كلها. ثم إن الحيوان عندما يضع نتاجه، إنما يفعل لأن البرية الكائنة في باطنه هي التي تدفعه إلى الوضع. وهذا الوضع هو مشاهدة بالقرّة تسمى إلى أن تتحقق فعلاً، وهو مجهود يتبدّل لتكثر الثقل والمشاهدات، / وتحتلّ الأشياء كلها بالبنية المعنوية فتفقد المشاهدة كأنها مكفولة أبداً. فإن الإحداث إنما هو إيجاد مثال، وهذا يعني جعل الأشياء كلها مفعمة بالمشاهدة. أما الحبوب التي تبدو في الأشياء العادية وفي الأعمال فسيبها تحول المشاهد عنا هو موضوع مشاهدته. وأقل ما يقال في من لا يحسن صناعته هو أنه كمن يحدث مثلاً فيجرحه / كما أن للمثاقن من القوم الذين يرون المثال ويجنون في طلبه.

٨

والآن دونك ما هو الوجه في هذه الأمور. إن للمشاهدة ترتفع قدرها بارتفاعها من الطبيعة إلى النفس ثم من النفس إلى الروح. هذا وتكون المشاهدات أثناء ذلك في ازدياد مستمر من حيث اختصاصها وانفرادها بكونها مشاهدات حقاً يشهد المثلث والمثلثات فيها واحداً. حتى إذا انتهى بنا المطاف إلى النفس الحكيمة المتفاضلة كاد يصعب فيها المعلوم هو العالم بالذات، ما دام العالم يسمى / جليداً نحو الروح. وإذا كان ذلك كذلك، انتفع لدينا أن الطرفين شيء واحد في الروح. ولا يتم ذلك من طريق الاختصاص والافتراء كما هو الأمر في النفس الحكيمة المتفاضلة، بل عن طريق الاتحاد بالذات، وبمعنى أن الكيان هو المعرفة هناك. ليس البارز شيئاً والمعروف شيئاً غيره، وإلا لمر الأمر إلى شيء فوق الروح يظل فيه التمايز بين الطرفين.

- ١١ يجب في الزوج أن يكون الطرفان وهما واحد حقاً إذاً / وهذا يعني أنها مشاهدة حيّة، وليس شيئاً مشاهداً بمعنى أنه قائم في غيره. فإنّ الذي يكون في غيره إنما هو حيّ من الأحياء وليس الحيّ الذي يحيا بفاته. وإذا كان المشاهد والمعرف ذاك حياة، وجب أن يكون للحياة بالذات، لا أن يكون حياة أخرى ثابتة أو حسيّة أو نفسانيّة. أجل إنّ هذه الأنواع من الحياة هي معارف
- ١٢ أيضاً بوجه ما؛ ولكنّها معرفة ثابتة ثلثة، / ومعرفة حسيّة طوّراً، ومعرفة نفسانيّة في الحالة الأخيرة. وكيف تكون معلومة؟ لأنّها معلوم. كلّ حياة معرفة من وجه ما، ووبّ معرفة كانت أشدّ غموضاً وإبهاماً من غيرها، كما هو الأمر في الحياة. والحياة التي نحن في صددّها هي الحياة على أشدّ ما يكون وضوحاً؛ فالحياة الأولى والزوج الأوّل شيء واحد. فإنّ الحياة الأولى هي معرفة إذاً، ثمّ تليها الحياة من الرتبة الثانية وهي معرفة من الرتبة الثالثة، وكذلك تكون الحياة في المقام الأخير وهي في المقام الآخر من مقامات المعارف. / كلّ حياة هي من جنس المعرفة إذاً، وهي معرفة. على أنّه يميّز الناس في الحياة بين أنواعها المختلفة، ولكنهم لا يميّزون في المعارف شروهاً والوثاق بل يكتفون بالتمييز بين ما هو معرفة وما ليس معرفة بوجه الإجمال. وهم يفعلون لأنهم لا يبحثون عن الحياة ما عساهما أن تكون في ذاتها. لهذا وتجب الإشارة هنا إلى أن سياق أدلّتنا يدلّنا مرّة أخرى/ على أنّ الأشياء كلّها إنّما هي من لواحق المشاهدة. وعليه فإذا كانت الحياة الأدلى إلى الحقّ هي الحياة بالمعرفة وإذا كانت شيئاً واحداً هي والمعرفة الأدنى إلى الحقّ، فإنّ للمعرفة الأدنى إلى الحقّ حياتها. وما دامت على هذا النوع من الحياة فالمشاهدة والمشاهد لهما شيء واحد، وهي الحياة. وكان الطرفان فيها الحياة والمعرفة شيئاً واحداً إذاً. ولكنّ ما دام الطرفان شيئاً واحداً إذاً، فكيف تكون الكثرة في هذا الشيء الواحد؟ ألا إنّها تكون/ لأنّه ليس لمشاهدة هذا الشيء غرض واحد. ذلك لأنّه حتّى في مشاهدته للواحد، لا يفعل من حيث أنّه شيء واحد؛ وإلاّ لما كان الزوج. الواقع هو أنّه يمتدّ إلى غرضه من حيث أنّه واحد، ثمّ لا يبقى في ما كان عليه عند نهوضه، بل ينفصل عن ذاته، فإذا به وهو كثير وكأنّه متجزئ وازبح، منبسط ساعياً إلى أن يحصل على الأشياء كلّها. ولو لم يفعل لكان خيراً له، إذ أنّه أصبح، بهذا المراد، الأصل الثاني. /
- ٢٥ وهما يكتن من أمر فمثله كذلك مثل دائرة تمثّلت فأصبحت شكلاً وسطعاً ومحيطاً ومركزاً وأشعة، منها ما هو فرق ومنها ما هو تحت. فخيرها ما هو السؤال عنه: من أين (أعني مصدر الإشعاع)، وشرّها ما هو السؤال عنه: إلى أين (وهو مقصد الإشعاع). ذلك لأنّ سمّت الأشعة ليس بحيث يكون هو وسمّته الأشعة متاء، كما إنّ المبعث والمتهى ليسا كلاهما ممّا بحيث يكونان المبعث وحده. / ويتعبّر آخر، ليس الزوج روح شيء واحد، بل إنّ الزوج الكلّي؛ وما دام كذلك فإنّه روح الأشياء كلّها. يجب فيه أن يكون الحقّ كلّ وروح الحقائق كلّها إذاً، ويجب

في جزئه أن يكون حاصلًا على العالم الكلي وعلى الأشياء كلها. وإلا لكان فيه جزء ليس روحًا،
ولكان مركبًا من أبعاض ليست أرواحًا، بل هو كومة مركومة يتظر ضم بعضها إلى بعض ريشًا
١٠ يخرج منها هو روحًا. وكذلك لم يكن للروح حد. / وإذا صلوا عنه شيء، فلا يحدث نقصان لا
في ذلك الذي صلوا، لأنه الأشياء كلها هو أيضًا، ولا في الروح الذي خرج منه الشيء لأن هذا
الروح ليس شيئًا مركبًا من أجزائه متجلوة.

- ٩ كذلك هو الروح إذا. ولذلك لم يكن هو الأول، بل لا بد من شيء فوقه ووراءه وهو
الذي من أجله سقنا الكلام للذي سبق. فأقول ما يحدوثنا هنا أن الكثرة متأخرة على الواحد. ثم
إن الروح عدد، وأصل للعدد وما كان من جنسه إنما هو الواحد حطًا. وبعد، فإن ما يقابلنا في
الروح هو للروح والشيء المدرك به معًا. وهما إثنان معًا إذا. وإذا كانا إثنين / وجب إدراك ما
هو قبلهما وبمدهما. وما عساه أن يكون؟ أليكون للروح فقط؟ ولكننا نجد لكل روح قريبًا وهو
المدرك بالروح؛ وإذا وجب في المدرك بالروح ألا يكون للروح قريبًا لما كان الروح روحًا. فإذا
لم يكن روحًا، بل هو من الإثنية في براه إذا، فهو متقدم على الإثنية، وراء الروح ونوقه. وما
١٠ هو المانع من أن يكون هو المدرك بالروح؟ إلا أن / المدرك بالروح إنما هو للروح قريب. فإذا
لم يكن روحًا ولا مدركًا بالروح، فما عساه أن يكون؟ عجيب: هو الذي منه الروح وما يدرك
بالروح أيضًا. فما هو إذا، وكيف تصوره؟ إنه بين أمرين: لو مدرك بالروح أو شيء غير مدرك
بالروح. فإذا كان مدركًا بالروح فهو روح؛ وإن لم يكن مدركًا بالروح فهو لا يعرف شيئًا بما فيه
١٥ ذاته أيضًا. / فماذا يجمعه جديرًا بالإكرام بعد ذلك؟ لو قلنا إنه الخير على إطلاقها، لتعلقنا
بالصواب. ولكنه ليس قولًا واضحًا صريحًا ما لم نكمل لنا إذ نقوله ما نستد إليه فكرتنا. ذلك
لأنه ما دامت معرفة الأشياء الأخرى لا تتم إلا بالروح، وما دمت لا تعرف الروح إلا بالروح
٢٠ أيضًا، فما عسى أن يكون أصل الخلط الذي تدرك به ذلك الأصل الذي هو وراء الروح
وفوقه؟ نقول لمن ينبغي أن نشرح له الأمر بقدر المستطاع: إن هذا الإدراك يتم بشيء ثابت فيها،
وهو بذلك الأصل شيء؛ فإن لدينا شيئًا منه. أو إن شئت قلنا: ليس من شيء إلا ويكون ذلك
الأصل معه، وألحني تلك الأمور التي تُشركه في جانب منه. فإن الموجود في كل مكان،
٢٥ تستطيع أن تستمد منه حيثما قابلته ما يكمل / لك الإدراك عندك. مثل ذلك مثل ما يتم في
الصوت إذا ملا القضاة وانتهى معه إلى أناس مهما كان مكانهم من القضاة. فإذا تبين السمع
عندهم تلقى الصوت كله، ولكنه، من وجه آخر، لا يتلقى الصوت كله. فما عسانا نكون قد
تلفينا عندما نقابل ذلك الأصل هكذا بروح؟ ألا يجب أن يتم في الروح آنذاك ما هو كانه
٣٠ الانسحاب إلى الورد، وكأنه هو ذاته يتخلل عن ذاته لما هو وراءه وفوقه، فينبغي عليه،

عندما، إذا أراد أن يشاهد ذلك الأصل، ألا يكون، وهو ذو الحدين، كله ووحداً فقط؟ إن الزوج هو الحياة الأولى، وهو فاعلية مستكنة في تساوق الأشياء كلها؛ لا بمعنى تساوق يتم، بل بمعنى ٢٥ تساوق تم على ثبات. أقول إن: إن الزوج هو حياة وتساوق، وهو يتحمل العالم كله في أدق أوضاعه، لا في خطوطه العامة. وإذا كان هذا الشمول شمولاً ناقصاً متفككاً. وإذا كان ذلك كذلك، غدا الزوج من شيء آخر حتمًا، وهو شيء لا يكمن في التساوق، بل يكون هو ذاته أصل التساوق وأصل الحياة وأصل الزوج والأشياء كلها. فليست الأشياء كلها هي الأصل، بل من ١٠ الأصل تخرج الأشياء كلها. أما الأصل فليس العالم كله، ولا شيئاً من العالم، وألّا لما خرجت الأشياء منه، ولكن إذا كثرة، لا أصلاً للكثرة. ذلك لأنه ما دلم الحادث موجوداً أبداً، فمحدثه أشد منه بساطة. فإذا كان هو للزوج علة وجوده، وجب أن يندو أشد من ٥٠ الزوج بساطة. وإن اعتقد بعضهم أن هذا الواحد هو العالم كله، فإنما أن يكون العالم كله شيئاً شيئاً، وإنما أن يكون العالم كله ممّا. فإذا كان العالم كله ممّا وقد جُمع بعضه إلى بعض، كان الواحد متأخراً على المجمعة. وإذا كان متقدماً على العالم كله، كان العالم بجملته شيئاً، وكان هو شيئاً آخر يختلف عن الأول. فضلاً على أنه لو كان هو والعالم ممّا، لما غدا هو للعالم ٥٠ أصلاً. مع أنه يجب فيه أن يكون هو الأصل وإن يكون قبل الأشياء، حتى يكون هو أولاً ثم تكون الأشياء بجملتها. أما أن يكون العالم كله شيئاً شيئاً، فأول ما يقال في الأمر أنذاك هو أنه يصبح كل شيء مهما كان هو هو الشيء الآخر أيضاً كان. ولأننا نصبح الأشياء كلها مختلطاً بعضها ببعضها الآخر، ولا يتميز شيء عن شيء. فثبت بذلك أن الواحد ليس شيئاً من العالم كله، بل هو قبل الأشياء كلها.

١٠ [١٠] والآن، ما نصه أن يكون؟ إنه قوة الأشياء كلها. وفي بطلان هذه القوة بطلان الأمور كافة؛ فما من شيء، ولا روح يكون حياة أولى، ولا حياة خطأ إذ إن ما هو فوق الحياة، إنما هو سبب الحياة. والحياة فاعل، مع كونها الأشياء كلها، ليست هي الأولى، بل تكاد تنبسط أيضاً ٥ مثلما تخرج الملة من نيمه. فتصور شيئاً لا أصل له يأخذ عنه إنذاراً. فإنه يتدفق كله في أنهار ولا تُفيد الأنهار ماءً بل يبقى ساكناً على حاله. أما الأنهار التي تنطلق منه فإنها، قبل أن تجري هذا إلى جهة وذلك إلى أخرى، تبقى مجتمعة بعضها مع بعض إلى حين. ولكنّها، وهي في هذه الحال، كأن كلّا منها يعرف إلى أين يسيل تجراه. أو إن شئت فتصور الحياة في شجرة ١٠ عظيمة. فإنها تجتاز للشجرة كلها، وتبقى أصلها على حاله، لا يتبدل في كل الشجرة بل يلزم جذورها ويقيم فيها. أجل إنه يمد للشجرة بحياتها كلها وهي كثيرة المظهر، لكنه يبقى هو بريقاً من الكثرة ولو كان أصل الكثرة. وما في ذلك غرابة. لو إن كان في ذلك غرابة، فكيف

- ١٥ تُخرج الحياة مع كثرة وجوهها مآلاً لا كثرة فيه، / وكيف لا تكون الكثرة ما لم يكن قبل الكثرة ما ليس هو في الكثرة؟ فإن الأصل لا يتقسم في العالم الكلي، إذ أنه لو تقسم لزال العالم الكلي ولما عاد وقام ما دام الأصل ليس باقياً في ذاته مع ذاته، ثابتاً في غيريته. ولذلك ترى أن الأشياء
- ٢٠ تُرَدُّ إلى الوحدة دائماً. فلكل أمر جزئي وحدة/ يُرَدُّ إليها، بما فيه هذا العالم الكلي الذي له وحدة متقدمة عليه وإليها يُرَدُّ. ولكن هذا الواحد ليس الواحد المطلق، بل يمر الأمر حتى حيث ينتهي بنا إلى الواحد المطلق. وليس لهذا الواحد واحد آخر بعده إليه يُرَدُّ. هذا وإننا لو أدركنا الشجرة في وحدتها - أعني ذلك الأصل الثابت على حاله أبداً - وكذلك الحيوان والنفس
- ٢٥ والعالم الكلي، لأدركنا لدى كلٍّ من هذه الأمور قوته/ وقدره في مُتَهاهما. أفتردُّ بعد ذلك ونظراً أننا لم ندرك شيئاً فيما لو أدركنا الأمور الحَقَاقِيَّة في وحدتها، أي في أصلها ومعناها وفُردنها؟ لا شك في أنه ليس شيئاً من الأمور التي تنبعث منه على أنه هو أصلها. كما أنه لا يُمكن أن يقال فيه أنه صنف من أصناف الوجود، كان يوصف بأنه موجود مثلاً أو أنه ذات أو
- ٣٠ حياة/. ولكنه فوق هذه الأمور كلها. بل إنك لو أدركته وقد خلعت الكيان جانباً، فإذا بك مسكاً بالعجب العجيب. ثم إذا وجهت وجهك له وحُظِفت بأن تُصيح رانفاً في مقاماته، وعانفته بروحك بل أدركته بسراً خاطف وأنت تُشاهد عظمتة بما هو بعده ومنه. /

- ١١ ونقول ما يلي أيضاً: ما دام الزوج رذياً وما دام رذياً تُشاهد، فإنه قوة انتقلت منها قوة إلى كونها بالفعل. وهذا يعني أن فيه الهولي من ناحية والمثال من الناحية الأخرى - كما هو الأمر في كل مشاهدة بالفعل - على أن الهولي هنا هي الهولي الثابتة في عالم الزوجانيات. فإن في المشاهدة بالفعل نتيجة أيضاً. فالزوج قبل المشاهدة كان قائماً في الوحدة إذاً، فأصبح
- ٥ الآن هذا الواحد إنثنين على أن الإثنين هما واحد. هذا وإن الإبصار/ يملؤه ما يورده من الإحساس وكأنه بذلك يبلغ شامه؛ أما مشاهدة الزوج فإن الخير هو الذي يملؤها. فلو كان الزوج هو الخير، فما حسي أن تكون حاجت إلى أن يشاهد وإلى أن يعمل بوجه الإجمال. وإن تكن للأمر الأخرى أعمالها، فسمياً وراء الخير وبسبب الخير، أما الخير فليس في حاجة إلى شيء، ولذلك
- ١٠ ليس لديه سوى ذاته. / فإذا نطقت بالخير إذاً، لم تُفكر بمزيد بعد ذلك لأنك مهما أضفت إليه جعلته ناقصاً بالقدر الذي أضفته. لا تُفكر به شيئاً حتى العُرفان، خوفاً من أن تزيد عليه شيئاً آخر، فتجعله قائماً بإثنين، الزوج والخير. أجل إن الزوج يحتاج إلى الخير، أما الخير فلا
- ١٥ يحتاج إلى الزوج. ومن ثم، فإذا حظي الزوج بالخير لابه الخير بمثاله، / وأدرك بذلك كماله ما دام المثال الذي يُلَابه من الخير أتاه وجعله بالخير شيئاً. وكما يُشاهد رسم الخير في الزوج كذلك ينبغي أن تصوّر ما هو الخير حقاً في أصله مستدلّين عليه من سيماء في وجه الزوج. / فإن

الخير جعل أثره في الروح ملكاً للروح ما دام يُشاهدُه إنَّما. فلا غرو، إن لمُبعت في الروح
 الرُّغبة: فهو راضٍ دائماً وهو دائماً مصيب. أمّا الخير فلا رغبة عنده (وفي ماذا يرغب؟) ولا
 يُصيب شيئاً ما دام لا يرغب في شيء. كما إنَّه ليس الروح أيضاً ما دام لدى الروح رغبة في مثال
 ٢٥ الخير وميل غريزيّ إليه. / ويمدُّ، فإنَّ الروح في مُنتهى الحُسن ولا حُسن للعالم بأسره: الثور
 النقيّ جلّابه والبهه أيضاً في صفاته، وهو يتناول بشموله الحقائق كلّها بما فيها، وليس عالماً
 الحسني مع ما هو الحُسن إلّا ظُله وأثره. إنَّه في ذرى السَّنة مقامه، وإنَّه لثري، من كلّ شيء غير
 ٣٠ روحانيّ، وليس فيه ظلال ولا خلل، بل حياة السَّعادة حياته. / فلا غرو، إن ملك التعجب من
 شاهده ونفذ إليه حقاً وشاركه في وحدته. ولكنَّ المرء يرفع نظره إلى السَّماء ويرى سواطع
 الكواكب فيها فيذكر صانعها ويبحث عنه. فكذلك القول في من شاهد العالم الروحانيّ وأمن
 ٣٥ القنظر فيه فملك عليه الإحجاب أمره. / ينبغي أن يبحث عن صانع هذا العالم: فمن حساه أن
 يكون ذلك الَّذي أوجد شيئاً من هذا الطَّراز، فأين هو وأين يكون ذلك الَّذي انجب الروح ولذا
 فيفيض حسناً ثم أخذ هذا الحُسن من غيره. ولعمري، ليس الروح مبدعاً له ولا فيفيض الحُسن
 أيضاً، بل كان قبل الروح وقبل فيفيض الحُسن. فإنما يكون الروح من بعده، وفيفيض الحُسن
 كذلك ما دام فيفيض الحُسن في حاجة إلى أن يرى حاله فيضاً للحُسن، وما دام الروح في حاجة
 ٤٠ إلى أن يجعل روحاً عارفاً. / أجل إنَّهما التَّريان إلى الَّذي هو غنّي عن كلّ شيء والَّذي ليس في
 حاجة إلى العرفان، وإنَّهما لداهما العرفان والحيور حقاً، لأنَّهما هما الأوَّلان اللذان أدر كاهما،
 أمّا ما هو قبلهما، فلا يحتاج ولا يدرك؛ وإلّا لما كان الخير هو هو.

الفصل التاسع

(١٣)

مسائل متفرقة

- ١ [] «إنّ المّزوح، فيما يقول أفلاطون، يرى الأصول المثالية القائمة في ما هو الحيوان بالذات». ثم يقول: إنّ المصانع «يفكر بأنّ الأمور التي يراها المّزوح في ما هو الحيوان بالذات حاصلة لدى العالم الكلّي أيضاً». أعني بذلك أنّ الشكّل مُتقدّمة على المّزوح، وأنّ الروح يُدركها وهي موجودة؟ يجب أولاً في هذا الأمر، أعني الحيوان الكلّي، أن نبحث عنه فيما إذا/ كان هو المّزوح أو شيئاً يختلف عنه. فإنّ الشواهد هو المّزوح؛ أمّا الحيوان ذاتاً، فإنّنا نقول عنه أنّه ليس المّزوح بل هو أمر روحاني؛ كما إنّنا نقول في المّزوح إنّ الأشياء التي يراها إنّما هي حاصلة خارجيّاً عنه. فإنّ لدى المّزوح مثلاً لا حقائق إنّما، ما دامت الحقائق في الحيوان بالذات. ذلك لأن الحقيقة هي في العالم الروحانيّ، فيما يقول أفلاطون، في عالم الحق حيث تُجد كلّ أمر جزئيّ قائماً بالذات. ألا،/ وإنّ المّزوح والحيوان بالذات ولو كان أمرين مُختلفين، لا يتصل بعضهما عن الآخر إلّا من حيث إنّهما أمران مختلفان فقط. ثمّ إنّ القول بهذا معناه لا يتيسّر شيئاً يمنع أن يكون الأمران أمراً واحداً حيث وأمرين مُشابهين ذهناً، بمعنى أنّ ما نحن في صده معروف روحانيّ من ناحية وحارف روحانيّ من الناحية الأخرى ليس أكثر. لأنّ ما يراه المّزوح ليس على وجه الإطلاق بحيث أنّه يراه في غيره، بل يراه في ذاته بسبب أنّ المعروف الروحانيّ حاصل لديه في ذاته. أو أنّنا نقول أيضاً: ليس من شيء ليسع المعروف الروحانيّ/ أن يكون روحاً في حال المتكون والمّكوف على الذات والطمأنينة. أمّا المّزوح الذي هذا يرى المتعكف في ذاته فإنّه طبيعاً قوّة عرفان صادرة عنه وهي الآن تشاهده فعلاً. وما دامت تشاهده فهي بمنزلة المعروف الروحانيّ من حيث إنّها روحه العارف لأنّها تعرفه عرفاناً. وإذا كانت تعرفه عرفاناً فإنّها هي ذاتها المّزوح العارف والمّعروف بسبب/ أنّها تتلقّده وهي من وجه آخر. وهذا المّزوح الذي هو عرفان في حال التساعيّة أمر «الذي يفكر» بالأمور التي يراها في العالم الأعلى ليصنع في هذا العالم أجنّس الحيوانات الأربعة؟ وأقلّ ما يقال فيه هو كأنّ أفلاطون في سريره يتجمل هذا «المفكر» أمراً/ مُختطفاً عن الأمرين اللذين ذكرهما. مع أنّ

فلاسفة آخرون يرون أن الثلاثة واحد وأن الحيوان بالذات هو الزوج والمفكر. أو أن الحال ما مثلما هو في غالب الأحيان: تختلف الآراء فيختلف التأويل في وضع أمورنا الثلاثة. أما الأمران الأولان فقد انتهتا من القول فيهما. ولكن الأمر الثالث ما هو؟ ما هو هذا الذي يفكر؟ بأن يحدث ويصنع ويقسم تلك الأمور التي يراها الزوج في الحيوان بالذات؟ ألا، قد يكون المقسم هو الزوج من وجه، وقد يكون شيئاً غير الزوج من وجه آخر، وهذا جائز. فإنه هو المقسم من حيث إن المتجزئات عنه صادرة. ولكنه من حيث إنه باق في ذاته لا يتجزأ مع كون المتجزئات (أعني للنفس) صادرة عنه، فإن النفس هي التي تجري التقسيم وإلى نفوس كثيرة. ولذلك يقول أفلاطون/ إن التقسيم هو عمل الأمر الثالث والأمر الثالث محله، أنه يفكر. فليس التفكير عمل الزوج، بل هو عمل النفس وهي صاحبة الفعل إذا تجزأ في طبيعة تتجزأ.

٢ إن العلم الواحد ينقسم إلى نظريات جزئية بدون أن يتفكك أو يتبدد: نجد ضمناً في كل جزء العلم كله وقد أخذ أوله بآخره. كذلك يجب في المرء أن يوصيه ذاته بحيث تكون أوائله هي مي أو آخره، فيوجه وجهه بكل ما فيه جملة وتفصيلاً إلى أشرف ما هو في حقيقته. / فإن ثم له ذلك أصبح في العالم الأعلى لأنه إذا أدرك لهذا الأصل الأشرف خدا بالملأ الأعلى متصلاً.

٣ إن النفس الكلية لم تتولد في ناحية ولم تأت إلى ناحية إذ إنها لم يكن لها محل تكون فيه. لكن الجسد جاووها فأصاب منها شيئاً. ولذلك لم يحدث قط لأفلاطون أن يذكر أنها في الجسد بل أن الجسد فيها. أما النفوس الأخرى فإن لها أصلاً وهو النفس الكلية، كما إن لها محلاً تهبط إليه وتستقل فيه وهو المحل الذي تنطلق منه في أوتانها. هذا وإن/ النفس الكلية في الملا الأعلى، وهي هناك فطرة وجبلة، ثم يليها للعالم الكلي سواة أكان بما يجاورها منه أو بما كان منه تحت الشمس. فإذا تحركت النفس الجزئية إلى ما هو مضطرب عليها ذاتاً أشع اللور عليها لأنها آنذاك في الحق حلت. وإن تحركت إلى ما هو متأخر عليها ذاتاً سارت إلى ما ليس هو الحق. ولهذا ما تفعله عندما توجه وجهها لذاتها فإنها إذا فصلت ذاتها أحدثت ما هو بعدها، / أعني مجزء أثر منها وهو أثر باطل، فكانتها على الفراغ تسير وقد دب فيها الإبهام والغموض. ثم إن لهذا الأثر المبهم النامض مظلم كله، ليس فيه قط معنى أو روح، شتان ما بينه وبين الحق. أما النفس فهي أثناء ذلك بين بين في محطها الخاص. لكنها تمود وتكثف إلى أثرها وكأنها تتاله مرة أخرى بلحظة منها فتمزجها/ بالصورة فتسرع إليه في سرور.

٤ كيف تنشأ المكثرة من الواحد؟ لأنه في كل مكان، وليس قط من مكان لا يوجد فيه فهو

بملا كل شيء إذا، وهو بذلك أشياء كثيرة أو بالأحرى هو الأشياء كلها فعلاً. ولو كفى وصفه بأنه هو ذاته في كل مكان لكان هو الأشياء كلها؛ ولكنه يوصف بأنه ليس قط في مكان أيضاً. فالأشياء كلها منه لأنه في كل مكان، ولكنها تختلف عنه من حيث أنه ليس قط في مكان. ولماذا لا يوصف بأنه في كل مكان قط، بل بأنه، فضلاً على ذلك، ليس قط في مكان أيضاً؟ لأنه لا بد من واحد يكون قبل الأمور كلها وغرفها، فيكون هو مالم المالم كله ومحدثه وليس مع ذلك هو المالم الكلي الذي أحدثه.

٥ يجب في النفس أن تكون بمنزلة البصر وفي الزوج أن تكون فيها بمنزلة المبصر: فهي، قبل أن ترى في حال الإبصار والغوص، ولكنها مقطوعة أصلاً على أن تعرف بالزوج. إنها للزوج هولا إذا.

٦ إذا عرفنا ذاتنا عرفنا بالزوج فإنا نشاهد أنذاك، ولا شك، أمراً عارفاً بالزوج هو أيضاً، وإلا لكان عرفنا كاذباً. فإذا أدركنا ذاتنا بالزوج إذا وعرفناها عرفنا بالزوج أدركنا بالزوج شيئاً هو أمر روحاني في صميمه. وإذا كان ذلك كذلك كان قبل هذا العرفان للذاتنا عرفان في حال الشكون. ثم إن العرفان عرفان ذات موجودة وعرفان حياة، وبالتالي لا بد من ذات أخرى وحياة أيضاً قبل المذات والحياة اللتين أدركتهما؛ وهما ذات وحياة لا يشاهدهما المشاهد إلا بقدر ما هو فاعلية قاسية بذاتها. فإذا كانت الفاعلية التي تتم في حال عرفان الآدمي ذاته بالزوج على وصفنا روحاً هي أيضاً، فالآدمي أمر روحاني حقاً، ويكون عرفاننا للذاتنا متطوياً على أثر هذه الروحانية.

٧ إن الأول هو القوة الكامنة في الحركة والشكون، ومن ثم فهو قبلهما ووراهما. أما الثاني فهو ساكن أو متحرك بالنسبة إلى الأول، والزوج من عالم هذا الثاني. وهو صاحب العرفان ما دلم شيئاً له علاقة بشيء آخر، أما الواحد فلا عرفان له. والأصل المعارف أمر مزدوج حتى في حال عرفانه لذاته، فضلاً على أنه يعرف ذاته ناقصاً آنذاك لأن خبره في العرفان لا في القيام بالذات.

٨ إن الوجود بالفعل لكل متقبل من القوة إلى الفعل إنما هو ما يبقى هذا المتقبل عليه هو ما دام موجوداً. ومن ثم فإن الكمالي مكتوف حتى للأجسام، كالنور مثلاً. إلا أنه ليس بإمكان الوجود هنا أن يقوم، لأنه متبني بالهولي. أما الذي ليس مركباً فإنه يبقى دائماً لأن وجوده وجود

٥ بالقوة على أنه، فوق ذلك، قد يكون الشيء الواحد بالتعل من وجه والقوة من وجه آخر.

- ٩ لا ينبغي في الأول أن يعتقد أنه ملوك ما وراء الحق وقوة. أما المزوج فهو الحقائق وإن في عالمه الحركة والسكون. فإن الأول ليس له قط علاقة بشيء، أما الأشياء فإنها حوله ترتاح وتسكن أو تتحرك. ذلك لأن الحركة شوق، وليس قط في الأول شوق إلى شيء؛ وإلا لم حسي أن يكون الشوق عند ما هو الأعلى؟ أو لا يعرف ذاته نفسها إذا؟ لو حل/ بوصف بأنه، إذا ملك ذاته، يعرف ذاته أيضاً؟ ألا، لا يقال في المرفان أنه يملك الذات، بل بالنظر إلى الأول. لا بل إن هذا النظر هو العمل الأول وهو هو المرفان. وإذا كان الأول، فلا عرفان قبله حتماً. ثم إن الأصل الذي يوجد بهذا العمل إنما هو ورواه وقوة، فلا غرو، إن كان المرفان يليه في المقام الثاني. لأن/ أولى ما يجدر إكرامه ليس المرفان سوا أكان كل عرفان أو عرفان الخير بذاته، ما دام الخير فوق المرفان. فإن ذلك الأصل لا يتعقب ذاته إذا. وما حسي أن يكون هذا التعقب لذاته؟ أيمكن تعقب لذاته فيما إذا كان الخير حقاً أو لم يكن كذلك؟ إن كان الخير حقاً فهذا يعني ١٥ أنه هو الخير قبل التعقب لذاته؛ وإن كان التعقب لذاته هو الذي يحدثه خيراً،/ فليس قبل هذا التعقب شيء هو الخير، وبالتالي لم يكن هو التعقب أيضاً ما دام هذا التعقب ليس تعقب الخير لذاته. ماذا إذا؟ ليس شيئاً؟ ألا، لا يجوز القول فيه أنه حسي ما دام هو الذي يمد بالحياة. إن الذي يتعقب ذاته ويعرف ذاته عرفاناً إنما هو أمر في المقام الثاني؛ وغاية هذا التعقب للذات أن يكون صاحبه/ مخلصاً إلى ذاته. وإذا كان يحاول أن يعرف ذاته، فهذا يعني حتماً أنه كان جاهلاً ذاته وأنه كان ناقصاً في حقيقته فأصبح كاملاً بالمرفان. فيجب في الأول أن ينهي عنه عرفان الذات إذا، لأننا، إذا أتبنا عرفان الذات له جعلنا فيه سلباً ونقصاناً.



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

المجلد الرابع



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

التاسع الرابع

فهرسُ التاسوع الرابع

الفصل الاول	(٢١)	: في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها
		(المقال الأول) ٣٠١
الفصل الثاني	(٤)	: في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها
		(المقال الثاني) ٣٠٢
الفصل الثالث	(٢٧)	: في المشكلات المتعلقة بالنفس (القسم الاول) .. ٣٠٦
الفصل الرابع	(٢٨)	: في المشكلات المتعلقة بالنفس (القسم الثاني) .. ٣٣٥
الفصل الخامس	(٢٩)	: في المشكلات المتعلقة بالنفس (القسم الثالث) -
		في الإبصار ٣٧٧
الفصل السادس	(٤١)	: في الإحساس والذاكرة ٣٨٧
الفصل السابع	(٢)	: في خلود النفس ٣٩١
الفصل الثامن	(٦)	: في هبوط النفس إلى الأبدان ٤٠٧
الفصل التاسع	(٨)	: هل النفوس كلها نفس واحدة؟ ٤١٥



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

الفصل الاول

(٢١)

في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها

(المقال الاول)

١ إن الذات حقاً إنما تكون في العالم الروحاني؛ والروح أفضل شيء في هذا العالم. وإن
فيه نفوساً أبدياً، متجهت إلى عالمنا. لكنَّ النفوس في العالم الروحاني ليس لها أبدان؛ أما
في هذا العالم فإنَّ لها أبداناً وإنَّهم موزَّعون على الأبدان. والروح كلُّه «متناكس»، دفعةً واحدة
لا تميز فيه/ ولا تجزئ، كما أن النفوس كلها في عالم واحد ليس قائماً في البعد المكاني. أما
الروح فلا سبيل للتمييز ولا للتجزئ إلى أبدان؛ وأما النفس فلا تميز فيها هنالك ولا تجزئ، ولكنها
قابلة للتجزئ طبعاً. ويتم تجزؤها بانسحابها من العالم الروحاني وبكونها في البدن؛ فبالصواب
يقال فيها إنها تتجزأ في الأبدان، لأنها تنسحب كما وصفنا وتجزأ. ولكن كيف تبقى بدون
تجزئ؟ ذلك لأنها لم تنسحب كلها، بل بقي منها شيء لم يقبل على هذا العالم، وهذا الشيء هو
الذي لا يتجزأ فطرته وجبلة. فإنَّ القول بأنَّ النفس مؤلفة من التي لا تتجزأ ومن التي تتجزأ في
الأبدان إنما يعني نفساً واحدة. وتأتي ذلك أن النفس إنما هي/ من العالم الأعلى ثم تجيء إلى
العالم الأسفل وهي لا تزال مرتبطة بما بقي منها في العالم الروحاني بعد أن أخذت تجري إلى
هذا العالم، مثلما ينبعث الشمع من مركزه. فإذا جاءت إلى عالمنا لم تنقطع عن لجونها إلى
ذلك الجزء الأعلى منها في مشاهدتها؛ وبذلك الجزء ذاته تحفظ كلُّ ما هي عليه كلُّه في صفاته.
لأنها، حتى بما هي عليه هنا، لا يقال فيها فقط إنها تتجزأ، بل يقال فيها أيضاً إنها لا تتجزأ. ذلك
لأن ما يتجزأ منها لا يتجزأ بأجزائه يتصل عن بعضها الآخر. وإذا أصلت ذاتها للبدن كلُّه، فإنها
لا تتجزأ بمعنى أنها وهي كلُّ في البدن كلُّه؛ بل إنها تتجزأ بمعنى أنها في كلِّ جزء من أجزاء
البدن.

الفصل الثاني

(٤)

في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها

(المقال الثاني)

- ١ عندما بحثنا عن النفس في ذاتها ما عسى أن تكون أثبتنا أنها ليست جسمًا، وأنها، بين الأمور المنزهة عن الجسمية، ليست تتألفًا بحال. أما القول بأنها التكميل لِمَا هو بالقرة لِمَا له ليس قولًا صحيحًا بالوجه الذي ذُكر عليه، ولا يكشف عن النفس ما هي في ذاتها، فعدّلنا عنه.
- وأما قولنا في هذه المذات أنها حقيقة روحانية وأنها من مقام اللاهوت، فقد يكون قولًا على جانب/ من الموضوع لا يستهان به. ومن الخير لنا مع ذلك على الأقل أن نتجاوز هذا الحد في بحثنا. كنا قد غسنا الأمور إلى حسيات وروحانيات، وجعلنا النفس من ناحية الروحانيات. أما الآن فلما مقتنعون بأنها من عالم الروح، ونسعى من طريق أخرى، إلى المزيد من البحث عنها.
- ١٠ يلزمها في حقيقتها. / فنقول إذا: إن من بين الأمور ما هو مجرد أصلًا، وهو بفطرته وجبلته شئيت. وليس للجزء من هذه الأمور هو هو الجزء الآخر لو الكُل، فضلًا على أن الجزء فيها أقل من الكُل والجملة حتمًا. وتلك هي المفادير الحسية والأحجام التي يشغل كل فرد من أفرادها/ محلها الخاص، ليستحيل عليه أن يكون هو هو في أمكنة مختلفة معًا. ويقابل تلك الأمور ذات لا سبيل للتجزؤ إليها مطلقًا، لا هي بالمجزئة ولا بالفتيلة للتجزؤ، كما أنه ليس للبعد إليها سبيل أبدًا، حتى ولو كان في الزمن. لا تحتاج إلى مكان وليست قط في أمر من الأمور لا جزءًا ولا كلاً.
- ٢٠ فكانها تقوم مشروبة على الأمور كلها لتجد فيها لها مستندًا بل لأنه ليس يوسع غيرها من الأمور أن يكون في غنى عنها، كما أنه ليس ذلك مراده. إنها ذات ثابتة دائمًا مع ما هي عليه، أمر مشترك بين كل ما يليها مثل المركز في الدائرة. منه تنبعث الأشعة مشجعة نحو المحيط وهي لا تزال مرتبطة به، / وقدعته مع ذلك باقية هو هو في ذاته ولو كانت عنه تنشأ ومنه تنسب كيانها.
- ٢٥ فإنها من نقطة المركز تلك ما لديها، وأصلها هو تلك النقطة التي لا تتجزأ. وأقل ما يقال في الأشعة آنذاك أنها من المركز تطلق وهي لا تزال مرتبطة به. لدينا إذاً ذلك الذي لا يتجزأ أصلًا وهو يستوي مشرقًا على الروحانيات والحقائق، / ومن ناحية أخرى ذلك الذي يقبل التجزؤ مطلقًا وهو بين المحسوسات. إلا أن قبل المحسوس وفي جوارحه أمرًا آخر، بل إن في هذا

المحسوس ذاته: صحيح أنه يقبل التجزؤ ولكنه ليس كذلك أصلاً، مثل الأبدان إما يصبح
 متجزئاً إذا حل في الأبدان. ومن ثم فما دامت الأبدان مقسمة، فإن المثال الذي يحل فيها
 ٢٥ يتجزأ هو أيضاً/ غير أنه يبقى يكامله في كل متجزئ من المتجزئات، فيصبح كثيراً وهو واحد.
 وما دام قد أصبح متجزئاً تجزؤاً مطلقاً، فإن كل جزء منه يكون منفصلاً عن غيره انفصالاً تاماً.
 مثل ذلك مثل ما يتم في الألوان والصفات وفي كل شكل وهيئة. فإن كل هيئة بوسعها أن تكون
 ٣٠ كاملة في أشياء كثيرة بعيد بعضها عن بعض، ولا توجد لها قط جزءاً يضل بانفعال غيره. / يجب
 في هذا الأمر أن نفترضه قابلاً للتجزؤ على وجه الإطلاق إن شاء الله تعالى. لأننا نجد فوراً إلى جانب الذات
 التي لا تتجزأ قط، ذاتاً أخرى تستلزم منها أيضاً. فهي من حيث اشتقاقها من الذات الأولى، لا
 تتجزأ بحال؛ إلا أنها، ما دامت تتحد من هذه الذات وتقرب من الذات الثانية المقابلة، فهي
 ٤٥ تستقيم متوسطة بين الذاتين: الأولى التي لا تتجزأ/ والذات التي تتجزأ مع الأجسام ولها.
 على أنها حينذاك لا يكون شأنها شأن اللون والكيف بوجه قط. فإن الكيف، إذا كثرت أحجام
 الأجسام التي يحل فيها، يبقى هو هو في كل ناحية من نواحي هذه الأحجام الكثيرة. بيد أنه في
 كل جزء، بعيد كل البعد عنه في الجزء الآخر، ويفقد ما أن حجم الأول بعيد عن حجم الثاني.
 ٥٥ أجل قد يكون الكم واحداً/ ولكن أقل ما يقال عن الكيف الواحد في كل جزء من الأجزاء هو
 أنه لا يفعل بانفعال مشترك واحد، لأن هذا الكيف الواحد هو شيء في جزء وشي آخر في الجزء
 الآخر. فإن ما هو واحد هنا هو تكيف عارض وليس ذاتاً، أما الحقيقة التي تقول عنها أنها فوق
 الذات التي تتجزأ، وفي جوهر الذات التي لا تتجزأ فإنها هي ذات أيضاً. وهي ذات تحل في
 ٦٥ الأبدان/، فإذا أصبحت في الأبدان طراً عليها التجزؤ، وهو حال لم تكن لتكيف به أولاً، وقبل
 أن تعطي ذاتها للأجسام. ثم إذا حلت في الجسم ولو كان الجسم الأكبر الذي يشمل الأجسام
 كلها، فإنها تعطي ذاتها لهذا الجسم كلاً بدون أن يطل كونها واحدة، ولا يكون ذلك بمعنى أن
 ٦٠ يكون الجسد واحداً: فإن الجسد واحد باتصال أجزائه/، أما أجزاؤه فمختلف بعضها عن بعض
 ولكل محله. كما أنه ليس بمعنى أن يكون الكيف واحداً. فإن ذلك الأمر الذي يصح عليه القول
 بأنه يتجزأ ولا يتجزأ في آن واحد، والذي نسميه للنفس، ليست وحدته مثل وحدة الشيء
 المثبت للمختلفة أجزاؤه. بل يقال من النفس أنها تتجزأ لأنها في كل جزء من أجزائه البدن
 ٦٥ الذي تحل فيه، ويقال عنها أنها لا تتجزأ لأنها/ كلها في الأجزاء كلها، وفي كل جزء على سبيله
 أيضاً. فإذا أدرك العزم ذلك أدرك عظمة النفس وقدرها، وفهم أن أمرها أمر رباني عجيب وهو
 فوق ما يكون عليه أمر الأشياء الأخرى كلها. إنها لا تتلذذ بمقدار، وهي مع كل مقدار، هي
 ٧٠ هنا، ولكنها هناك أيضاً لا على أنها غير هنا/ على أنها هي هي. ومن ثم فإنها مجزأة وغير
 مجزأة أيضاً، أو بالأحرى مجزأة في ذاتها ولا تتجزأ. فإنها تبقى كلها دائماً مع ذاتها، وإذا

تجزأت في الأجسام فالتجزؤ الذي يلزم الأجسام لزوماً خاصاً، وما دامت هذه الأجسام ليس
 ٧٥ برسما أن تتلقاها وهي غير مجزأة. ومن ثم فما التجزؤ إلا انفعال/ يتم على الأجسام وليس
 على النفس ذاتها.

٢ يجب في حقيقة النفس أن تكون على ما وصفناها إذاً. فليس في جانبها ما يمكن أن
 يكون نفساً لا تتجزأ فقط أو تتجزأ فقط، بل يجب فيها أن تكون بكلا الطرفين معاً بانوجه الذي
 ذكرناه. ويدل على ذلك ما يلي: نقول أولاً أنه لو كانت النفس مثل الأجسام، وكانت تقوم
 ٨ بأجزاء/ يختلف بعضها عن بعض، لكان الجزء منها يفعل ثم لا يشعر الجزء الآخر به وهو
 مفصل. فالذي يشعر بالانفعال أتت له إنما هو النفس الجزئية، كالنفس التي تكون في الأصبع
 مثلاً، وهي تفعل لكونها جزءاً من النفس يختلف عن غيره وفائتاً في ذاته. مما يؤدي بوجه عام
 إلى القول بنفوس كثيرة فينا لكل نفس جزءها تقوم بتدبيره، وإلى القول فوق ذلك بأنه ليس
 ١٠ للعالم الكلي نفس واحدة، بل نفوس بعدد/ لا نهاية له، مفصل بعضها عن بعض. والقول بأن
 الوحدة تتم بانفعال بعض الأجزاء ببعضها الآخر قول عيب ما لم تنته إلى ما هو واحد حقاً، فإنه
 لا يجوز أن نتلقى برحابة صدر ما اخترناه به وذهبوا إليه إذ لدعوا أن الإحساس إنما تدلعه أجزاء
 النفس جزأ جزأ حتى ينتهي إلى الجزء الراجح فيها. فالقول بجزء لدى النفس يكون راجعاً فيها
 قول لا يقوم على بحث دقيق؛ هذا أولاً. ولعمري، كيف يجزؤون النفس فيميزون فيها الجزء
 ١٥ عن الآخر/ ثم يتبينون الجزء الراجح بينهما؟ ما هو المقدر الذي يمدون إليه ليفرقوا بين
 الجزئين، وما هو الفرق في الكيف ما دام الكل بحجم واحد متشعب بعضه ببعض؟ ثم هل
 يكون الشعور للجزء الراجح أم تشعر معه الأجزاء الأخرى أيضاً؟ وإذا كان الراجح هو الذي
 ٢٠ يشعر وحده، ووقمت المحسوسات عليه فأين يكون محلها حتى يحس به؟ وإذا وقع
 المحسوس على جزء آخر من النفس، غير مفلور على أن يحس، فإن هذا الجزء لن يدفع
 انفعاله إلى المتربح، ولن يتم فعلاً إحساس. هذا وإن وقع المحسوس على الراجح، فلأننا أن يقع
 ٢٥ على جزء من أجزائه، فيحس هذا الجزء ثم لا تحس الأجزاء الباقية، إذ لا فائدة من إحساسها/
 أو تكون الإحساسات كثيرة ذات عدد لا نهاية له، لا تكون متشابهة كلها. بل يقول أحدنا:
 «إنني أول ما وقع عليه الانفعال؛ وقول آخر: «إنني إحساس بانفعال طراً على غيري». أما
 محل الانفعال فتجهله كلها ما عدا الأول. بل قد يقتض كل جزء من أجزاء النفس فيظن
 ٣٠ الانفعالات واقعة شياً يكون هو. / أما إذا لم يكن العنصر المساعد لشعر وحده، بل كان
 كل جزء من أجزاء النفس يدرك بالإحساس هو أيضاً، فما بال ذلك للجزء يتفرد بالسيادة فلا
 تكون لغيره؟ لماذا يجب في الإحساسات أن ترتقي إليه؟ وأنى له أن يستخرج من إحساسات

٣٥ كثيرة، كإحساسات البصر والسمع مثلاً، شيئاً واحداً يلوكره؟/ هذا ولنفترض الآن أن النفس واحدة من كل وجه، وكأنها شيء لا يتجزأ ثابت واحداً في ذاته، يُجُود عن كل ما هو من قبيل الكثرة والتجزؤ. فإن ما يكون في قبضتها آنذاك ليس ذا نفس كله. بل تعدو النفس من الفرد الجزئي وكأنها استقرت في مركزه وتركت حجم الحيوان بكامله وهو لا نفس له. إنه يجب في النفس إذا أن تكون واحدة وذات كثرة شيئاً يتجزأ ولا يتجزأ،/ كما أنه يجب ألا نعتقد في الشيء أنه يستحيل عليه أن يكون هو هو وواحداً في توالي متعده. وإذا كنا لا نسلم بذلك، فإننا ننفي وجود ذلك الأمر الذي يشمل بحضوره الأشياء كلها ويدبرها. فهو الذي يحيط بالأشياء كلها ممّا يصرّفها بحكمة. إنه ذو كثرة ما دامت الأشياء كثيرة، ولكنه واحد،/ حتى يكون المحيط بكل شيء واحداً. يورّخ الحياة على الجزئيات كلها بوحدة الكثيرة الوجوه، ويسوق هذه الجزئيات تديراً وحكمة بوحدة التي لا تتجزأ. هذا ويقال له في تدييره الأصل الواحد السائد في الأشياء العديدة الحكمة والنعمة. هذا هو معنى اللفز الرباني من الذات التي لا تتجزأ، الباقية دائماً في ما هي عليه،/ ومن الذات التي تجزأت في الأجسام، أحدث المصانع بمزجه الأولى بالثانية ذاتاً من نوع ثالث. فالنفس واحدة وذات كثرة بهذا المعنى، على أن المثل في الأجسام كثيرة، وكل منها واحد في ذاته، والأجسام كثيرة فقط؛ أما الأعلى فهو واحد فقط.

الفصل الثالث

(٢٧)

في المشكلات المتعلقة بالنفس (القسم الأول)

١ إن البحث في النفس جدير بالاعتناء حقًا سواء أفضلنا به الأمور التي أشكلت علينا وكان علينا أن نجد لها حلًا، أم وقتنا عند هذه الإشكالات ذاتها، ولم نستفد من عملنا سوى تبيين مواطن الإشكال فيها.

- ولعمري أتى بحث أجدر من البحث في النفس بأن ينهي الوقت فيه من يريد الاسترسال في الحديث/ والإسهاب في التدقيق؟ فبين الدواهي الكثيرة المختلفة التي تدفعنا إليه هو أنه يفيدنا معرفة من وجهين: معرفة ما هو للنفس أصلها، ومعرفة ما هو من النفس أصله. فمضًا على إنا، إذا قمنا بهذا البحث، إنما نلبي دعوة الله، إلى أن يعرف كل منا نفسه. هذا وما دنا نريد أن نبحث عن الأمور الأخرى وأن نجد لها، / فإقول ما يجب علينا هو أن ننسحب عن القوة الباحثة ما هي؟ ولا سيما أن وحبنا على أشدها إنما هي في أن نعرف من بين مشاهداتنا أحدها إلينا. إن الانيية التي أشرنا إليها أنها كانت في الروح الكلي ذاته، فلا غرو إن وجدنا في الأمور الجزئية ما يكون في الوجه الأول واجتماعًا، وما يكون على الوجه الثاني. أجل، لا بُدَّ من البحث عن النفس كيف تتلقى الآلهة. ولكنه بحث نرجسه حتى نعالج مسألة/ النفس كيف تكون في البدن. أما الآن فلنمد إلى الذين يقولون عن نفوسنا أنها هي أيضًا تشتت من نفس العالم الكلي، إنهم يدعون أن انتهاء نفوسنا إلى ما تنتهي إليه نفس العالم الكلي، وأن تماثلها بالروحانية (على المخاض، اللهم، أنهم يسمون بهذا التماثل). كل هذا ربما لم يكن كافيًا لينفي عن نفوسنا كونها أجزاء من نفس العالم الكلي، / ذلك لأن الجزء متجانس مع الكل، فيما يقولون. ثم يُدلون بعد ذلك، بما ورد عند افلاطون إذ يقول في إثباته أن للعالم الكلي نفسًا: «مثلما أن جسدنا هو جزء من العالم الكلي، فإن نفسنا هي جزء من نفس/ هذا العالم أيضًا. كما وقد ورد لديه وثبت بوضوح أننا تابعون لحركة الكل اللغوية، وأننا من ذلك نتلقى طباعتنا ومقدوراتنا، وما دنا داخل الكل وفيه فإننا تأخذ نفوسنا منه، الذي هو يحيط بنا. ثم يقولون أن ما لدى كل جزء منا، إنما يصله من نفسًا؟ فذلك نحن أيضًا وعلى القياس ذاته، / ما دنا أجزاء في الكل،

نأخذ نفوسنا من نفس الكل على أنها أجزاؤها. ويُدْعَوْنَ أخيراً ما ورد عنده من «أن النفس الكلية تشمل بعنايتها كل ما ليس فيه نفس» وإنما يعني الأمر نفسه أيضاً. وقصارى الكلام أنهم يزعمون ٢٠ في أفلاطون أنه لا يدع شيئاً من قبل النفس بُعْدَ النفس الكلية/ وغريباً عليها: فإنها هي التي تشمل بعنايتها كل ما لا نفس له.

٢ من كل ذلك نجيب أولاً بما يلي: إنهم يجعلون النفسين متجانستين ما داموا يسلّمون بأنهما تدركان أشياء واحدة. وهذا يعني أنهم يعتقدون في النفسين أن لهما جنساً مشتركاً مما ينفي القول عن كل منهما بأنه جزء. ولكم كانوا إلى الصواب أقرب لو قالوا في النفس ذاتها إنها في آن واحد، نفس واحدة/ وكل نفس على حيلها. وإذا جعلوا النفس واحدة أرجعوها إلى أصل آخر ليس نفس هذا الشيء لو ذاك، بل ليس نفس شيء قط، لا نفس العالم ولا نفس أي شيء آخر. لأنما يصنع هو نفس العالم ونفس كل ما فيه نفس مهما يكن نوعه. والقول الصواب في الأمر هو أن النفس كلاً ليست نفس شيء معيّن، ما دامت على الأقل ذاتاً، أو فلنقل أنه ثمة نفساً ليست نفس شيء معيّن قطعاً. أما النفوس التي تكون نفوس أشياء معيّنّة، فإنما تصبغ ١٠ كذلك من طريق المعرض بوجه عام./

ربما كان لزاماً علينا في معالجتنا لمثل هذه الأمور أن نزيد جلاء فهمنا للجزء بأي معنى يقال. فإن الجزء يقال في الأجسام سواء أكان الجسم متجانساً أو غير متجانس. وهذا معنى لا بدّ من العدول عنه هنا، على أن نلاحظ فقط ما يلي: وهو أن الجزء إذا قيل في الأشياء المتجانسة ١٥ الأجزاء، إنما يُنظر إليه جزءاً من حيث الحجم لا من حيث النوع،/ مثلاً هو الأمر في البياض. لأن البياض في قَلْبٍ من اللبن ليس جزءاً من بياض اللبن كله. هو بياض الجزء وليس جزء البياض، إذ أن البياض لا مقداره ولا كم. وهذا وحسبنا ما ذكرناه عن الجزء في الأجسام. أما إذا ذكرنا الجزء على ما يكون في غير الأجسام، فإنه يعني آنذاك مثلاً ما نفي بقولنا في الأرقام أن الاثنين جزء من العشرة مثلاً. على أننا لا نقصد هنا إلا الأرقام المجردة. أو أنه يعني ما نعبئه بالجزء من الدائرة أو الخط، أو بالنظرية على أنها جزء من علم خاص. نشأت الوحدات ٢٠ الحسابية والهيئات الهندسية شأن الأجسام حتماً: إنها تقلّ كلاً/ بتجزئتها إلى أجزاء، كما أن الجزء في كل منها هو أقل من الكل. وما دامت كميات وما دلم كياناتاً قائماً في الكم ولم تكن هي الكم بالذات، فإنها في حكم الكثرة والقلّة حتماً. فالجزء بهذه المعاني كلها لا يقال على ٢٥ النفس بحال. إنه ليس كما بمعنى أن نفس الكل عشرة/ وأن النفس الجزئية هي وحدة فردية. ففي هذا القول هذان من وجوه كثيرة مختلفة: ولولاً ليست للعشرة شيئاً واحداً فرداً؛ ثم إنه إنما أن تكون كل وحدة من تلك الوحدات الفردية نفساً، وإنما أن تكون النفس مؤلفة من أجزاء لا

نفس فيها كلها. فضلاً على أنهم يُلْمُونَ بأن الجزء من النفس الكلية متجانس معها. هذا وإنَّ
 ٢٠ نَعَلَّمُ أن الجزء من الكَمِّ الْمُتَّصِل لا يجب فيه حتّى أن يكون مثل الكل. / وليس الأمر كذلك في
 جزء الدائرة أو المربع مثلاً. ففضل على الأقل أن الأجزاء لا تكون متماثلة في الأشكال الهندسية
 التي يؤخذ منها الجزء مثلاً يؤخذ المثلث من المثلثات، بل تكون متباينة. مع أنهم يجعلون
 النفس الكلية متجانسة مع أجزائها. أجل إنَّ شأن الجزء في الخط أن يكون خطأ هو أيضاً، لكنه
 ٢٥ يختلف عن كله بالمقدار/ هنا أيضاً. وإذا قلنا في النفس أن الفرق بين الجزئية منها والكلية إنما
 هو بالمقدار، كانت النفس شيئاً جسيماً ذا كَمٍّ، وكان الكَمُّ هو الذي يميّزها من حيث هي نفس.
 مع أن المفترض في النفوس هو أنها متماثلة كلها، وإنَّ كلّاً منها كلّ قائم بذاته. لقد تبيّن أن
 ٣٠ النفس الكلية لا تتجزأ مثلما تتجزأ المقادير إذا. / وأنهم هم ذاتهم لا يلحقون إلى أن النفس كلية
 تنقطع هكذا إِرْثَا إِرْثَا. وإنَّ فعلوا فقد أهدموها وأصبحت هي إسماً ليس أكثر. إلا إذا كانت يوماً
 ما أصلاً كلياً ثم تعد، مظهراً يكون الأمر في الخمرة لو قسموها إلى أئدلة كثيرة ثم قالوا عن كل
 قدر في كل فارودة أنه جزء من الخمرة كلها.

٤٥ أن تكون النفس جزءاً بمعنى ما يقال عن النظرية في علم خاص/ أنها جزء من هذا العلم
 على أنه كلي؟ أو تكون النفس الكلية مثل العلم آنذلك وهو باقي غسبياً في ذاته لا يناله نقصان،
 والتجزؤ منه كأنه انشقاق وتفتيق لكل جزء من أجزائه؟ فيشتمل كلّ جزء غسبياً على العلم كله
 حيثئذ، ويبقى مع ذلك العلم كله على حاله. ولكن إذا كان الأمر كذلك في ما هو بين النفس
 ٥٠ الكلية والنفوس الجزئية الأخرى، / فإن النفس الكلية ذاتها، ما دامت أجزاؤها على ما وصفنا،
 لا تكون نفس شيء بل تكون قائمة هي في ذاتها. فلا تكون نفس العالم الكلي، بل تكون نفساً
 جزئية هي أيضاً، مثل غيرها من النفوس القائمة في جزء. وما دامت هذه النفوس متجانسة،
 فإنها كلها أجزاء نفس واحدة إذاً. ولكن كيف تكون للعالم نفسه من ناحية، ولأجزاء العالم
 نفسها من الناحية الأخرى؟

٣ أن تكون أجزاء النفس الكلية بمعنى ما يقال في الحيوان الواحد أن النفس التي في
 ٥٠ الأصبع هي جزء النفس التي تكون في الحيوان كله؟ إن أقل ما يقال في كلام مثل هذا هو أنه
 يجعلنا بين أمرين: فإما أنه ليس من نفس فتكون خارج البدن، وإما أن كل نفس لا تكون في
 بدن، بل تكون النفس التي نستعيها النفس خارج الكلية جسم العالم. / وهذا أمر لا بد من
 البحث فيه. أما الآن فيجب أن نكشف عن المعنى الذي يشير إليه مثلنا.

فلنفترض أن نفس الكل تعطي ذاتها لكل حيوان جزئي إذاً، وأن النفس الجزئية جزء
 بذلك المعنى الذي ذكرنا. فإذا كان ذلك كذلك وقسمت النفس الكلية، فإنها لا تعطي ذاتها

لكل حيوان، بل تبقى هي هي أينما كانت، واحدة يكمال ذاتها، وهي بذاتها مع ذاتها مهما كثر
 ١٠ عدد ما تحل فيه. / ولكن هذا لا يسوغ القول بأننا لدينا النفس الكلية من ناحية وجزءها من
 الناحية الأخرى، ولا سيما أن القول هي ذاتها متوفر لدى الطرفين. ثم إذا كان لجزء حصل
 وللجزء الآخر عمل آخر مطلقا هو الأمر في العين والأذن، فلا يجب القول بأن الجزء من النفس
 الذي يقوم بالمشاهدة غير الذي يشرف على السمع. فإن توزيعا مثل هذا التوزيع قد يذهب إليه
 ١٥ غيرنا. بل إن الأصل الفاعل هو هو ذاته، / ولو اختلفت القوة الفاعلة في كلتا الحالتين، لأنك
 تجد في كليهما القوي كلها. ولكن الأعضاء تختلف فتختلف الإدراكات، وهي كلها إدراكات
 مثل من شأنها أن تكون متفقة بالنسبة إلى هيئة وواحدة بوسعها أن تتكبد بالهينات كلها.
 ٢٠ والذي يشهد على ذلك هو أنه من شأن المثل كلها أن تتوجه كلها نحو قطب واحد حتما، /
 فالعجز عن تلقي المثل كلها إنما هو أمر يعود إلى الأعضاء التي تُدرك بها، حيث ترد الانطباعات
 مختلفة الوجود. أما الحكم في كل ذلك، فيصدر عن الأصل الواحد ذاته، وهو كالتقاضي الذي
 يدرك بمعرفته الأقوال والمعاملات. أما كينونة النفس واحدة أينما كانت فقد ورد القول فيها،
 كما ورد في أن أعمالها مختلفة. وإذا كانت نفوسنا الجزئية منها بمتزلة الاحساسات من
 ٢٥ نفوسنا، / فلن يتجلى للنفس الجزئية الواحدة أن تعرف هي بذاتها، فما تتم المعرفة إلا للنفس
 الكلية. ذلك لأنه لو كان المرءان خاصة من خواص النفس الجزئية، لاستقامت كل نفس جزئية
 في سبب ذاتها. ولكن ما دامت النفس ناطقة، وهي كذلك بالذات مطلقا يقال فيها إنها النفس
 الكلية، فإن ما نسميه جزءا هو هذه النفس الكلية بالذات لا جزءا منها على أنها كل له أجزاء.

٤ [] والآن، إذا كانت النفس واحدة بالمعنى الذي شرحناه، فما الجواب لسائل أشكلت عليه
 أمور في أقوالنا؟ فهل يمكن أولا في الشيء أن يكون كذلك واحدا في الأشياء كلها معا؟ ثم ما
 القول في النفس إذا كانت في البدن من ناحية وليست فيه من ناحية أخرى؟ قد يستلزم الحال أن
 ٥ تكون النفس كلها في البدن دائما، ولا سيما نفس الكل. لأنه لا يصح عليها ما يقال عن نفسها
 أنها تنادر البدن. على أن بعضهم يذهبون إلى أن نفسا تفقد بدنها من غير أن تبقى مطلقا خارج
 بدن. ونعم نفترض مع ذلك أنها ستكون يوما خارج البدن مطلقا، فكيف تنادر هذه النفس
 البدن، ثم لا تنادر الأخرى ما دامت للنفسان نفسا واحدة في ذاتها؟ أما الروح، فإنه مشابه في
 ١٠ ذاته الغيرية نفسا لأجزائه يختلف/ بعضها عن بعض أشد الاختلاف وهي معا دائما. ويتم ذلك
 عليه لأنه ذات لا تتجزأ. فليس في قولنا السابق، إذا أطلق على الروح، ما يورث تعدد إشكالا.
 ولكن ما أكثر ما يشكل علينا قولنا عن النفس التي وصفت بأنها تتجزأ بتجزؤ الأبدان: إن
 ١٥ النفوس كلها شيء واحد. إلا إذا جعلنا الرحمة قائمة في ذاتها غير واقعة على الأجسام. / ثم

تخرج منها النفوس كلها، نفس الكل والنفوس الأخرى. فبقى ممّا وموحدة ما دام كل نفس منها ليست نفس شيء قط. ثم لا تزال مرتبطة بمعالم حدودها، متجمعة بعضها إلى بعض، موجهة وجهها إلى العالم الأعلى وهي تبحث ارتباطاتها إلى كل صوب وناحية. فمثلها آنذاك
 ٢٠ مثل نور موجه نحو الأرض حيث يتوزع على منازل الناس/ وهو لا يتجزأ بل يبقى واحداً لا يتأله في ذاته نقصان. أما نفس الكل فبقى دائماً مشرفة من عل لأنها ليس لها شأن تنزل إليه لا لتتحنى على ما تحتها ولا لتتقلب إلى أمور هذا العالم. أما نفوسنا فإن لها نطاقاً محدوداً في هذا العالم وارثاً إذا إلى ما يحتاج إلى اهتمامها به. والنفس بهذا المعنى - وأعني بها أسفل ما يكون من نفس الكل -/ كأنها نفس دوحه عظيمة، تدبر شؤونها دائية صامتة. أما أسفل ما يكون في نفوسنا فإنما هو بمنزلة الديدان فيما لو نزلت الديدان في جزء فاسد من الدرجة إذ أن الجسم
 ٢١ الذي فيه نفس هو كذلك في العالم الكلي. هذا وإن جانب نفسنا الآخر الذي يجانس/ جانب النفس الكلية الأعلى. فمثلته مثل الفلاح لو انصرف إلى الاهتمام بالديدان في الشجرة وأخذ يعتني بالشجرة، أو أنه مثل الرجل الصحيح البدن فيما لو قيل عنه أنه بين قوم صحيحة أبدانهم، فيكون في ما هو إليه من صل أو مشاهدة؟ فإذا أصابه المرض واقلب يعالج بدنه أصبح مهتماً بأمور بدنه ووقف ذاته لها.

٥ ولكن كيف يقال بعد ذلك أن لك نفسك ولهذا نفسه ولغير كما نفسه؟ انكون (النفس الواحدة) عند هذا بجانبها الأسفل، وأما بجانبها الأعلى فليست لهذا بل لذلك؟ إذا كان الأمر كذلك فإن أقل ما يقال فيه أيضاً هو أن سقراط موجود ما دامت نفس سقراط في البدن؛ وأنه
 ٥ يتعدم عندما تصبح نفسه بتمام المعنى في العالم الأفضل. ألا أنه لن تغني من الحقائق حليقة ابداً. / ثم إن الأرواح في العالم الأعلى لن تغني في شيء واحد لأنها ليست مجزأة بالتجزؤ الجسمي؛ بل يبقى كل منها في مخالفتة لغيره وفي ما هو عليه بداته. وكذلك القول في النفوس. إن كل نفس مرتبطة ارتباطاً مباشراً بروح جزئي. فهي لهذا الروح عقله وقد غابت أبعد منه مدى
 ١٠ في نظورها وانساعها، / ضلماً يخرج الكثير من القليل. فلا تزال أنت مقيّدة بأصلها القليل هذا، وهو أشدّ مناعة منها على التجزؤ، في حين أنها أرادت هي أن تتجزأ. ولكن ليس بوسعها أن تنتهي إلى التجزؤ الكامل، فتمتصق بما هي عليه في ذاتها وبما يميزها عن غيرها، وتبقى كل نفس في وحدتها وتكون النفس كلها نفساً واحدة. لقد ثبت الآن دعوى هذا البحث إذا: كل النفوس
 ١١ مشتقة من نفس واحدة، وهذه النفوس الكثيرة المشتقة من نفس واحدة/ إنما هي في حال الروح، أعني أنها مجزأة وغير مجزأة في آن واحد. ثم إن النفس الباقية هي للروح عقله الواحد ومنها تشتق العقول الجزئية المترعة عن الهيولى، كما هو الأمر في الملا الأعلى.

٦ لماذا نقول أن النفس الكلية صنعت العالم، وهي من جنس النفوس الأخرى، ولا نقول ذلك في النفس الجزئية مع كونها مطلوبة على كل شيء في ذاتها هي أيضاً؟ لقد ذكرنا أن الشيء يجوز فيه أن يحدث وأن يكون/ في أشياء كثيرة معاً. أما الآن فينبغي أن نجيب على سؤالنا فربما نيسر لنا بذلك أن نعرف عن الشيء الواحد كيف يختلف فعله أو انفعاله أو كلاهما معاً باختلاف المحل الذي يكون فيه. على أن هذا أمر يجب أن يبحث عنه في حد ذاته. / فنقول إذاً لماداً وبأي معنى نقول في النفس الكلية أنها صنعت، ثم نقول في النفوس الجزئية أنها تلبيش شؤون جرم من العالم؟ الواقع هو أننا لا نعجب ممن كانوا متساوين في العلم أن يحكم بعضهم على عدد كثير من الناس، وبعضهم الآخر على عدد أقل. ومع ذلك، فرب سائل يسأل: وما هو الداعي؟ فيقول قائل: ذلك أننا نجد فرقاً بين النفوس أيضاً، لا بل أنه هنا أشد منه هناك فرب نفس لم تنفصل عن النفس الكلية، بل بقيت في الملأ الأعلى وبدونها من حولها. فرب نفس أصبغت قدرهم من الجسم وهو مجهز كأن النفس اختهت قد سخرته لأوامرها وأعدت لهم من منازل. ١٥ قد يكون الفرق/ أيضاً في أن النفس الكلية تدرك الروح كلها بمشاهدتها في حين أن النفوس الجزئية لا تدرك كل منهم إلا روحها الخاص وهو جزء. وربما كان بوسع النفوس الجزئية أن تصنع أيضاً، ولكن كانت النفس الكلية قد صنعت فلم يعد الأمر بوسعهم ما دامت نفس الكل قد سبقته إلى، على أن الإشكال باقي هو هو، فيما لو حلت محلها نفس أخرى مهما تكن. فإن خير القول في الأمر هو أن النفس الكلية تصنع لأنها أشد اتصالاً بالملأ الأعلى، / إذ أن القوة أعظم في ما يوجه وجهه لهذا الملأ. لقد حفظ ذاته آمناً أن تلك فيصدر عمله عن يسر وسهولة: تدفع عنه عقلة القوة الإنفعال في فعله، لأن هذه القوة مستمدة من الملأ الأعلى، فتبقى ثابتة على حالها. فإذا بقيت النفس الكلية في ذاتها صنعت، وأخذت الأشياء التي تصنعها تقترب منها ٢٥ آنذاك. أما النفوس فإنهم ينطلقون نحو تلك الأشياء. وما دمن يتمتعن هكذا، فإنهم هاويات إلى الأسافل حسناً. أو فلفل أن الكثرة الكامنة فيهن تكبر مايلة فنجبرهن مع معارفهن إلى الأسافل. ذلك لأن ما رودة (على لسان أفلاطون) من النفوس التي من «المقام الثاني أو الثالث» يجب فيه أن يهيم على أنه قيل عن الزيادة في القرب أو البعد. فمثل ذلك مثل ما يحدث لنا عندما لا يتم نفوسنا كلهم أن توجهن وجههن بالقدر ذاته إلى الملأ الأعلى. بل منهم اللواتي أشدن به، ومنهن اللواتي يورغن فيه/ ويذدن يتبرين منه ليدركته، ومنهن اللواتي ليس لهن منه إلا القليل. وذلك راجع إلى أنهم لا يعتمدن في عملهن على القوى ذاتها. نفس تعتمد على القوة الأولى، ونفس على القوة التي بعد الأولى، وثالثة على قوة من المقام الثالث، بالرغم من أنهم يمكنهم جميعاً القوى كلها.

٧ هذا ما نقوله في الأمر إذاً. والآن ما هو القول فيما ورد في كتاب «فيليبوس»، الذي يحتمل أن تزول النفوس الأخرى هي أجزاء النفس الكل؟ لا يعني الكلام المقصود ما ظنه بعضهم؛ بل يدل على ما كان غرض أفلاطون آنذاك وهو أن النساء ذات نفس هي أيضاً. فثبت ذلك بقوله أن العقل يسبق وصف السماء/ بأنها ليس لها نفس، ما دام لكل منا نفسه مع أن جسدنا ليس إلا جزءاً من جسم الكل. فكيف يكون للجزء نفسه ثم يبقى الكل غير ذي نفس؟ هذا وإنه يعان عن رأيه بوضوح لا يدع للشك مجالاً في كتاب «ثيماوس» حيث نفراً أن الصانع، بعد أن أنشأ النفس الكلية، صَنَعَ النفوس الأخرى. وإنما أخرجهم من الكاس ذاتها التي مُزجت فيها وأخرجت/ منها نفس الكل. وهذا يعني أنه صنع النفوس الجزئية متجانسات مع النفس الأولى، ولم يَمَيِّز بينهم جميعاً إلا بأن يكون بعضها في المقام الثاني وبعضها في المقام الثالث. وماذا تقول عما ورد في كتاب «الفيدرس» من أن «النفس الكلية تعتني بكل ما ليس به نفس؟ ولعمري، ما عسى أن يدبر سوى النفس شؤون البدن، ويكوّنه في جبلته ونشئه وصنعه سوى النفس؟ ثم لا يصح القول بأن هذا الأمر في/ طاقة النفس معينة فطرت له، وليس في طاقة غيرها. يقول أفلاطون: إن «النفس الكاملة أعني نفس الكل» الجول في الأهالي ولا تهبط في شمار العالم»، بل تبقى وكأنها مستوية عليه، وهي التي تصنعه. وقد تُشرف على تسييره، أيضاً «كل نفس تم لها كمالها في ذاتها». فلذا ذكر إلى جانبها النفس الأخرى، وصفها بأنها النفس «التي ضدّت أجنتها». أما القول بأنها تتبع حركة الكل فمعناها نلتقي/ أمزجتنا وبها نفضل، فاته قول لا يدل بحال على أن نفساً أجزله من الكل. فإن بإمكان النفس أن تكون شديدة التأثير بطيعة السكان أيضاً، وطيعة الماء والهواء؛ كما أن المنازل في المدن المختلفة والأمزجة في الأبدان تؤثر عليها أيضاً. هذا وقد سبق لنا القول بأنها ما/ دما في الكل فإننا نحصل على شيء من نفس الكل، وسأنا بأنها تتأثر بالحركة الدورية. إلا أننا أثبتنا في مقابل هذه الأمور كلها نفساً تختلف عنها وتقومها، دالة بذلك أشدّ الدلالة على أنها أمر آخر. أما كوننا مولدين داخل الكل وفيه، فقد ذكرنا أن نفس الجنتين في أحشاء أمه تختلف عن نفس ٣٠ أمه، وليست النفس التي تدخل في جسده هي نفس/ أمه.

٨ كذلك نقول في حل هذه الأمور إذاً، وهو قول لا تمنع صحته مسألة اشتراك النفوس في الإنفعال الواحد. فإن هذا الاشتراك في الاتعمال ناتج عن النفوس كلهن من ذات النفس التي خرجت منها نفس الكل. وقد قيل أنها أمر واحد وأمور كثيرة معاً؛ كما أنه قيل كيف يكون الفرق هنا بين الجزء والكل أيضاً. ثم إننا يحتال في مخالفة بعض النفس بعضها الآخر برجه عام. أما الآن فإننا نريد أن نبين بإيجاز أن بجانب التفاوت بالأجسام، تفاوتاً ينشأ بخاصة من

الأخلاق والأعمال الفكرية وأطوار الحياة السالفة. فإن أفلاطون يقول في النفوس «إنهم
١٠ يحلّدون اختيارهم تيمّناً لأطوار الحياة للسالفة. لكن من أدرك/ النفس في حقيقتها إدراكاً
مطلقاً تبيّنت له هنا أيضاً قولها كما ذكرت في المقاطع التي ورد فيها القول عن نفوس
المقام الثاني والثالث. فقد قيل هناك أن النفوس كلهن هنّ كل شيء إلا أنّ كل نفس تتكيّف
تيمّناً للقوة الفاعلة فيها. فنفس تكون مع الروح بالقول، وثانية بالمعرفة وثالثة بالرغبة. كل نفس
١٥ تشاهد شيئاً فتكون ما تشاهده وتصير عليه. / فليس الرغد واحداً لدى النفوس كلهن ولا الكمال
أيضاً. إلاّ أنهم يؤقّن بنیاناً متمسكاً متعدّد الوجوه، (إذ أنّ العقل الكلّي واحد، وذو كثرة
متعددة الوجوه، مثلما أن في الحيوان الذي له نفس، أشكالاً متعددة). وإذا كان ذلك كذلك
٢٠ كان الكل بنیاناً متمسكاً، ولم تكن الحقائق في شيت مطلق، / متفرّقة بعضها عن بعض. ثم إنه
ليس للمصادفة وللإلتاف مجال بين النفوس، مادام ليس لها مجال حتى في الأجساد. ونتيجة
كل ذلك أخيراً هي أن النفوس ذات عدد معيّن. فإنه يجب في الحقائق أن تكون ثابتة في ذاتها،
وفي الروحانيات أن تبقى هي هي على ذاتها. وفي كلّ منها أن يكون واحداً بالعدد؛ ويجب في
٢٥ الفرد العيني أن يكون كذلك. أمّا في العالم الحسي، فإن طبيعة الجسم تجعل فردية الشيء/ في
جري مستمر لأنّ المكيان بالمثل لا يتمّ أبداً هنا إلاّ تقليداً للحقائق، مادام المثال أنتد شيئاً مُكسباً
طارفاً. لكنّ الأمور التي لا تنشأ من تركيب إنّما تقوم بما هي عليه في ذاتها وكلّ منها واحد
بالعدد. فالأمر حاضر أصلاً لا ماضي له لم يكن فيه ولا مستقبل لا يكون فيه. ولنفترض صانعا
٣٠ يصنع هذه الأمور، / فإنه لن يلجأ في صنعها إلى الهول. وإذا كان ذلك كذلك وجب عليه أن
يأتي من لدنه بما يكون من جنس الحقائق ممّا يؤدي إلى التغيير فيه تيمّناً لصنعه إن زاد أو قلّ في
أنه الحاضر. ولعمري، لماذا يمتنع في زمان ما ثم لا يبقى دائماً على حاله؟ ثم إن صنعه لا يكون
٣٥ ازلياً مادام خاضعاً للكثرة أو القلّة في حين أن النفس في نظرنا أزلية. / ولكن كيف تكون شيئاً لا
نهاية له إذا كانت ثابتة في ذاتها؟ ألا، إنها شيء لا نهاية له بقوتها، لأنّ القوة شيء لا نهاية له؛
ولا يعني ذلك أنها تتجزأ بعدد من الأجزاء ليس له نهاية. فإنّ الله مثلاً ليس له نهاية. وكذلك
القول في النفوس: ليست النفس في ما هي عليه محدودة بعدد غريب عليها، وكأنها تُعزّ بكم.
٤٠ بل أنها تأخذ هي للكّم الذي تريده، فلن يحدث لها يوماً/ أن تخرج في امتدادها عنّا هي في
ذاتها. وما كان منها مقطوعاً على أن يخرق الأجسام وينساب فيها، ثمّ له الأمر وشمل الجسم
كله بانسيابه فيه. على أنّه لا يحصل أنتد لفصل في ذاتها، ولو كانت في الأصبع أو كانت في
القدم. كذلك تكون حقاً في الكل الذي تسلّلت إليه في هذا الجزء من الشجرة أو ذاك ولو قُطِع
٤٥ عنها؛ بحيث تكون في الشجرة التي هي الأصل، / وحتى في الفصن الذي قُطِع منها. فإن جسم
الكل واحد، والنفس في كل جزء منه على أنها في شيء واحد. فإذا اعتري الحيوان الفساد،

ونشأت عنه أشياء كثيرة بعد فسادها، لم تعد تلك النفس نفس الحيوان كلاً في جسمه وهو آنذاك
 ٥٠ ليس لديه ما يتلقاها به، وإلا لما كان ميتاً. لكن الأجزاء التي تخرج من الفساد، / إذا أوشكت أن
 تصنع أحياء جديدة (فهذا الحيوان يتولد من جزء، وذلك من جزء آخر) فذلك لأنها حاصلة على
 نفس. فإن شيئاً لم يكن ثم تكون النفس منسحبة منه، على أنه يوسع بعض الأشياء أن يتلقاها،
 ٥٥ وليس الأمر يوسع بعضها الآخر. ولا يعني هذا أن ما أصبح كذلك بنفس زاد في عدد النفوس /
 إذ أن نفسه ترتبط بالنفس الواحدة التي تبقى واحدة. مثل ذلك مثل ما يتم فيتأ إذا قطعت منا
 أجزله وحل محلها أجزاء أخرى: فإن النفس تنسحب من الأجزاء المقطوعة وتقبل على
 الجديدة، ما دامت هي الواحدة الباقية في جسدنا. والواقع هو أن في العالم الكلي نفسه
 الباقية دائماً. أما الأشياء القائمة فيه، فمنها ما هو حاصل على نفس ومنها ما يتخلل منها،
 ٦٠ على أن القوى النفسانية تبقى هي على حالها أثناء كل ذلك. /

٩ ولكن يجب أن نبحث الآن عن النفس كيف تقبل على الجسد. ما هو نوع إقبالها وكيف
 يتم؟ ليس هذا الأمر أقل جدولة شغفنا منه وتفحصنا له. نقول إذاً: إن دخول النفس في الجسد
 يتم على وجهين: الأول دخول نفس كانت في جسد، فثبتت حيث جسد الجسد. كما أنها قد
 ٥ تخرج من جسم / هوالي أو ناري وتدخل في جسم أرضي. ولا يقال من هذا الانتقال إنه يتبدل
 جسد بجسد لأن لا نرى الجسم الذي انسحبت النفس منه لتدخل في الجسم الثاني. ثم إن
 الدخول يكون على الوجه الثاني عندما تخرج النفس من عالم المتزلمات لتدخل في جسم ما،
 لتصل آنذاك بالجسم للمرة الأولى. وعندما يحدث لنا أن نبحث عن انفعال النفس ما عساه أن
 ١٠ يكون عندما تتلخ / هذه النفس بطبيعة الجسم وهي إذ ذلك في حال البراءة الناشئة من الجسمية.
 أما نفس العالم الكلي - ولا بد من أن يخطر لنا أن نستعمل قولنا بها، بل إن ذلك أمر لا ممانص
 منه - فيجب أن نعتقد في كلامنا عن دخولها الجسم أنه كلام غايته مجرد التعليم والتوضيح. فإن
 ١٥ وقتاً / كان العالم الكلي فيه بدون نفس، لم يكن قط ولا كان وقت استوى الجسم فيه وإن النفس
 لغائبة عنه، أو استوت البيوت وهي خالية من معالم. ولكن يوسع الفكر أن يتقبل بعض هذه
 الأمور من بعضها الآخر فثما، ويجوز لنا أن ندخل كل مركبة إلى عناصره بالذمن والتفكير.
 ٢٠ فإليك الآن الحق المصراح في الأمر. إن لم يكن جسم، / فليس من نفس لتقبل على شيء ما
 دامت ليس لها محل آخر تدخل فيه قطرة وجيلة. وإن كانت النفس لتقبل على شيء، أنشأت لها
 محلاً، وبالتالي جسماً لا محالة. فبينما كانت النفس مغلدة إلى سكوتها وهو سكوت قائم في
 ٢٥ السكون بالذات، إذا بشيء كأنه ضياء عظيم ينشع من جوانب النور في أقصاعها ويصير ظلاماً /
 ورأت النفس للظلام وقد نشأ، فغلقت عليه الهيئة. ذلك لأنه لا يجوز في ما يجاور النفس أن

يكون خاليًا من كل معنى. فتلقى الظلام هذا المعنى وكأنه، كما قيل، غموض في ما هو الغموض أصلًا. ومهما يكن من أمر فقد أصبح العالم وكأنه بعد ذلك منزك جميل عديدة جوانبه. لم يتفصل عن صانعه كما أن صانعه لم يُشْرِكْ في ذاته، / بل نظر إليه كلُّ من كل جانب على أنه جدير بالعناية. ففي هذه الغاية تقع للعالم من حيث كيانه وحسنه بقدر ما في وسعه أن يصيب من الكيف، وليس فيه ضرر للذي يسيِّره وهو يدبُّر أموره من الملا الأعلى حيث ٢٥ يستمر باقيا. على هذا الوجه كان العالم ذا نفس إذا: إن له نفسًا ليست منه، / وهو محكوم ليس حاكمًا ومملوك ليس مالكًا. إنه ثابت في النفس التي تحفظه، وكل ما فيه إنما يصله من النفس. فهو كالشبكة وقد ألقيت في عباب الماء: تتمررها الحياة ثم لا يسعه أن يُحرل إلى ذاته ما يضره. ١٠ يمتد البحر فتتد الشبكه معه / بقدر ما في إمكانها أن تمتد، لأن كل جزء من أجزائها لا يسعه أن يكون في غير المكان الذي حلَّ فيه. أما النفس فليست محصورة بكم، ولذلك كانت لطرة وجيلة من العنظمة بحيث تشمل جسم الكل بامتداد منها واحد لا انقسام فيه، فهي هناك حيث ١٥ ينتهي جسم الكل. وإن لم يكن جسم الكل، فلا يتال الأمر من قدرها، / إذ أنها دائمة هي في ما تكون عليه. إن الكل يمتد كَمَا في نطاقها، ويحدّد كَمَهُ بقدر ما يكون هو في امتداده، باقيا في رهاية النفس وحفظها. وهو بذلك ظلّ بسيط بقدر اتساع العقل الذي ينبثق من النفس. أما هذا العقل فيكون بدوره بحيث يحدث من الكمّ سعة تمتدّ بقدر السعة التي يريد أن يحدنها مثال ٥٠ الأصلي في العالم / الروحاني.

١٠ بعد أن علمنا أن «دخول» النفس هو كذلك، يجب علينا أن نعود إلى ما هو دائم لا يتغير فنذكر الأشياء كلها على أنها موجودة معًا. فلنأخذ مثالًا للهباء والنور والشمس، أو القمر والنور والشمس مرة أخرى. فإن كل هذه الأمور موجودة معًا، مرتبًا بعضها مع بعض، من أوائل ٥ وروايت ونوالت. وكذلك هنا أيضًا. فالنفس أولًا وهي ثابتة دائمًا في ذاتها. / ثم الأمور الأولى بعدها وما يلي ذلك متدرجًا، كأنه جوانب للنور في أطرافه، وهو الأول إذا نُظِرَ إليه من تلك الجوانب على أنه ظلُّ النور. ثم هو الظلُّ أخيرًا وإذا بالنور يشعّ فيه كله معًا، فكان مثالًا يتراقص عليه وهو مرتسم في الأسافل والذي كان غموضًا كالحفا في بداية أمره. عندئذ يبدو ذلك الظل ١٠ بمعالم التي تكشف حنا يتطوي عليه معناه، مادام للنفس وهي كل قوة كامنة فيها/ تمكّنها من أن تُضفي على الشيء المعالم التي تستلزمها معناه. مثل ذلك مثل اللبني المعنوية الكامنة في البذور والتي تكوّن الحيوان في جيقته وتُسَوِّيه في شكله فتجمله كأنه عالم صغير. إن كل ما يتصل بالنفس، تصنعه النفس قِيَمًا لما هي عليه طبعًا. وهي لا تصنع عن معرفة مكتسبة تَرُدُّ عليها ١٥ أو عن تررُّ وتفكير تَرِيثُ فيهما، / ولّا لما خرج صنمها صادرًا عنها بالطبع بل بصناعة تكون قد

اكتسبتها. والصناعة تأتي بعد ما هو عمل النفس بالطبع فتقلده ويخرج من تقليدها آثار مطبوعة مهمة هي كُتُب ليس لها شأن كبير، تابعك بالأدوات التي تلجأ إليها لإحداث ما هو أثر فقط. أما النفس فإن لها، بقوة ما هي عليه في ذاتها، السيادة المطلقة على الجسم. / فنشئه ونجمه هي على ما تريد أن تسيّر إليه، إذ أنه ليس يوسع في بداية أمره أن يتقدم عُرْفُها. أجل قد يقف بعض الأجسام حائلًا دون بعضها الآخر بعد ذلك، فكثيرًا ما تُحرم من إدراك الشكل الخاص الذي يريده لكل منها المعنى الكامن فيها بفردًا. أمّا في الملا الأعلى، فإن النفس تنشئ الشكل الكلي، / وتنبعث المحدثات ممّا يترتبها، فيكون ما ينشأ حسنًا من غير عنه ولا قيد. هي التي تجوِّز هنالك في ذلك الكل للألّة هياكلها وللناس منازلهم وللأشياء الأخرى لوازمها. ولعمري، ما عسى يجب فيه أن يصدر عن النفس سوى أمر كان يسببها بقوة خاصة أن تصنعه. إن من شأن النار أن تحدث الحرارة، / أما الهرودة فعمل جسم آخر. لكن لعمل النفس وجهين: عمل يخرج منها فيؤثر في غيرها، وعمل يبقى معها في ذاتها. فلي الجرامد التي ليس لها نفس إذا بقي فيها العمل الذي ينبعث عنها بقي وكأنه قائم، وإن امتد إلى غيرها فليجتمَع ذلك الغير شيئًا بها بقدر ما يسره أن يتلقى الاتصال. هذا لأنه من شأن الشيء أن يحمل غيره على التشبه به، وهو أمر تشترك فيه الأشياء كلها. أما عمل النفس حتى ولو كان باقيا فيها، / فإنه في حال اليقظة دائمًا، وهو من هذه الناحية مع عملها على غيرها سواء. إنها تحمي الأشياء الأخرى التي ليس لها حياة من ذاتها، فتصلها بحياة من نوع حياتها هي. وما دامت تحيا في العقل فإنها تمدّ الجسد بالعقل وهو أثر لمقلها (ولا غرو)، إذ أن كل ما تمد الجسد به إنما هو أثر لحياتها، كما إنها تمد الأجساد كلها بالهيات التي تنطوي هي على معانيها. ولكنها تنطوي على معاني الألّة انطوائها على معاني الأشياء كلها. وإذا كان ذلك كذلك فإن العالم ينطوي على الأشياء كلها إذا أيقظ.

١١ إن الحكماء القدماء أرادوا أن يكتفوا لأنفسهم حضور الألّة بينهم، فأقاموا التماثيل وأشادوا الهياكل. وأرى أنهم بذلك تغفروا لإدراكهم إلى الكل في مصمم حقيقته. لقد فهموا أنه سهل علينا أن نمسّك نفس الكل في ذاتها أينما كان. ولكننا نضمن لنا أسهل الطرق لحفظها بيننا لو شيئا شينا منسقا ليضمحل بها / وبوسعه أن يتلقى قدرًا ما مما هي عليه في ذاتها. إن صورة الشيء، مهما يكن حفظها من تحصيل الأصل، مشتقة للإتصال بهذا الشيء: فكانها مرآة باستطاعتها أن تعيّن على قدر من مثال الشيء. وذلك لأن طبيعة الكل صنعت الأشياء بفرد فاتي تقليدًا للأمور التي كانت هي متطورة على معانيها. فيمد أن نشأ الشيء، وهو كذلك معنى في الهيولى، أنه هبة من المعنى المتقدم / على الهيولى، ووصلته طبيعة الكل بالإله الذي نشأ

على مثاله والذي كانت للنفس ناظرة إليه متعلوية عليه أثناء صنعها. ولواقع أنه كان من المستحيل أن ينشأ ذلك الشيء محروماً من مشركة الإله في حياته، أو أن يتزل هذا الإله إليه. وهذا الإله هو الروح شمس العالم الأصلي - فتتكون الشمس للقياس الأصلي الذي نعود إليه/ في كلامنا - تأتي النفس بعد، على الترتيب، وهي مرتبطة به باقية ما دام هو باقياً. ١٥ هي النفس التي تضبط بحدودها الحدود التي تليق بشمسها الحسية، ويوساطتها يتم الاتصال بين هذه الشمس والشمس للروحانية. فكانها الترجمان الذي ينتقل إلى الشمس الحسية ما يبحث من الشمس الروحانية. ثم ينتقل إلى هذه الشمس ما يترقى من تلك بقدر ما تستطيع أن تتنهي/ إليه من الارتقاء عن طريق النفس. ليس من شيء بعيد عن شيء، وإنما يكون أبعد في التمايز وفي التمازج. ليس لقيام الشيء في ذاته علاقة بالمكان، والمزول ثابت حتى في الاتحاد. وإن تلك الأمور هي أرباب لأنها لا تمزول قط عن الأمور الروحانية، ولأنها مرتبطة بالنفس التي هي الأولى، والتي كأنها تعتمد عن الروح نازلة إلى الأسفل. ثم إن تلك الأمور أرباب أيضاً توجه ٢٥ دائماً وجهها للروح، بتلك النفس/ التي يوساطتها تكون هي ما به تتركها. إذ أن تلك النفس، وهي نفس تلك الأمور، لا توجه وجهها أبداً إلا للملا الأعلى.

١٢ أما نفوس الناس فإنهم يشاهدون آثارهم وكأنهم في مرآة ديونيزيوس، فيدعون بذواتهم من حل، من الملا الأعلى. لكن لا يتعلم ما بينهم وبين أصلون، أو الروح. لم يُنحَ مع الروح؛ وإذا انتبهت إلى الأرض، فإن رؤوسهم ثابتة فوق السماء. / أجل، فقد أتيح لهم مزيد في الهبوط، لأن الجانب المتوسط منهم أكره على الاهتمام بالشيء الذي قدوم إليه وهو في حاجة حلاً إلى الاهتمام. لكن الجهد الذي نزل بهم أثار شفقة زوس الأب الحنون، فجعل القيود التي كانت تُجهدهم غاية بالموت، وأتاح لهم أن يسترحن ودحاً من الزمان لحرره من أجسادهم. / وكان قصده من ذلك أن ييسر لهم، هن أيضاً، الحلول في الملأ الأعلى، حيث نفس الكل باقية على الدوام، لا توجه وجهها قط لأمور هذا العالم. ذلك لأن ما لدى النفس الكلية هو هو العالم الكلي. إنه مكتوب بفاته، وكذلك يبقى في مستبلة؛ فيقوم بأدواره ضمن أزمنة معينة مقيّداً بالمعاني الثابتة الكامنة فيه على الدوام. ثم إن أمور هذا العالم نقيض تلك، الأزمنة المعينة هي أيضاً أثناء رجوعها للعالم إلى ما كانت عليه. / وهي آنذاك منضبطة باقية ١٥ نفيس المراحل المحدودة التي تنقسم حياتها على اختلاف أنماطها. مما يؤدي بالحسيات إلى التماسك مع الروحانيات، وقيماً لهذه تقوم تلك بدوراتها. فتندرج حينئذ الأمور كلها بعضها مع بعض خاضعة لمعنى واحد في انحلالات النفوس وارتقاءاتها وفي تحقيق الأمور الأخرى كلها ٢٠ معاً. / وشهد على ذلك التماسك التي تنبئ بين النفوس وبين نظام هذا العالم الكلي. فإن

النفوس لسن مستقلات عنه، بل ينسجمن معه في اتحدلتهن ويتوحدن في الحركة الدورية فيخرجن منها يتناسق واحد. ولا غرو، فإنهن بحيث يُستدل من حيث الكواكب على حطو ظهن وأنماط حياتهن ومقاصدهن. فكان هذا للكل المتناسق يُصعد لحدًا واحدًا ليس فيه تناقض. ٢٥ ولعل خير ما يشار به إلى ذلك كله، هو أنه موسيقى وأنغام. / ولما كان ذلك كذلك لو لم يكن العالم الكلي مقيّدًا في صنعه بالروحانيات. فإنه إذا اضعل، قست انفعالاته بالآية التي تقاس بها أدار النفوس وربتهن. وبالأية ذاتها تقاس أنماط الحياة التي تُقسم للنفوس تبعًا لأجناس الأنوار التي يجترننها وهي تارة في الملا الأعلى وطورًا في السماء، أو حين ينقلبن إلى هذه ٣٠ الأنظار ويوجهن وجههن لها. إن الروح يبقى كلاً في الملا الأعلى دائماً ولا يخرج يوماً عنها هو له في ذاته. لكنه على بقائه كلاً في الملا الأعلى يرسل ما يرسله إلى هذا العالم بوساطة النفس. وما دامت النفس قريبة منه فإنها أشد الأمور تكتيًا بالمثل الذي يثبت من عالم الروح. فتمدُّ بهذا المثل ما يكون تحتها، وهي تعمل على نسق واحد تارة، وطورًا يخطف مددها ٣٥ باختلاف الظروف، / لأنها تضبط التقلبات في نظام. ثم لا يكون نزولها على السواء دائماً، بل إنها تزيد فيه تارة وتقل منه أخرى، ولو كان ما تسير إليه من جنس واحد. فلا تصعد النفس الجزئية بنزولها إلا ما كان مجتهدًا لاستقبالها وهو على حال يوافق حالها. وعنده تحرك النفس الجزئية إلى ما يكون بينها وبينه تئاكل: نفس تسير إلى الأدمي وأخرى إلى البهيمية، وهي تختلف عنها في كل بهيمية أيضًا.

١٣ إن الفضاة المحتوم والسنة التي لا تبدل فيها مستكنان في طبيعة قاهرة تسير كل أمر، في المقام المعد له، نحو الشيء الذي نشأ إثرًا لما كان ذلك الأمر في معناه المقصود وفي حالته أصلًا. ثم إن كل أصل مثالي لكل نفس جزئية يكون في جوار ما حصلت فيه الحالة التي تكون عليها تلك النفس. / فإذا حان حينها، ولم تحتاج إلى باعث يبعثها أو سائق يسوقها حتى تقدّم في وقتها إلى هذا الجسد أو ذاك. بل إنها، حينئذ، كأنها تنطلق من تلقاء ذاتها فتنتزل وتستقر حيث ينبغي لها أن تكون. هذا وإن الوقت يختلف باختلاف النفوس. فإذا حان جعلت النفس وتسلّت ١٥ إلى الجسم الذي يوافقها فكانها تلي / صوت هاتف يهتف بها، وكان ما يحدث إنما يحدث بتحريك ودفع من سلسر يسحر أو جاذبية تجذب بقوة. مثله كمثل ما يتم لدى الحيوان في تدبير شروته. تحرك نفسه في الوقت اللازم كل جزء من أجزائه أو تنشبه، كما تعمل في بيت اللحية أو القرون مثلاً. فمن ميول تبيت عنده وهي جديدة عليه، ومن تدهار عنده لم يكن له به عهد في ٢٥ سالف زمانه. / وكل مثل ذلك فيما يتم في الأشجار من تدبيرات تقع منتظمة منضبطة في أوقاتها.

لم نرى النفوس طوعاً، كما أنهم لم يُرسَلْنَ مكرهاً. وإذا كانت الطوعية مأفلاً ما يقال فيها أنكاد هو أنها ليست طوعية تتم عن تخير. بل إنها كالطفرة الفطرية في شهوة النكاح ٢٠ الفريزية، / أو هي كالميل إلى عمل المصالحات، حيث لا تكون الحركة بدافع التروّي والتفكير بل بالقضاء يقدر فيه الشيء المعين وجهه الذي يوجد عليه: فلما كان من هذا النوع وجوده في وقته الحاضر، ولما كان من نوع آخر في وقت آخر. والروح ذاته، وهو قبل العالم، إنما هو مقيّد بقضائه. يُحكم عليه بالبقاء في العالم الأعلى، ويُقدّر له القدر الذي يبعث به إلى عالماً، ٢٥ فيبعث الفرد الجزئي خاضعاً لشيء شامل لا يتبدّل فيها. / فإن هذه الشئّة الشاملة ثابتة لدى كل فرد فطرة وجيلة، ولا يستمدّ حكمها قوة تنفيذه من الخارج. بل الواقع هو أنه يُجَوَّل كاملاً في المدين يعملون به ويحملونه بين جنباتهم. فإذا حان وقته تمّ مراده آنذاك عن يد الذين تنطوي ٣٠ جيلتهم عليه. ويعني ذلك أنهم هم الذين يجعلونه نافذاً ما داموا يحملونه بين جنباتهم/ ويسمهم أن ينفذوه لأنه هو مقرب فيهم. فكانت بضبط عليهم بثقله ويولد فيهم رغبة ودفعاً لينطلقوا إلى حيث يدعوهم الأمر المستكين فيهم وكأنه يدفعهم دفعا.

١٤ فإذا تمّ كل ذلك كثرت الأنوار في عالما ولزدهى بالنفوس ولزددونشاً على رونق. فإنه آنذاك يتلقّى عوالم جديدة، فعالم يخرج من عالم، وتأتي كلها من الأبواب الروحانيين ومن الأرواح التي تمتدّ الأمور الأخرى بنفوسها. وكلّم هذا هو التحويل الأصح للأسطورة التي ورد/ فيها خبر «بروميثوس» بعد أن كوّن المرأة في جيلتها، فسوّاها الآلهة الآخرون حسناء متناسفة. لهذا يجبل الطين الرطب وينفتح فيها صوت الإنسان ويجعلها في منزلة الربّات. و«المروديتوس» تخلق عليها شيئاً وربّات الحسن شيئاً آخر، وهكذا من كل إله حبة. فكان اسمها في أصله «الهبّات» التي جعلتها من «كل» الذين وصلوها بها «پترودره». إني لمعري، إنّ الآلهة كلهم ١٠ أجزّلوا العطايا لذلك العجّل الذي خرج من بين أيدي بروميثوس الذي يجسّد «العناية». / وتقول الأسطورة أن إبيميثوس (أعني التروّي والتفكير) رفض عطية بروميثوس: فماداً يعني هذا إلا أنّ إيثار الروحانيات ينزع خاصّ إثسا هو الخير لنا؟ ثم إن الصانع ذاته، بروميثوس، مكثّل بغيره لأنه لا يزال على شيء من الاتصال بما أنشأه. على أن قيوداً من هذا النوع إنما يُلزَم بها من الخارج. ثم إن هرقل هو الذي يتكّها، مما يدلّ على أن لدى المتقيّد قوة يسعه بها أن ١٥ يتحرّر من قيده. / ومهما كان الوجه الذي تؤول القصّة عليه، فإنها تطلّنا على أمر العطلة الذي وصل إلى هذا العالم، وهي على توافق تام مع ما سبق لنا.

١٥ إن النفوس يتطلّعن مُتَحَوِّلاتٍ من العالم الروحاني إنّما فيتهين أولاً إلى السماء فيأخذن

لهم فيها أجسامًا. ثم يتجاوزون السماء إلى أجسام أقرب إلى الأرض بقدر ما يباحدون في سيرهم نزولًا. فمنهم اللواتي يصلون من السماء ويصلون إلى الأجسام في الأسافل، ومنهم اللواتي يخرجون من جسم ليدخلن في جسم آخر. فهؤلاء نفوس ليس لديهن من القوة / ما يفسد لهن الارتقاء من هذا العالم لشدة ثقُلهن ونسيتهن. ما أكثر ما يعجزنه مما يعترهن، وهو الآن يبيهن بعينه. أئنا ما يبين من اختلاف فإنه عائد إلى اختلاف الأجسام التي كن قد دخلن فيها، وإلى حظوظهن، وإلى نوع غذائهن، أو إلى أنهن يحملن معهن ما يترق يبين، أو إلى كل ذلك مما أو إلى بعضه. فمنهن فئة تُخضع كل ما لديها للقضاء المقدر لهذا العالم، وفئة تفعل كذلك تارة وطورًا تكون هي صاحبة أمرها. وبينهن الطاقة التي تستسلم أفرادها راضية إلى ما لا بد من احتماله، لكن بوسعها أن تستأثر بأعمالها الخاصة فتحيا معيئة بسنة أخرى، وهي السنة التي تشمل الحقائق كلها. وليت شعري، إن نفوس هذه الطاقة يخضعن لهذه السنة وتلذذن بذواتهن لها على أنها سنة من ملوئ آخر. / وهي تخرج منسقة من المعاني الكامنة في هذا العالم ومن شبكة الأسباب كلها والحركات للنفسانية والفوائد الثابتة في العالم الأعلى. إنها مع الروحانيات على توافق ومن الروحانيات تأخذ أصولها، فتصل بين هذه الأمور وبين ما يكون متأخرًا عليها. تحفظ، ثابتًا على حاله لا يتزعزع، كل ما بوسعها أن يحفظ بذاته متشاكل بما يلازم الروحانيات حالًا. أئنا ما كان على غير ذلك، فإنها تسوق إلى ما من شأنه أن يكون عليه / فطرة وجيلة. ومن ثم فإن سبب الهبوط أئنا كان كاملاً في الأمور التي هيئت، لأنها كذلك يجب فيها. ومن ثم أيضاً جُوبل بعضها في هذا العالم، وأقام بعضها في العالم الأعلى.

١٦ أما العقاب الذي يحل بالأشرف في هذه الدنيا قسطًا وعدلاً، فيلحق به أن يرد إلى ذلك الحكم الذي يسوّر كل شيء على الوجه الذي يجب. ولكن ما يقع على الصالحين بغير قسط وعدل، مثل النقص أو الفقر أو المرض، أينما عنه حتمًا أنه وقع غالبًا للذنوب سلف؟ فإن هذه الأمور داخلة في شبكة عامة ولها عليها دلالات، / فيبدو وقوعها لازماً عقلاً. أو فلنقل إنها لا علاقة لها بسماني الكون، ولم تكن كائنة في مظهراته، بل إنها من هذه المعتقدات بشابة ظواهر تتبدى في جوانبها. فإذا تقوض البيت مثلاً قتل الحي الذي تحبه لا محالة مهما كان النوع الذي يتسبب إليه. أو إذا انطلق سائران أو سائر معركة متظمة حطّم من وقف في الوجه / أو شقيق. أو أن ما يبدو لنا ظلمًا ليس شرًا لمن يصاب به إذا ما نظرنا إلى ما في تشاك بعض الكل ببعضه من خير ومنفعة. بل ربما لم يكن ظلمًا وكان له من سوابقه ما يبرر وقوعه. فلا ينبغي في الأمور أن يُعتقد أن منها ما يتدرج في النظام الكلي، ومنها ما يفلت منه ويترك للتحكم الذاتي. وإذا لم يكن بدّ لتوالي الحوادث في الكون / من أن يتم متيكة لأسباب وبمعنى واحد وترتيب

واحد، وجب الاعتقاد في هذا النظام المشترك وفي هذا التشابك، المحكم أن يشمل الأمور كلها حتى أصغرهما وأحقرها شيئاً. فالظلم الذي يحصل من إنسان نحو غيره هو جور في حق فاعله، ولا يفك صاحب اللقنب من ذنبه. ولكنه إذا نظر إليه متوجهاً في الكل فليس ظلماً آنذاك حتى في ٢٠ حتى / من أصيب به ٤ بل كذلك كان يجب في الأوضاع أن تكون. ثم إذا كان المصاب به من أصل البر والصلاح جهه الخير في النهاية لا محالة. فإن هذا النظام الكلّي إنما هو ربّاني، وبالقسمة يتم، ولا يجب أن تمتدّ على خلاف ذلك. بل الرأي الصحيح فيه هو أن يلتزم الدقة ٢٥ في توزيعه لما يليق به أن يوزّع. ولكن أسبابه خفية، فتفتح أمام الجاعل باب التذمّر والشكوى. /

١٧ إن النفوس إذا خرجت من العالم الروحاني حلّت أولاً في منطقة السماء إذا. وهذا أمر بوسعتنا أن نستدلّ عليه بما يلي. إذا كانت السماء خير ما في العالم الحسي، فإنها في الجوار المباشر لأواخر حدود العالم الروحاني. فلا غرو إن كانت الأجسام السماوية أول ما ينمش بالنفس وما ينادى من هذا الإنعاش نصيبه، على أنها أشدّ من غيرها استعداداً للواقع. / أما الجسم الأرضي فهو في المقام الأخير من هذا التقيّل: حظه من النفس أقل وعلى ذلك فطير، كما أنه أبعد من غيره عن المتزخّرات. فإن النفوس تشمعن في السماء إذا، وكان ما يورّع منها عليها هو القسط الأوفر والأول، بينما يصل الأشياء الأخرى ما بقي منها غيلة. أما اللواتي يخصّرن في ١٠ انعذارهنّ، / فإنهنّ يورّعن نوهرنّ في الأسافل بخاصة، ولكن ليس من الخير لهنّ أن يبالغنّ في النزول؛ فالأمر حينئذ مثله في مركز حوله حالة من نور تشعّ منه، وحولها دائرة ثانية، والكل نور من نور، ثم يلي هاتين الدائرتين دائرة أخرى خالية من النور: إنها دائرة لا يشعّ منها النور قطّ، وهي في حاجة إلى أن تستير بخيرها. / فلنغرض الآن أن هذه الدائرة بشكل حلقة أو بالأحرى بشكل كرة تستمدّ نورها من الدائرة الثانية، لأنها تجاورها، وهي مضيفة بقدر النور الذي يصلها. أما النور الأعظم فإنه لا يتحرك، بل يشعّ وينبعث منه الإشعاع في حدود معناه. وتشعّ معه الأنوار الأخرى أيضاً، فمنها ما لا يتحرك ومنها ما يقوِّض فيجذب بين الأشياء التي انتشر عليها من نوره. / وإذا انتشر النور في هذه الأشياء ازداد احتسام النفوس بها. فمثلنّ ٢٠ آنذاك مثل الرّيان في سفينة وقد هبّت الماصفة من حولها. يبلغ الرّيان في عنايته بسفينته فيفعل عن أنه ينسى ذاته بذلك. فيؤدّي به الأمر غالب الأحيان إلى أنه لا يكاد يهلك بهلاك سفينته. / وكذلك القزل في النفوس: فإنهنّ يبالغنّ في انعطافهنّ مع ما لديهنّ في قواتهنّ. ولا عرو بعد ذلك إن انتهى الحال بهنّ إلى أن يتجسّسن ويصبحنّ متّكلمات برباط سحرية وهنّ مستغرات في الاهتمام بأمور هذا الكون. إن الحيوان الجزئي ليس على مثل ما هو العالم الكلّي عليه. أممي أنه ليس جسمًا كاملاً، مكفّي بذاته، لا خطر عليه من الاضطلاع أن يتسلّل إليه. ولو نمّ له ذلك،

٢٠ لَمَّا كَانَتِ النَّفْسُ لِتَلَازِمَهُ، حَتَّى وَإِنْ وَجِئَتْ بِأَنَّهَا حَاضِرَةٌ فِيهِ دَائِمًا. / بَلْ إِنَّمَا تَمْلُؤُهُ آنَذَاكَ بِالْحَيَاةِ وَتَبْقَى فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ.

[١٨] تَرَى هَلْ تَلْجَأُ النَّفْسُ إِلَى الرُّوْبَةِ وَالتَّفَكِيرِ قَبْلَ قُدُومِهَا إِلَى الْجَسَدِ ثُمَّ بَعْدَ خُرُوجِهَا مِنْهُ؟
 أَلَا إِنْ التَّرَوِّيَ يَطْرَأُ عَلَيْهَا أَتَاءَ إِقَامَتِهَا فِي هَذَا الْعَالَمِ إِذْ أَنَّهَا آنَذَاكَ فِي حَالِ التَّرَدُّدِ، يَمْلِكُ قَلْقُ
 الْبَالِ عَلَيْهَا أَمْرَهَا وَهِيَ مِنَ الْعَجْزِ فِي مَتْنِهِ. فَإِنَّ الْحَاجَةَ إِلَى التَّفَكِيرِ تَقْصُ لَدَى الرُّوحِ مِنْ حَيْثُ
 ١٠ اكْتِفَاؤُهُ بِذَاتِهِ. فَيَتَرَدَّدُ مِثْلًا يَتَرَدَّدُ صَاحِبُ الصَّنَاعَةِ/ وَقَدْ اجْتَنَحَتْ صَنَاعَتُهُ عَلَيْهِ. فَإِذَا زَالَتْ
 الصَّعُوبَةُ قَبَضَ الْفَنُّ عَلَيْهِ وَفَعَلَ أَفْعَالَهُ. وَلَكِنْ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى لِلنَّفُوسِ تَفَكِيرٌ،
 فَكَيْفَ يَكُنْ نَاقِلَاتٌ؟ قَدْ نَجِيبُ عَنْ ذَلِكَ: فَإِنَّهُنَّ، إِذَا اقْتَضَى الْأَمْرُ، بِسْمِئِهِ الْبَحْثُ وَتَدْقِيقُ
 النَّظَرِ. عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ فِي التَّفَكِيرِ آنَذَاكَ أَنْ يَكُونَ عَلَى الصَّعْنِ الَّذِي وَصَفْنَاهُ بِهِ. فَإِذَا عَيْنَا
 ١١ بِالتَّفَكِيرِ/ حَالَةً يَحْدِثُهَا الرُّوحُ دَائِمًا فَتَكُونُ فِي النَّفُوسِ عَمَلُهُنَّ الثَّابِتُ وَكَانَهُ ظُهُورُ الرُّوحِ
 فِيهِنَّ، فَلَا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُنَّ لِاجْتِنَاتٍ إِلَى التَّفَكِيرِ وَلَوْ كُنَّ فِي عَالَمِ الرُّوحِ. كَمَا أَنَّهُ، نِجْمًا
 أَرَى، لَا يَجِبُ الْإِحْتِقَادُ فِي النَّفْسِ أَنَّهَا تَلْجَأُ إِلَى الصَّوْتِ فِي نَظْمِهَا إِذَا كَانَتْ فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى
 ١٥ مُتْرَكَةً عَنِ الْجَسْمِيَّةِ، أَوْ مَعَ جَسَمِهَا كَامِلًا. فَإِنَّمَا الْحَاجَاتُ الْمَعَاشِيَّةُ وَالْأُمُورُ التَّشْبِيهِيَّةُ/ عَلَيْهِنَّ
 هِيَ الَّتِي تَضْطَرُّهُنَّ إِلَى التَّلَطُّقِ الصَّوْتِيِّ فِي الْعَالَمِ الْحَسِيِّ، وَلَيْسَ لَذَلِكَ فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى مَجَالٌ.
 فَإِنَّ النَّفُوسَ هُنَاكَ يَقْمَنُ بِكُلِّ عَمَلٍ مِنْ أَصَالِهِنَّ مَقْبُذَاتٍ بِنِظَامٍ، مُسْتَرْمَلَاتٍ مَعَ الْقَطْرَةِ، وَلَا
 يَصْدُرُ عَنْهُنَّ أَمْرٌ أَوْ نَصِيحَةٌ، وَيَعْرِفْنَ مَا يَنْبَغُنَّ عَنْ طَرِيقِ الْمُلَابَسَةِ مِنَ الْبَاطِنِ. وَلَا غُرُوبَ، مَا دُمْنَا
 نَعْرِفُ الْكَثِيرَ مِمَّا لَدَى الْمَصَامِتِ مِنْ نَظَرِهِ، حَتَّى فِي هَذَا الْعَالَمِ. فَهَلْ يَكُنْ بِمَا يَجْرِي فِي الْمَلَأِ
 ٢٠ الْأَعْلَى حَيْثُ الْجِسْمُ ظَاهِرٌ كُلُّهُ، وَكُلُّ شَيْءٍ فِي ذَاتِهِ نَظَرٌ/ فَلَا تَوْبَةُ وَلَا تَمُوبَةُ. بَلْ سَرْعَانِ مَا
 يَدْرِكُ شَيْءٌ الْشَيْءَ وَلَمْ نَضْمَحْ أَنْتَ عَنْهُ. أَمَّا الْجَنُّ وَالنَّفُوسُ الْمُتَشَرَّاتُ فِي الْهَوَاءِ، فَلَيْسَ مِنْ
 الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يَلْجَأُوا إِلَى التَّلَطُّقِ الصَّوْتِيِّ، إِذْ أَنْ مَا كَانَ مِنْ هَذَا النُّوعِ إِنَّمَا هُوَ حَيَوَانٌ.

[١٩] هَلْ يَحُلُّ الْمَجَانِبُ الْمُتَجَرِّئُ مِنَ النَّفْسِ وَمَا لَا يَتَجَرَّأُ مِنْهَا مَحَلًّا وَاحِدًا فِيهَا، فَكَاثِمًا
 مُتَجَرِّجًا؟ لَمْ أَنْ النَّفْسَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا لَا تَتَجَرَّأُ تَتَخَلَّفُ عَنْهَا مُتَجَرِّفَةٌ وَجْهًا وَمَعْنَى، فَيَنْدُو
 الْمُتَجَرِّئُ مِنْهَا آنَذَاكَ كَانَهُ التَّأَخَّرَ لَدَيْهَا غَيْرَ مَا يَكُونُ جَانِبِهَا الَّذِي لَا يَتَجَرَّأُ. فَمِثْلُ ذَلِكَ مِثْلًا
 ١٠ نَقُولُ فِيهَا إِنَّمَا نَاطِقَةٌ غَيْرُهَا صَمَّةٌ؟ هَذَا أَمْرٌ يُعْرِفُ إِذَا مَا أَدْرَكْنَا مَاذَا نَعْنِي بِكُلِّ/ الطَّرْفَيْنِ. فَإِنَّ
 أَفْلَاطُونَ يَذْكُرُ مَا لَا يَتَجَرَّأُ مِنَ النَّفْسِ بِحَدِّ ذَاتِهِ وَيَقُولُ مُرْسِلًا. وَلَكِنَّهُ لَا يَقُولُ فِيهَا إِنَّمَا مُتَجَرِّفَةٌ،
 بَلْ إِنَّمَا تَصْمِيرُ مُتَجَرِّفَةٌ يَتَجَرَّأُ الْأَجْسَامُ. يَجِبُ أَنْ تَتَبَّنَ فِي الْجِسْمِ ذَاتَهُ إِذَا مَا هُوَ جَانِبُ النَّفْسِ
 الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَلَيْ شَيْءٌ مِنَ النَّفْسِ يَجِبُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ حَاضِرًا فِي الْجِسْمِ، مِثْلًا فِي جَمِيعِ

١٠ أجزائه. هذا وإن قوة الإحساس تمتدُّ إلى الجسم كله؛ فيوسعها إذاً أن تتجزَّأ. وما دامت في كل عضو من أعضاء الجسم، جاز القول فيها إنها متجزئة. ولكنها تبدو على ما هي عليه كلاً في كل عضو من أعضاء الجسم؛ فلا يجوز القول فيها إنها متجزئة على وجه الإطلاق، بل إنها أصبحت «متجزئة بتجزؤ الأجسام». فإن قال قائل: / «إنها لا تتجزأ في سائر الحواس، بل في اللمس فقط، وجب القول: «بل إنها كذلك في سائر الحواس». فإن الذي يتلقَّى الإحساس إنما هو جسم؛ وما دام الأمر كذلك، فإن قوة الإحساس تتجزأ بتجزؤ الحواس لا محالة، غير أنها حينئذ أقل تجزؤاً مما تكون عليه حاسة اللمس. وكذلك القول في القوة النامية والنباتية أيضاً. وإذا كانت القوة الشهوانية في الكبد والقوة النبضية في القلب، صَحَّ عليهما القول ذاته. ولعله لم يكن الجسم ليتلقَّى مائتين القوتين في ذلك المزيج، ولعله يلقاها من وجه آخر وعلى أنها متفرجان من أحد الأشياء التي قبلها قبل ذلك. والفكر والروح، ماذا القول ليهما؟ إنهما لا يتصلان بالبدن. فإن عملهما لا يتمُّ بعضو من أعضاء البدن، بل إن لجأنا إلى البدن/ في البحث والنظر حال البدن بيننا وبين ذلك. فقد استبان أن ما لا يتجزأ في النفس غير ما يتجزأ إذاً. وإذا امتزجا فليس بمعنى أنهما شيء واحد، بل بمعنى أنهما كلٌّ يتألف من جزأين حيث يفي الجزء محتفظاً بقوته منفصلاً عن الجزء الآخر. غير أن ما «أصبح متجزئاً بتجزؤ الجسم» إذا تَأَتَّى ألا يكون متجزئاً بفعل القوة التي قوته/ فإنه يجوز فيه أنئذ أن يكون هو أمراً لا يتجزأ ويتجزأ في آن واحد. فكانه مزيج تألف من هذا الأمر ذاته متجزئاً ومن القوة التي هبطت إليه من فوقه.

٢٠ هل لتلك الأجزاء وغيرها التي يقال عنها أنها قوى النفس محل معلوم تكون فيه؟ أو إنه ليس بعضها قطعاً محل تكون فيه، بل لبعضها الآخر؟ وأين ما تكون هذه الأجزاء فيه آنذاك؟ أو إنه ليس لجزء قطعاً محل؟ هذا ما يليق بنا أن نقف عليه الآن. إننا هنا أمام أمرين: فإما أننا لا نعدُّ لكل قوة من قوى النفس محلاً فتجعلها كلها في غير محل ولا تقيم فرقاً بينها وبين أن تكون داخل البدن أو خارجه. وعند ذلك نجعل البدن خالياً من النفس ويصعب علينا أن نشرح شرحاً لائقاً كيف عسى أن تتمَّ الأعمال التي تحدث بواسطة أعضاء البدن. أو أن نثبت محلاً لبعض القوى، ونفخه على بعضها الآخر، كأننا بذلك لا نجعل فينا تلك التي حرمنا من محل، مما يؤدي إلى القول بأن نفسنا ليست فينا كلها. فنقول بوجه الإطلاق إذاً أنه لا يجوز في جزء من أجزاء النفس/ أو في النفس كلها أن تكون في الجسم بمعنى أنها في مكان. فالمكان محيط، وهو يحيط بجسم، ويكون الجزء من الجسم حيث هو جزءاً لأنه ليس يوسع الجسم أن يكون كلاً في نقطة واحدة مهما تكن. أما النفس فليست بجسم، وهي ليست بأن تُحاط أجدر منها بأن تُحيط. كما أنها ليست في البدن كما يكون الشيء في الطرف،/ فلو كان البدن منها بمثابة

- الوعاء أو بمثابة المحل المحيط، لهذا البدن غير ذي نفس. إلا إذا كانت متجمعة في ذاتها على ذاتها، وأخفت تنسلك قليلاً قليلاً إلى البدن، فيكون ما يتلقاه الوعاء هو القدر الذي اضمحل منها هي. فضلاً على أن المحل في حد ذاته متزهد عن الجسمية وليس جسماً؛ فما عسى أن تكون حاجته إلى النفس؟ ثم إن الجسم/ يجاور النفس آنذاك بصحيف الفصوى، لا بذاته جسماً.
- ٢٠ ويعارض القول في النفس أنها في البدن مكاناً لها أشياء أخرى كثيرة غير ما ذكرنا. لأنه إذا كان ذلك كذلك تحرك محلها معها إذا تحركت، فأصبح الشيء ذاته يُحرك محله معه إذا تحرك.
- حتى ولو افترضنا المحل بُعداً ما، فإن النفس أخرى بها أيضاً إن يقال عنها إنها ليست في الجسم بمعنى أنها في محل. / إنما يجب في البعد أن يكون فراغاً، وليس البدن بفراغ، بل قد يكون الفراغ ما يحل البدن فيه، فيكون البدن أثقل في الفراغ. كما أنه ليست النفس في البدن كالمحمول في الحامل أيضاً، لأن المحمول إنما هو حال من الأحوال التي يتكيف بها الحامل، كأن يكون هو لونه أو شكله؛ / والنفس أمر يفارق البدن. وليست النفس في البدن كالجوهر من الكل أيضاً، إذ أنها ليست جزءاً من أجزاء البدن. وإن قال قائل إنها في البدن مثلما يكون الجزء في الحيوان وهو كل، فأقول ما يمتزجه هو أن الإشكال باقي على ذاته: كيف تكون في الكل؟ فإنها ليست آنذاك مثلما تكون الخمر في قارورتها، أو مثلما تكون القارورة في القارورة ما دام الشيء لا يكون في ما هو هو عنه. هذا وليست النفس في البدن كالكل في الأجزاء؛ وما أسفه/ قولنا بأن النفس هي الكل والبدن أجزاءها. ولا يجوز القول فيها إنها كالمثال في الهيولى؛ فإن المثال في الهيولى لا يفارقتها وهي قبلها وهو متأخر عليها. فضلاً على أن النفس هي التي تجعل المثال في الهيولى؛ فإنها شيء يختلف عن المثال إذاً. وإن قيل في المثال أنه ليس شيئاً ينشأ في الهيولى، بل هو شيء مفارق، قلنا نرى كيف يكون هذا المثال في البدن. فكيف يقول الناس جميعهم من النفس أنها في البدن إذاً؟ ألا، إننا لا نرى النفس في البدن؛ وإذا شاهدنا البدن أدركنا أنه هو نفس لأنه يتحرك ويمس؛ فنقول إن له نفساً. ومن ثم فإن قولنا من النفس إنها في البدن، / إنما هو قول بالاستنتاج. وأقل ما يقال في الأمر هو إننا لا نشاهد النفس أو نحس بها، وإننا لا نراها ذلك الشيء الشئح حياة كله، والذي ينزل إلى أفاصي البدن ويصل بها كلها على السواء. ولو قلنا لما كنا نقول من النفس إنها في البدن. بل نقول إن في الأصل، وهو النفس، ما ليس هو الأصل، وفي المسك ما هو الممسوك، وفي الساكن
٢١. الثابت ما هو/ جري مستمر.

٢١ لماذا إذاً ما عسانا نقول من كيفية حضورها في الجسم لو سألنا سائل وليس لديه هو ذاته حلّ يدلي به؟ فهل تحضر كلها على نمط واحد متجانس أم هل يكون حضور كل جزء على

خلاف ما يكون حضور غيره؟ إن ما ذكرنا من الوجوه التي يوجد عليها شيء في شيء آخر لا يبدو
 ٥ قَطُّ وجه من بينها ليصح علاقة بين النفس والجسد. / غير أنه قيل عنها أنها في الجسم مثلما
 يكون الربان في السفينة. وهذا قول يعم القول لدلالته على أن النفس بوسعها أن تكون شيئاً
 مفارقاً للبدن. لكنه قول لا يقبلنا كثيراً من وجه حضورها في البدن الذي نبحت عنه هنا. فإنَّ
 الربان من حيث كونه راكباً إنما يكون في السفينة عَرَضاً. ولكن كيف يكون فيها من حيث أنه
 ١٠ ربان؟ ليس في السفينة كلها/ مثلما أن النفس في البدن كله. لو يجب القول في النفس أنها في
 البدن على نحو ما يكون الفن في الأداة التي تستخدم له؟ أفنقول مثلاً في الذئبة، أنها لو كانت
 ذات نفس، أصبحت وكان حمل الربان في باطنها وهي آخذة في التحرك من تلقاء ذاتها كلما
 انطلق الربان في صناعته؟ فإن كان ذلك كذلك، شتان ما بين الحالتين، إذ أن الفن إنما يعمل من
 ١٥ الخارج. ولنفترض النفس على قياس الربان/ كما في باطن الدفة، فإنها تكون في البدن آنذاك
 كأنها في أداة طبيعية. ويعني ذلك أنها تحركه في الأشياء التي تريد أن تصنعها. فهل يؤدي بنا
 الأمر إلى مزيد نفيه من حيث مطلوبنا؟ ألا، بل يبقى السؤال: «كيف تكون النفس في تلك
 ٢٠ الأداة؟» فيها هو يعود بأشكاله. أجل، إن وجه الإشكال هنا غيره في ما سبق ذكره. / لكن لا
 نزال، راغبين في أن نخرج منه وأن نزداد قرباً من الحل.

٢٢ فهل يجب القول في النفس أنها إذا حضرت في البدن، إنما تكون فيه مثلما يكون النور
 في الهواء؟ الواقع هو أن في الهواء نوراً مع كونه خائفاً منه. إنه يجتازُه بكامله ثم لا يمتزج به،
 ٥ ويبقى ثابتاً والهواء يجري. وإذا خرج الهواء من المكان الذي يشعُّ النور فيه، انطلق وهو/ لا
 شيء معه من النور، مع أنه ما دام تحت النور فالنور منتشر فيه. ومن ثمَّ فالأصحُّ هنا أن يقال من
 الهواء أنه في النور من أن يقال عن النور أنه في الهواء. ولذلك كان يعمُّ القول قول أرسطو إذ
 لم يجعل النفس في جسم الكل، بل جعل هذا الجسم في النفس. فقال إن الجسم ثابت في
 ١٠ بعض النفس، وأنه ليس له أثر في بعضها الآخر. / يعني تلك القوى من النفس التي لا يحتاج
 الجسم إليها. وهذا قول يصدق على النفوس الأخرى أيضاً. فيجب القول في قوى النفس أنه لا
 يحضر منها في البدن إلا ما يحتاج البدن إليه. وإذا حضرت هذه القوى، فإنها لا تحضر بمعنى
 ١٥ أنها مقيمة في أجزاء البدن أو في البدن كله. / إن قوة الإحساس مثلاً إنما هي حاضرة في
 المُحِسِّ كله إذا نظرنا إلى الإحساس في ذاته؛ أما إذا نظرنا إلى العمل كان اختلاط القوى
 باختلاف الجوارح.

٢٣ وإليك ملخصاً أعني بقولي إذا انتشر نور النفس في بدن ذي نفس أصاب كل جزء من أجزائه

البدن من النفس نصيبه، على أن تكون الأنصبة مختلفة باختلاف الأجزاء. فكل عضو مجهز لعمله، على أن يكون هذا التجهيز هو الذي يفعلي على العضو القوة التي توافق عمله. وإذا كان ذلك كذلك قيل عن قوة البصر أنها في العين، / وعن قوة السَّمْع أنها في الأذن، وعن قوة الذوق أنها في اللسان، وعن قوة الشَّم أنها في الأنف، وعن قوة التَّلمس أنها في البدن كله. فإن البدن كلاً إنساناً يكون بمنزلة الأداة للنفس في ذلك النوع الأخير من الإحساس. لكن أدوات التلمس ثابتة في أوائل الأعصاب التي تملك القوة على تحريك / الحيوان، ما دامت هذه القوة تمدُّ من ذاتها إمدادها في ذلك المحل بالذات. ولما كانت تلك الأعصاب تطلق من المخ، جعلوا في المخ أصل الإحساس والرغبة، وحتى أصل الحيوان كله بوجه الإجمال، مُكْمَلين بأنه حيث يكون أصل الأعضاء هناك يمتدُّ وجود ما يستخدمها. مع أن الأخرى / بالقول هو أن هنالك أصل أصل القوة. فإن ما تطلق منه الأداة التي من شأنها أن تتحرك، هو الذي يجب أن يكون بمنزلة ما تلجأ إليه قوة الصانع التي تتكيف بتكيف أداؤه. أو بالأحرى ليست القوة هي المقصودة هنا (فإن القوة في كل جزء من أجزائه الأداة)، بل أصلاً العمل الذي ينبعث عن هذه القوة. فإن أصل العمل يكون حيث يكون أصل / الأداة. ثم إنَّ للنفس قدرتها على الإحساس والرغبة ما دامت هي تستطيع أن تحس وأن تتخيَّل، وليس فوق تلك القدرة إلَّا العقل، فهي تجلِّد بجهتها السفلى ذلك الذي تستري فوقه. ولذلك جعلها التمام في ذروة الحيوان، في الرأس. / ولا يعني ذلك أنها في المخ، بل يعني أنها في تلك القوة الحسية التي تتَّكَّم مقامها في المخ على النحو الذي سبق وصفه. فإن كان يجب في بعض النفس أن يعطي للبدن، فعلى أن يعطي لما هو في البدن أشدَّ قابلية لعمله. أما بعض النفس الآخر فإنه لا يشترك مع البدن في شيء قط، ولكن يجب فيه أن يكون على اتصال مع ٣٠ ما يكون هو مثال النفس، أعني النفس التي يسمونها أن تُتْرَك الانطباعات الواردة / عليها من قِبل العقل. ذلك لأن قوة الإحساس هي قوة تميز من وجه ماء، وهي قوة التخيَّل ما يشبه الروحانية. أما الرغبات والسيول فإنها تابعة لقوة الخيال والعقل. ومن ثمَّ فإن النفس من حيث أنها ناطقة إنساناً هي في المخ أيضاً، لا بمعنى أنها في مكان، بل لأن ما هو قائم هنالك قد حطَّتْ بها. وقد ذكرنا بأي معنى هذا ما هو قائم هنالك إنساناً هي قوة الإحساس. أمَّا القوة النباتية التي / تكفل النمو والتغذية، فلا تغادر قط جزءاً من أجزاء البدن. لكنها تُغذَّى بالدم، والدم الممتدَّى يجري في المروق، ومنه الدم والمروق اتصافاً هو في الكبد الذي تفرز فيه القوة النباتية. ولاجل ذلك، وما ٤٠ دامت هذه القوة ثابتة في الكبد، فهو الكبد الذي حُيِّن مقاماً للقوة الشهوانية في النفس. / فإن الذي يولد ويمتدَّى ويَتَمَّى، إنما يشتهي كل ذلك لا محالة ويرغب فيه. ثم إنَّ الدم أخيراً هو الأداة الصالحة لقوة الغضب إذا لطف ونحت واشتدَّ جرحه وظهور. فتمنُّ من الدم وهو القلب، على أنه المقام السلام لتلك القوة، إذ أنَّ الدم، وهو كما وصفنا، إنما يقرَّر في القلب بواسطة غليانها.

٢٤ ولكن أين تصبح للنفس إذا خرجت من البدن؟ ألا، إنها لا تبقى في هذا العالم إذ ليس ثمة شيء ليطلقها. كما أنها لا يسمعها أن تثبت مع ما لا يتيح له قطره أن يستقبلها إلا إذا احتفظت بشيء منه فساقها إليه وقد غابت عن وشلها. أو أنها تحل في بدن آخر، إذا أصبح في نبضتها، فإن الفرق بين النفس والنفس يعود إلى حالة النفس حتمًا، على أن يصدر عن الحق الثابت في الأمور. لمن ينجو ناج مما يليق أن يترك به من وراء أعماله للسيئة، إذ أن السئة الإلهية لا مفر منها، وإن لها من ذاتها ما يجعل حكمها ناقذاً. يتحرك المحكوم عليه من ذاته، وهو بهل مصيره، إلى ما هو أهل له إذا أصابه. إنه يحوم نالها، مدفوعًا بحركة طائشة إلى كل صوب وجانب، ثم ينتهي به المصطفى إلى أن يقع حيث يليق به أن يقع، وهو كأنه كائنة الجهد الكثير مما كان يقاومه ليردّه عنه. فيكون قد حصل على ما فيه عقابه كثرًا بتلك الحركة التي قام بها طوعًا. هذا وقد ورد في السئة عن الانقلاب أيضًا كم هو والى متى يجب فيه أن يدوم. ثم يقع ويتفق الانفكاك من المعذاب وإمكان القرار من مواعده معًا، وذلك بقرة التناقص المشكك الذي يتناول الأشياء كلها بتماسكه. فالنفوس اللواتي لهن أبدان يحسنن بالمعذابات البدنية. أما النفوس الطاهرات اللواتي لا يجدن قط شيء مما يمتد إلى البدن يمتد، فانهن يقمن في نزاهة عن البدن تامة. وإن كن لا صلة قط لهن بالبدن لأن ليس لهن بدن، فانهن حيث تكون الذات والحقائق والعالم الإلهي، أعني في الإله. أجل، هنالك مع تلك الأمور وفي ذلك الإله تكون النفس ما دامت على ما وصفناها به. وإذا سألت بعد ذلك: أين هن؟ أجبت: ينهني عليك أن تطلب أين الأمور الروحانية. وإن طلبت آنذاك، فلا تطلب بهصرك الحسي، ولا تكن كأنك تطلب أهدانًا.

٢٥ والأمر الذي يجدر البحث فيه أيضًا إنما هو مسألة الذاكرة. هل يتم للنفوس إذا خرجن من هذا العالم أن يتذكرن، أو يتم ذلك لبعضهن ويحجب عن بعضهن؟ وإذا تذكرن فهل يتذكرن الأشياء كلها أو بعضها؟ وهل ندوم ذكرهن أو تستغرق حينًا قريبًا أجله من خروجهن؟ إذا أردنا أن يكون بحثنا في هذا الموضوع بحثًا صحيحًا، نحتم علينا أن نعرف الأصل المتذكر ما عساه أن يكون. ولست أعني السؤال عن الذاكرة ما هي، بل إنني أبحث عن نوع الأمر الذي تكون فيه قائمة بما هي عليه في ذاتها، فيستلزم ذلك عن سائر الأمور. أما القول في الذاكرة ما هي، فقد ورد في حينه، وما أكثر ما ورد. لكن الأمر الذي جيل على التذكر فطرة، فهذا الذي يجب أن نؤمن النظر فيه ونفكر ما عسى أن يكون ما هو عليه في ذاته. لذا كان أمر الذاكرة تذكر شيء مكتسب، علمًا أو إنطباعًا، فليس لها هو مترد عن الاتصاف ولما لا يكون في للزمان تذكر. يجب في الذاكرة ألا تتجمل في الإله إذا لو في الحق لو في الروح. فإن هندي أمور لا يرد عليها شيء

١٥ وهي لا تقوم في الزمان بل في الأول. ليس لها ماضي/ ولا مستقبل، بل إنها دائماً هي، هي مثلما هي عليه في ذاتها، لا يطرأ عليها قط تغيير. ولعمري، كيف السبيل لما يكون دائماً في ما هو عليه ويمثل ما هو عليه في ذاته إلى أن يصبح في حال التذكُّر؟ هلّا تلايسه بعد الحالة التي كان عليها في ماضيه حالة أخرى يسكن فيها؟ هل يتم له بعد عرفاته الأول، عرفان آخر حتى إذا أصبح هذا العرفان الأخير تذكُّر ذلك العرفان الذي حصل له أولاً؟ ولكن/ ما الذي يمنعه عن أن يكون له علم بتقلبات غيره، مع كونه لا يتغير هو، كأن يطلق على دورات العالم مثلاً؟ ألا، لأنه إذا تبع تحولات الشيء المتقلب عرفه وهو على حال ثارة، ثم على حال آخر طوراً؛ والتذكُّر غير العرفان. فيجب في الأمور الروحية ألا يوصف عرفاتها بأنه تذكُّر، / إذ أنه لم يرد عليها وروداً حتى تسكن به عرفاً عليه من أن يفلت منها. وإذا كان ذلك كذلك فاقبل ما يقال هنا هي عليه في ذاتها أنه أصبح يخشى عليه أن يفلت منها هي ذاتها. ولذلك وجب في النفس أيضاً ألا يقال عنها أنها تذكُّر بالوجه الذي نعتبه هنا عندما تُستد إليها التذكُّر بما لديها فطرة وجبلة، بل يعني هذا التذكُّر، إنها ما دامت في هذا العالم، كان ما لديها آنذاك حاضرًا فيها ثم لا تتحققه فعلاً، / لا سيما إبان مجيئها إلى البدن. أمّا النفوس اللواتي تم لهنَّ أن يتحققن ممّا لديهنَّ في حالهنَّ كهذه، فإن القدامى فيما يبدو يسيرون إليهنَّ التذكُّر والذكرى. ومن ثم كان ما يعنونه بقولهم نوعاً يختلف من نوع التذكُّر الذي نحن في صده. ولذلك لم يكُ للزمان سبيل على الذكرى ما دامت على المعنى الذي يصفونها به. ولكن ربما كانت معالجتنا لهذه الأمور معالجة غير ذي بال لا دقة فيها. ربما/ أقبل علينا معترض يسأل عن هذه الذكرى أو هذا التذكُّر على نحو ما ورد وصفهما، إن كانتا ذكرى تلك النفس الروحية أو تذكُّرها. فقد يكونان لدى نفس أخرى قلَّ نورها أو لدى نفس المرئى، وأعني به الحيوان. فنجيب: إذا كانت تلك النفس نفساً أخرى، فمتى حصل التذكُّر فيها وكيف حصل؟ ويصدق السؤال ذاته على الحيوان. ولذلك يجب في الأمر الذي ننسب التذكُّر إليه أن نبحث عنه ما هو بين القنوى الكامنة فيها؛ وهذا ما كان مطلوبنا بالذات في مستهل كلامنا. / إذا كانت النفس هي التي تذكُّر، فما هي من النفس المَلَكَة أو القوة التي برُدُّ إليها التذكُّر؟ وإذا كان الحيوان هو الذي يتذكُّر مطلقاً أنه هو الذي يحس، فيما يلحظ إليه بعضهم، فعلى أي وجه يجري التذكُّر فيه، وما حسى أن يكون ذلك الذي يجب فيه أن يقال عنه أنه الحيوان؟ هذا وإن لدينا سؤالاً آخر أيضاً: هل يجب في الشيء الواحد ذاته أن ننسب إليه إدراك المحسوسات أو إدراك المعاني، أو أنَّ ما يُدرك طرفاً هو غير ما يُدرك الطرف الآخر؟

٢٦ إذا كان الحيوان المرئى هو صاحب الإحساس الذي يتم فعلاً، وجب أنذاك في من

يحبس أن يكون بمنزلة من يقبب أو من يحبك. ولذلك قيل عن الإحساس أنه عمل مشترك.
 ويعني ذلك أنه، إذا أحس الحيوان، كانت النفس بمنزلة الصانع، والبدن بمنزلة أداة الصانع.
 أما البدن فينعمل/ خاصاً، وأما النفس فتشرح لما كان انطباعاً في البدن، أو انطباعاً بوساطة
 البدن، أو حكماً قامت به من وراء الإفعال الذي نزل بالبدن. فيقال عن الإحساس بكل ذلك
 ١٠ أنه، ما دام كذلك، عمل مشترك بين النفس والبدن. / أما التذكّر بكل ذلك، فيجب فيه ألا
 يوصف بأنه عمل مشترك إذ انشروحت النفس للإنطباع وتلقت: فإما أن تكون قد احتفظت به بعد
 ذلك، أو أنها حلت يته وبين أن يقلت منها. إلا إذا كنا نحاول أن نثبت على التذكّر كونه أمراً
 مشتركاً بقولنا أن التذكّر أو التبيين عندنا أمران يعودان إلى أمرجة إهداننا. ولكن سواء أقبل من
 ١٥ البدن أنه يقوم أو لا يقوم حاللاً بيننا وبين أن نتذكر، فإن هذا القول لا يتال من كون التذكّر أمراً
 يعود إلى النفس. فما للمرتب لا يتذكر العلوم، بل ما للنفس لا تتذكرها هي وحدها؟ وإذا بدا
 الحيوان المرتب على أنه شيء خرج من مزيج شينين وهو يختلف عنهما، فليس من المعقول
 أولاً أن يقال عن الحيوان أنه ليس بدناً ولا نفساً. فإن الحيوان نشأ مختلفاً عن أصليه بدون أن
 ٢٠ يتغير، / كما أن تمازجها لم يكن بمعنى أن النفس تصبح في الحيوان بالقوة. فضلاً على أنه
 ولو كان ذلك كذلك، فإنه لا يطمئن في كون التذكّر عمل النفس فقط. مثل ذلك مثل ما يتم في
 مزيج من خمر وعسل: إن كان في المزيج حلالة، فإنها حلالة العسل. أجل، إن النفس هي
 ٢٥ التي تذكر. ولكن ما عسى أن نقول لو كان نتذكرها يعود إلى أنها في البدن، خبر طاهرة، /
 وكأنها بكمية معينة، فسمها آنذاك أن تتأثر بالانطباع الذي يؤلفه المحسوس فيها؟ أو لا يعود
 نتذكرها حينذاك إلى كونها كأنها مقيمة في البدن فتشرح لذلك الانطباع وتردّه عنها كالجري
 والزوال. لكن أول ما يقال في الأمر هنا هو أن هذا الانطباع ليس شيئاً يقدر بالكم. فإنه لا يشبه
 ٣٠ نقش الخاتم أو النقود، ولا يشبه تكييف المادة بشكل وهيئة، لأنه لا تقابله مقاومة بصطدم بها/
 ولا يبدو كأنه في قطعة من الشمع. بل يكون في حدوثه من نوع العرفان أشبه، وذلك حتى في
 الأمور المحسوسة ذاتها. ففي حال العرفان، أين الذي يوصف بأنه النفس؟ أو لماذا يجب في
 العرفان أن يكون بسمية البدن والكيف الجسماني؟ فضلاً على أنه لا بد للنفس من أن تعود إلى
 ٣٥ التحركات التي حدثت فيها وتذكرها، / كان تتذكر شيئاً لشهته ولم تلتف، فلم يتو إلى بدنها.
 فما عسى أن يقول البدن عن شيء لم يتو إليه؟ بل كيف تلجأ النفس إلى البدن لتتذكر ما ليس
 للبدن، في نظرتة وجهته، سبيل إلى إدراكه بوجه ما. هذا على أنه لا بد من القول بأن كل ما
 ٤٠ يحتاج البدن إنما يتو إلى النفس. أما ما سوى ذلك فإنه يلق النفس وحدها، / اللهم إن واجب
 في النفس أن تكون شيئاً وأن يكون لها حقيقة في ذاتها وأعمال تفرد بها. وإذا كان ذلك كذلك،
 فإنها ترغب حتماً وتذكر أنها رغبة، فتذكر أنها نجت في تحقيق رغبها أو فشلت، ما دامت

هي في حقيقتها ليست من الأمور العابرة التي تجري. وإن بقيت عنها ذلك، أمسكتنا عنها كل
 ٥٠ شئور بذاتها وكل تعقّب قلبيتها، ولم نترف لها/ بالتأليف بين المعاني أو بما هو كالإدراك من
 الباطن. ولا يصحّ القول عنها أنها، في حقيقة ذاتها، لا تملك شيئاً ممّا لديها، ثم تأخذه عندما
 تصبح في البدن. بل أنها بوسعها أن تقوم بأعمال يستلزم تحقيقها وجود أعضاء البدن. فإذا
 جاءت إليه كانت حاملة في جنباتها كل ما لديها، كما تبغض بالقوة، ولكن بعصه الآخر قائم
 ٥٠ بالفعل، فاعل أفعاليه. فضلاً على أن البدن يتحوّل بين الذاكرة وبين عملها. / والدليل هو أنه إذا
 جمع أشياء وأفرد في وقته الحاضر أصابنا النسيان. وكثيراً ما تعود الذاكرة وتنهض إلى عملها
 إذا أوليت عنه تلك المزروعات وطُهر منها. فما دامت الذاكرة شيئاً منفرداً ثابتاً في ذاته، والبدن شيئاً
 متحرّكاً يجري، فإن البدن إنما هو سبب النسيان حتّى، وليس سبب التذكّر بحال، ولذلك قد
 ٥٥ يؤوّل نهر «الحيث» (النسيان) على أن ذلك البدن بالذات. / أما الوصف بالتذكّر إنّما هو وصف
 من أوصاف النفس.

٢٧ ولكنه وصف أية نفس هو؟ أهو وصف النفس إذ نكون، في اصطلاحنا، على أشد ما
 يمكن وبانية، وهي التي تجعلنا في ما نحن عليه في صميم ذواتنا؟ أم هو وصف الناس بالمعنى
 الآخر والتي تأتينا من المعالم الكلي؟ قد يجرّز القول في النفسين أن لكلّهما ذكريات، بعضها
 تنفرد به كل منهما، وبعضها الآخر مشترك بينهما. فإذا أجمعنا جمعنا ذكرياتهما كليهما. وإذا
 ٥٠ انفصلنا، وبقيتا كليهما، / طالبت لدى كل نفس مدة ذكرياتهما الخاصة. أما ذكريات النفس
 الأخرى فلا تلبث طويلاً حتى تسلمها. فأنل ما يقال عن شيخ هرقليس في منازل الأموات (إنه
 يجب علينا، فيما أرى، أن نعتقد في هذا الشيخ أنه «نحن» فيما نحن عليه) هو أنه يذكّر الأعمال
 التي قام بها في حياته، ما دامت تلك الحياة حياة ذلك الشيخ بنوع خاص. أمّا النفوس الأخرى،
 ١٠ فكُنْ كلّ منهنّ مؤلّقة من النفسين اللتين سبق ذكرهما، / ولا غرو إن لم يكن لديهنّ من أيضاً
 مزيد يذكّرنه: فإما أنهنّ أدركنّ أمور تلك الحياة بعد أن أصبحنّ غوفاً مؤلّقات كلّ منهنّ من
 نفسين؛ وإما أنهنّ أدركنّ أمراً قد تمّ من بين الأمور التي تشملها السكّة الكونيّة. أما ما ذكره
 هرقليس «ذاته» أعني هرقليس متحرّكاً عن شبحه، فلم يرد في مقطّعتنا. وما عسى أن يكون ما
 تذكّره تلك النفس الريانية إذا تحرّرت وأصبحت وحدها على حالها؟ فإن النفس لا تزال تجرّ
 ١٥ شيئاً من البدن، مهما كان قدوة، / إنما تذكر فقط كل ما فعله الأدمي أو انفصل به. ثم إذا تقدّم
 بها الزمان وانتهت إلى ساحة الموت خطرت لها ذكريات من أدوار حياتها السالفة، فتدري من
 ذكريات حياتها الحاضرة ببعضها ثم تسقطه. ولما كان تطهيرها من البدن قد ازداد آنذاك، يَسُرُّ
 ٢٠ عليها أن تستعيد ما لم يقع في ذاكرتها أثناء وجودها في هذا العالم. ثم إذا حلّت في بدن آخر/

بعد خروجها من بدن آخر، ذكرت أمورًا خالجة عن الحياة التي أصبحت فيها، وذكرت ما مضى وعادته على أنه حاضر بين يديها؛ وذكرت الكثير من أدوار حياتها السالمة أيضًا. ولكنها مع الزمان، تنسى الكثير مما كان يَرِدُ عليها عن طريق الإكتساب. أما إذا أصبحت وحدها على حالها حقًا، مما عسى أن يكون ما تذكره؟ ألا، لا بدّ أولًا من أن تتبين في النفس ذاتها القوة التي يتمُّ بها التذكُّر. /

٢٨ يمكن أن يقال في التذكُّر أنه يتمُّ على الأقل بالقوة التي بها نحسُّ أو بتلك التي بها نعرف؛ أو نقول في تذكُّر ما اشتبهناه أن مدركه ما به نشتهي، وفي تذكُّر ما أخضبنا أن مدركه القوة الغضبية فينا؟ فربُّ معترض اعترض على أن يكون المتلذِّذ شيئًا والمتذكُّر شيئًا آخر. فأقول ما يقال في القوة الشهوانية هو أنها إذا لَدَّها شيء عادت وتحرَّكت لدى حضور مشتهاها، أعني المحصور الذي يتمُّ/ بواسطة الذاكرة. وما دام ذلك كذلك، فلماذا لا يصدق هذا القول على شيء آخر وحالة أخرى؟ ماذا يمتنعنا من أن نحمل في القوة الشهوانية الإحساس بما يكون على شاكلتها، وفي قوة الإحساس الشهوة، وهكذا في كل مرة ما يكون على شاكلته القوى الأخرى كلها؛ ثم تسمَّى كل قوة بتسمية المترجِّع فيها؟ لو أننا نجعل الإحساس في كل قوة على أن يكون معها غيره مع غيره؟ فالبصر مثلاً هو الذي يرى، ولا تَرى الشهوة. / لكن الشهوة تتحرَّك بدافع من الإحساس بالبصر. فكأنها تسلك قليلًا قليلًا حتى تنتهي، لا إلى أن تتبين الإحساس من أي نوع يكون، بل إلى أن تتفعل به عن غير تمعُّب لذاتها. وكذلك الأمر في حال الغضب أيضًا. ترى القوة الحسية متعمِّدًا يعدو على غيره، فينهض الغضب من فوره. مثل ذلك مثل ما يجري فيما لو رأى راع ذئبًا مُقْبِلًا على قطيعه، فستثير الرائحة والأصوات كله فيندفع على الذئب ولما يره بأنم عينه. / أجل، إن الشهوة تلتذُّ بما تمسب، ويبقى لديها أثر تطوي عليه ممَّا حصل فيها، ولكنه ليس أثرًا يسمي أنه ذكرى، بل بمعنى أنه حال وانفعال. فالذي أدرك اللذة إنما هو شيء آخر، وهو الذي له من ذاكرته ذكرى ما حدث وفات. والدليل على ذلك هو أنه كثيرًا ما يحدث للذاكرة أن تجهل ما أصابت المشهورة. / مع أنه لو كانت فيها لما فاتها ذلك.

٢٩ أعود إلى قوة الإحساس ونجعل الذاكرة فيها إذا، فتكون فينا قوة التذكُّر وقوة الإحساس ملكة واحدة؟ ولكن إذا كان شبح هرقليس يتذكَّر وهو في مقام الأموات، كما ورد سابقًا، أصبح لدينا قوتان للإحساس. بل إننا على كل حال، أمام أصليين يَرِدُ التذكُّر عليهما، حتى ولو لم تكن قوة التذكُّر هي قوة الإحساس، بل شيئًا آخر منهما كان. / فصلًا على أنه لو كانت قوة التذكُّر هي قوة الإحساس، لأصبحت قوة الإحساس هي التي ندرك بها تذكُّرنا

بالعلوم، وأصبحتا تدرك المعاني الفكرية بقوة الإحساس. أو أنه لا يدُّ من قوة أخرى تختلف
 عن كلتا القوتين. فهل تقيم قوة الإدراك قدرة مشتركة ونسب إليها تذكر ما لدى الطرفين،
 ١٠ الحسي والعقلي؟ لو كان مُتوَكِّلاً الحسيات والروحانيات مدرَكًا واحداً، / لكن في قولنا شيء
 من المعنى. لكن إذا جُرِّيَ إلى جزئين فلا أقل من أن تكون ذاكرتنا ذاكرتين. ثم إذا رُفِعَها
 على الاثنين كليهما أصبح عندهما أربعة. ثم إننا نقول بوجه الإجمال: لماذا يجب في ما
 نحس به أن يكون هو الذي نتذكر به، فنضطر إلى أن نردَّ الطرفين إلى قوة واحدة؟ كما أنه لماذا
 ١٥ يجب في المملكة التي نتفكر بها، أن تكون هي التي نتذكر بها ما لدينا من المعاني الفكرية؟ /
 وبعد، فإنه ليس خير الناس تفكيراً هو هو خيرهم تذكرًا. وإذا تساوت درجة الإحساس عند من
 يلجأون إليه، فإنهم لا يتساوون في درجة التذكر. فقد يدقُّ الإحساس عند بعضهم، والتذكر
 عند غيرهم ممن لم يحفظوا بإحساس جديد. وإن وجب، من وجه آخر، في القوتين أن تكونا
 ٢٠ مختلفتين، ووجب في إحدهما أن نتذكر بما سبقتهما إليه قوة الإحساس / وأحسنت به، وجب في
 تلك القوة الأولى أن تكون قد أحسنت هي أيضًا بما هي مقبلة على تذكره بعد ذلك. فليس من
 شيء ليمنع من أن يكون المحسوس لمن يتذكره صورة خيالية، وأن تكون الذاكرة التي تحفظ
 الصور من خصائص القوة الخيالية التي تختلف عن قوة الإحساس. ذلك لأن الخيال هو ما
 ٢٥ ينتهي الإحساس إليه، فإذا زال الإحساس بقي العرني حاضرًا في الخيال. / وإذا بقيت صورة
 الشيء بعد غيابها في الخيال، فما هو ذا الخيال يتذكره ولو لم تكن الصورة لتليث طويلاً. فإن
 بقيت الصورة لدى الخيال وثقا قليلًا، كانت الذاكرة ضعيفة. وإذا طالت مدة الصورة، كان
 صاحب الخيال قوي الذاكرة بأشدته قوة الخيال، إذ أنه يصعب أنذاك في هذه القوة أن تتقلب
 ٣٠ فتدفع الذاكرة تختل وتتحل. / إن الذاكرة هي ذاكرة القوة الخيالية إذًا، وإن التذكر هو تذكر
 أمور على شاكل هذه القوة. أمّا الاختلافات التي تقع بين ذاكرة وذاكرة فإننا نردها إلى
 الاختلافات في المتفكرات، أو إلى حضور الانتباه وغيابه، أو إلى الأمزجة البدنية إذا توافرت
 ٣٥ أو لم تتوافر. فهي التي تصد الذاكرة وتمكّر صفاتها أو لا تُخَوِّث شيئًا من ذلك. / ولكن هذا
 موضوع نرجعه إلى حيته.

٣٠ وما عسى أن يكون ذلك الذي يتذكر المعاني الفكرية؟ هل يتذكرها قوة الخيال أيضًا؟

نقول إن مع كل عرفان صورة خيالية تراقته. وإذا كان كذلك، وبقيت هذه الصورة وهي من
 المعنى الفكري بمنزلة الأثر له، غدا هذا الحال والذاكرة التي تحفظ المعلومات العقبلة. وإلا
 ٥ وجب علينا أن نلتصم الذاكرة في شيء آخر. فربما كان ما تلقاه قوة التخيل إنما هو النطق
 الذي يرافق المعنى المعروف، إن للمعنى المعروف شيء لا يتجزأ، وإنه ليقى أمرًا مغفلًا ما دام

في الباطن ما يزاد كأنه لم يسع قط إلى الخروج. فإذا بسطه التلق وساق منه مدلوله إلى قوة الخيال، كشف عنه وكأنه في مرآة. / وبذلك يكون إدراكه بقوة الخيال، ويحل فيها شيئاً ثابتاً في وحدته وتكون المفكرة. ولأجل ذلك أيضاً، ما دامت النفس في تحرك مستمر نحو العرفان، فإن الإدراك يتم لنا عندما تولد في الخيال أثرها منها. فالعرفان شيء وإدراك العرفان شيء آخر. ثم إننا نحن في عرفان متواصل دائم، ولكننا لا ندرك ذلك دائماً، لأن ما يتلقى عندنا العرفان، لا يتلقى العرفان قطع بل الإحساس أيضاً، وبالتتابع.

٣١ إن الذاكرة إنما هي ذاكرة قوة التخيل إذا. وقد ورد في النفسين أنهما تتذكران كلتاهما، لذا كان ذلك كذلك، كان لكل نفس قوة تخيل. فنفترض أن الأمر كذلك هو ما دامت منفصلتين. ولكن إذا كانتا قيتا وكل منهما شيء واحد في ذاته، فما القول عن قوتي التخيل وبأيّة منهما يتم التذكر؟ إذا تمّ بهما كلتيهما، قابلتا دلتنا صورتان خياليتان؛ ذلك لأنه لا يجوز أن تنفرد قوة التخيل / في إحدى النفسين بالأمور الروحانية، وتلك التي في النفس الأخرى بالأمور الحسية. فإن الوضع إن كان كذلك إنما يؤدي إلى القول بحيرتين ليس بينهما شيء مشترك قط. وإذا تمّ التذكر في النفسين معاً إذا، فبماذا نُميز الصورة في النفس الأولى عنها في النفس الأخرى؟ ثم كيف لا ندرك هذا الفرق. إننا هنا أمام حالتين: الأولى منهما هي حالة الصورتين إذا تمّ التناهي بينهما، / ثم لا تكون القوتان منفصلة إحداها عن الأخرى. لما دامت أشرف القوتين هي السائدة خرجت الصورة الخيالية واحدة، وكان إحدى الصورتين ترائق الأخرى ظلاً لها أو كأنها نور ضئيل يجري إلى جانب النور الأعظم. أما الحالة الثانية فهي حالة التنازع والتنافر بين الصورتين، فتظهر إحداها وحدها في ذاتها. ولكننا نغفل عن كونها في النفس الأخرى لأننا، إجمالاً، غافلون عن اثنيّة نفوسنا، إذ أن كل نفس إنما هي واحدة على أن يكون ضمان وحدتها بإسهم نفسيين تشرف إحداها على الأخرى. / فنقول إذا: أن إحدى النفسين ترى كل شيء؛ فإذا خرجت من البدن حملت معها بعض ما رأت، أما بعضه الآخر الذي يخص النفس الأخرى، فإنها تتخلى عنه. مثل ذلك مثلما يتم لنا إذا كنا في صحبة رفاق أردناهم ثم تحولنا يوماً إلى غيرهم: فإننا نذكر من أولئك الشيء القليل، ولكننا نذكر شيئاً أكثر من هؤلاء الذين كانوا نعمة الأصفىاء أيضاً. /

٣٢ وما عسى أن يكون من أمر الأصحاب والأولاد والزوج؟ وماذا من الوطن ومن الأمور التي لا يمنع العقل من أن يتذكرها الرجل الفاضل؟ إلا أن القوة الخيالية إذا تذكرت أمراً من تلك الأمور تأثرت مع تذكرها، أما الرجل القاضل، فإنه يتذكرها ثم لا يتفعل. أجل إنه أحسن

- ٥ بالإنفعال في بداية أمره، وتأثرت نفسه لنشرفة بهذا الانفعال أفضله على قدر/ ما بينها وبين النفس الأخرى من الإتصال. ولكن كيف يليق بهذه النفس السفلى أن ترغب في ما تحقق من الذكري لدى النفس العليا، ولا سيما إذا كانت شريفة هي أيضًا. فإن النفس قد تكون فاضلة منذ بداية أمرها، وقد تصبح كذلك أيضًا بأن تزديها للنفس التي هي خير منها. إلا أنه ينبغي لهذه النفس الأخيرة أن تحلول عن رضى نيلان ما يأتيها من التي دونها. / ذلك لأنه لا يجوز في النفس السفلى، ولو كانت النفس العليا فاضلة، أن تكون ربة وأن تحبسها النفس العليا في الأسافل فهذا. وبعد، فيقدر ما تسمى هذه النفس الفاضلة إلى الملأ الأعلى، يزداد نسيانها شمولاً، إلا إذا كانت حياتها كلها، حتى في هذه الدنيا، بحيث لا تكون ذكرياتها إلا ذكريات فضل وخير. / فإنه، حتى في هذه الدنيا، يتم العمل خلع الهموم التي تلازم الأديين، وبالتالي خلع الذكريات التي تنطوي على تلك الهموم حتمًا. وما أصوبه قولاً في النفس المناسبة أنها هي الفاضلة، إذا كان نسيانها على هذا الوجه مستقام. فإن المرء آنذاك ينجو من الكثرة، ويضبط الكثرات بالوحدة، فيخلع عنه ما كان مهبطاً غامضاً. / وما عادت للنفس مع الكثرة بعد ذلك، بل ما هي ذي وشقة خفيفة، وحنان مع ذاتها. وإذا ولدت، حتى في هذه الدنيا، أن ترتقي إلى عالم الروح، خلعت عنها سائر الأمور كلها، ولو كانت لا تزال مغمية في هذا العالم. فقل ما نحفظ به من حياتها هذه إذا أصبحت في حياتها الروحانية، ناهيك بما تغلغه عنها إذا أصبحت في السماء. إنه، لمصري، يجوز لهرقليس المقيم في منازل الأموات أن يتألم بمآثره بطلاً. لكن الذي يستصغر هذه الأمور، / عندما ينتقل إلى جنتاب القدس ويصبح في العالم الروحاني، يفرق هرقليس بلاه في الجهاد الذي دخل فيه الحكمة.

الفصل الرابع

(٢٨)

في المشكلات المتعلقة بالنفس (القسم الثاني)

- ١ لعلمي، ما عساه أن يقول؟ ما عسى أن تكون الأمور التي تتذكرها النفس إذا أصبحت في العالم الروحاني، مع الذات الروحانية. ألا، إنَّ ما يلزم من ذلك هو أن يقال عن النفس آنذاك إنها تشاهد تلك الروحانيات وتعمل ما يليق بالعالم الذي هي فيه، وإلا لما كانت في ذلك العالم. ومن ثمَّ فإنها لا تذكر شيئاً مما فعلت في العالم الحسي. فلا تذكر أنها كانت تعالج علم الفلسفة مثلاً، ولا تذكر أنها، أثناء إقامتها هنا، كانت تشاهد الأمور الروحانية. / إنَّ المرء إذا استغرق في وجه من وجوه العرفان، أصبح لا يسمعه أن يقوم بعمل آخر سوى أن يدرك ما يعرفه وما يشاهده. فضلاً على أن العرفان في حدِّ ذاته لا يتطوي على عرفان مضى وثنم قبله. أجل، إذا عرف المرء وانتهى من عرفانه، يقول بعد ذلك أنه ثمَّ له في ماضيه عرفان. ولكن هذا يعني أنه حدث في العرفان تغيير. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يستحيل على ما أصبح نقيضاً صائناً في عالم الروح أن يذكر ما جرى له/ يوماً أثناء وجوده في هذه الدنيا. ثمَّ إنَّ الظاهر في كل عرفان أنه لا يخضع للزمان، ما دامت الروحانيات في حيز الأبد لا في حيز الزمان. فلذا صيِّح ذلك، كان التذكُّر في الملأ الأعلى أمراً مستحيلاً؛ ليس التذكُّر بأمور هذه الدنيا فقط، بل تذكر كل شيء مهمما يكن أيضاً، فإن كل شيء حاضر هناك؛ فلا خروج من شيء إلى شيء ولا انقلاب/ من حال إلى حال. فماذا إذا؟ أولسنا نجد تقسيماً يسير انحدراً من الجنس إلى الأنواع أو ارتقاء من الأسفل إلى التكاليف والملايات صموفاً وإن لم يكن ذلك للروح، وهو موجود بالفعل كله متناً، فلماذا لا يتمُّ للنفس القائمة في الملأ الأعلى؟ نقول: وما للنفس آنذاك لا يتمُّ لها أن تسمُّ متناً بدفعة واحدة ما يوجد متناً بدفعة واحدة؟ وإن قيل: يكون هذا الادراك مثل إدراك شامل لشيء واحد؟ قلنا: بل إنه يتطوي على وجوه العرفان كلها متناً، من حيث أنه عرفان لأمور كثيرة. فما دلم الشيء المشاهد مختلف العناصر، كان لا بدَّ من أن يكون العرفان بالدفعة الواحدة مختلف العناصر وذا كثرة أيضاً، من أن تكون وجوه العرفان كثيرة. مثل ذلك مثل ما يتمُّ لنا عندما نرى وجهاً فنذكره بإحساسات كثيرة في حينه وانفه وأجزائه الأخرى. وما القول

٢٥ فيما عمدت النفس إلى الشيء الواحد قسمته وشرحته؟ ألا، / إن التقسيم إنما كان في الروح؛
 وإنه لأخرى به، ما دلم من هذا النوع، أن يقال عنه إنه بمنزلة تقسيم وضعت معالمه. أما وضع
 التقسيم والتأخر في المثل والمعاني، فإنما هو بشير زمان، كما أن العرفان بالتقدم والتأخر لا يتقيد
 بالزمان. بل إن هذا الوضع قوامه ترتيب مُحْكَم، مثلما يكون الأمر في الشجرة: يشملها ترتيبها
 ٢٠ من أصلها إلى فروعها عندما تراها؛ / وليس وضع المتقدم والتأخر فيها إلا وضع ترتيبها عندما
 نراها دفعة واحدة. ولكن إذا نظرت النفس إلى الشيء الواحد، وكان هذا الشيء ينطوي على
 أمور كثيرة بل على الأمور كلها، كيف تدرك الطرف الأول، ثم تدرك ما بعده؟ ألا، إنما قوة
 النفس الواحدة واحدة بمعنى أنها تتكاثر في غيرها، فلا تدرك الأشياء كلها عن طريق وجه واحد
 ٢٥ من العرفان. فإن أنفاسها لا تتم فعلًا فعلًا، بل تكون دائمًا كلها معًا غامرة بقوة ثابتة في ذاتها /
 إنما تتكاثر وتتفرق في الأشياء المختلفة. ذلك لأن الأمر الروحاني ليس بحيث يكون واحدًا في
 ذاته، فقد ينسحب للأمور الكثيرة التي لا تكون كثيرة في ما هو فيه.

٢ هذا وحسبنا ما ذكرنا من هذه الناحية. ولكن، كيف يتذكر الأمر الروحاني ذاته؟ ألا،
 إنه ليس له تذكر بذاته، أو بأنه هو سقراط مثلاً، الذي يشاهد، أو بأنه روح أو نفس. ولذا ذكرنا
 تلك الحالات التي نصبح عليها، حتى في هذه الدنيا، حيث نشاهد ونكون مشاهدين على أشدها
 ٥ قوة ووضوحًا. فلا يعود المشاهد إلى ذاته في عرفانه آنذاك. / أجل، إنه قابض على ذاته، لكن
 فعله موجه إلى ما يشاهده. فيصبح آنذاك هو الأشياء التي يشاهدها هيًا وكأنه يتقدم إليها بذاته
 على أنه لها هيولى ويستحيل مثلاً متعلقًا مع ما يراد، ويكون، هو بذاته، بالقوة ما تكون عليه
 الأشياء التي تراها. وبعد، أو يكون للمعارف قائمًا في ذاته بالفعل عندما لا يعرف شيئًا إلا
 ١٠ شك، فيما لو كان المعارف ذاته قاطبةً خاليًا من كل شيء عندما لا يعرف شيئًا. / أما إذا كان
 المعارف هو ذاته الأشياء كلها، فإنه عندما يعرف ذاته إنما يعرف الأشياء كلها معًا. ومن ثم فإن
 الذي يشاهد ذاته كذلك بالفعل ويدرك ذاته معًا، يحيط بالأشياء كلها؛ كما أن عرفانه للأشياء
 كلها يحيط به هو ذاته أيضًا. لكنه إذا فعل كذلك تحول من عرفان إلى عرفان، وهو أمر مُحْكَمٌ
 ١٥ بخلافه قبل ذلك. أفيجب/ القول عن الروح إنه يبقى هو هو على ما هو في ذاته؟ أما النفس
 فنقول عنها إنها، ما دامت في أفق العالم الروحاني، يجوز فيها التغير، إذ إنه يجوز فيها أن تزداد
 توحلاً في هذا العالم أيضًا؟ ذلك لأنه إن كان شيء حول المركز الثابت، وجب في هذا الشيء ألا
 يبقى كذلك ثابتًا، بل أن يتحرك بالنسبة إلى المركز الثابت. ألا وإنه يجب القول بأنه ليس في
 ٢٠ الأمر قط تغيير، / فيما لو تحرك المعارف مما ينطوي عليه في ذاته إلى ما هو عليه في ذاته، أو فيما
 لو تحرك مما هو عليه في ذاته إلى الأشياء الأخرى. فإنه هو هو الأشياء كلها والطرفان شيء

واحد. ولكن للنفس، إن كانت في العالم الروحاني، هل تعمل إذا نظرت إلى ما هي عليه في ذاتها بغير ما تعمل به إذا نظرت إلى ما هو بذاته فيها؟ ألا، إنها لا يعثرها التغير في أيقانها، ما دامت صافية فقية في العالم الروحاني؛ فتكون هي بذاتها ما هي الأشياء في ذاتها. / وإذا أصبحت في ذلك العالم الروحاني انتهت إلى الاتحاد بالروح حتمًا، ما دامت قد وجهت آنذاك وجهها له. لأنها، إن فعلت، زال كل متوسط بينها وبين الروح، واتجهت شطر الروح فانسجمت معه ثم اتحدت به من غير أن تهلك ذاتها هي. بل يكون كلاهما واثنيهما شيئًا واحدًا. ٢٥
٢٠ فلا يعثرها التغير، ما دامت على هذه الحالة، / بل تكون في عرفان مستمر لا تتحول عنه براقه الشعور بذاتها، لأنها قد أصبحت هي والعالم الروحاني شيئًا واحدًا.

٣ ثم تخرج النفس من العالم الروحاني، وتضيق ذرعًا بالوحدة، فتفرد بشوقها إلى ذاتها وتسمى إلى أن تصبح غير ما هي عليه، فكانت تتدلق. والظاهر هو أنها تلقى الذكري بعد ذلك. فإن ذكرت الأمور الروحانية، أمسكت عن الهبوط، وإن ذكرت الأمور الدنيوية انحطت إلى مادتها، وإن ذكرت السماء بقيت هناك. وإنها، إجمالًا، مهما تذكر من شيء، تصبح هذا الشيء وتصير إلى ما هو عليه في ذاته. ذلك لأن التذكر كما مررنا، إنما هو عرفان أو تخيل. وليست القوة الخيالية في حد ذاتها بأن تملك الشيء، بل إنها تتكيف بتكيف ما تراه. فإذا شاهدت الحسيات حصل فيها من التمدد ما شاهدت الحسيات عليه. ذلك لأن الأشياء كلها ليست في الخيال بنوع أول بل بنوع ثانٍ، وما دامت كذلك فإنها ليست في الخيال بوجودها الكامل؛ بل إنه يصير هو الأشياء كلها شيئًا فشيئًا. فهو متوسط موضوع بين الروحانيات والحسيات، / وهو مقيد بهذا الوضع والحال، فيميل إلى الطرفين جميعًا. ١٠

٤ هذا وإن النفس في العالم الأعلى ترى الخير المحض بوسط الروح. فإنه ليس محجوبًا بحيث لا يتجه إليها، ما دام ليس من جسم يتوسطهما بحيث يتحول بينه وبينهما. لكنه حتى فيما لو توسطهما الأجسام، ما أكثر ما يأتي من أمور المقام الأول، إلى أمور المقام الثالث (مقام النفس). أما إذا استسلمت النفس إلى الأمور الدنيوية، فإنها تحصل آتذ على ما / أرادت ولما لتدكرها وخيالها. ولذلك لم يكن للتذكر أفضل الأحوال، حتى ولو كان تدكرًا بالأمور القاضية. فإن ما يجب في فهمنا للتذكر هو أنه ليس في أن يصبح كأننا نحس بأننا نتذكر، بل في أن يلبسنا الحال الذي ولقته قيتا انطباعاتنا ومشاهداتنا الماضية. ذلك لأنه قد يكون لدينا شيء من غير تعقب لثقتنا تتين/ به ما لدينا، وهو لدينا آتذ أشد وأقوى منه فيما لو أدركناه. ١٠
وأن ندرکه فإنما ندرکه على أنه شيء يختلف عنا ما دمتا نحن نخطف عنه أيضًا؛ أما إن كنا عنه

غافلين، فإننا نكاد نصبح حينئذ ما يكون للنفس الذي لدينا عليه. وهذا الانفعال المنقّل هو الذي يؤثر بخاصة في هبوط النفس. ولكنها إذا رحلت عن المقام الأعلى حملت الذكريات معها ١٥ في جنباتها من وجه ما. فإن لها هناك أيضًا القوة/ على التذكّر إنَّذا. لكن الأمور الروحية تفضل أفاعيلها أثناء فتحجب الذكري. ذلك لأن الذكريات لم تكن حينئذ بمنزلة المنطابعات كماشة في النفس، وهو قول يؤدي بنا إلى نتائج ربما لا تستيفها العقول؛ إنما كانت قوة حُلِّي بيننا وبين أن نتحق بعد ذلك. فلما كُفّت الأمور الروحية عن أفاعيلها، عادت النفس تشاهد ما كانت قد ٢٠ شاهده قبل أن تصبح في عالم الروح /

٥ ماذا إنَّذا؟ أتكون تلك المقدرة على التذكّر هي التي تسوق الروحانيات إلى أن تكون حيا وفعلًا؟ ألا، إنَّ لم تكن لتشاهد الروحانيات في حد ذاتها، شاهدها بالتذكّر، أما إذا أدركتها مشاهدتها في حد ذاتها، فإنَّ تشاهدها بالقوة التي تُثبّت لنا المشاهدة بها في عالم الروح. ذلك لأن هذه القوة تنهض لأمرها إذا حضر ما ينهضها، وهذا يعني أنها تشاهد مانحن الآن في ذكره. فهو أمر يجب ألا نلجأ لاكتشافه إلى التظنّي/ أو إلى القياس الذي يتلخّص أصوله من غيره. بل إنه ٥ يستعنا، كما قلنا، أن نتناول الروحانيات، حتى في حياتنا الدنيوية، بالثبوت ذاتها التي تقوى على مشاهدة الأمور في الملأ الأعلى. فإنها هي التي يجب فيها أن تشاهد الحق عندما نوقظها فينا، إذا جاز لنا القول. وإنما يتم إيقاظها بحضور المحضات. ونكون نحن آنئذ بمنزلة رجل علا مرقبًا ١٠ وأحد يصرّح/ نظره فيشاهد ما لا يشاهده غيره ممن لم يصعدوا مثلك معه. فنتيجة هذا القول هي أن التذكّر إنما يبدأ من السماء، بعد أن تكون النفس قد خلّدت عالم الروح. فإذا رحلت عن هذا العالم وأصبحت ثابتة فيها، فليس بمجبب إن أخذت تذكّر الشيء الكثير من أمور هذا العالم ١٥ السطحي التي هي من نوع ما وصفناه. / بل إنها تميّز نفوسًا كثيرة كانت قد عرفتهم في زمانهم الماضي، ولا سيما أنهم لا يزالون حيا في أجسام تشبه بأشكالها أجسامهم السابقة. ولكن لو افترضنا أنهم بدلوا أشكالهم واتخذوا لهم أشكالًا كروية، فهل يعرفون بعضهم بعضًا من ٢٠ أخلاقهم ونسق سيرتهم الخاص؟ ليس ذلك بالأمر السهل؛ فأنهم إن خلدوا عنهم/ انتمالاتهم، لا يمتنع هذا أخلاقهم من أن تبقى هي هي، فيما كانت عليه. وإن كُنَّ يستطعن النظر، ففي ذلك ضمان لتعارفهم أيضًا. ولكن إذا اتحدوا من عالم الروح إلى السماء، فكيف يكون تذكّرهم؟ ألا، إنهم يحرّكون الذكري فيهم بالأمور ذاتها، ولكن جانب الذكري لديهم أضعف من لدى اللواتي كنّ في السماء. فأنهم مُقِلّات على تذكّر أمور أخرى، فضلًا على أن ٢٥ زمانهم أطول من زمان آخرتهم، فيجعل هذا الزمان الكثير مما لديهم مغمورًا/ غمرًا تامًا في غياهب النسيان. ولكن إذا اتقليب نحو العالم الحسي وجعلنا إلى الصيرورة في دنيا، فما عسى

أن يكون نوع الزمان الذي يتم فيه تذكرهن؟ ألا، إنه ليس من الضروري أن يهبطن هبوطاً تاماً إلى أسفل سافلين. فانهن إذا تحركن بوسعهن أن يتقدمن إلى حد يقف عنده. وليس من شيء يمتعهن من أن يعدن ويخرجن مما هن فيه قبل أن يتجهن إلى أقاصي الكون والضرورة.

٦ قد يصير لقائل مسأغ أن يقول عن النفوس اللواتي يتحولن ويتغيرن انهن يتذكرن إذا، ما دام الذكر هو ذكر ما مضى وفات؛ ولكن النفوس اللواتي تم لهن أن يقفن على حال واحد، فما عسى أن يذكرن؟ وهي مسألة تتناول المذكريات في نفوس الكواكب كافة، ولا سيما نفس الشمس/ والقمر. وانها لتتبع فتشمل الذكرى في نفس الكل أيضاً، بل إن لجها دعوى التقبيل عن الذكر عند المشتري. هذا والله يجدر بالباحث في هذه الأمور أن ينظر في أنكار الكواكب واستدلالها ما هي، اللهم إن كانت، موجودة متوافرة. وإن لم تكن الكواكب تبحث/ عن شيء أو تترد في شيء (فانها لا تحتاج إلى شيء، ولا تكتب علم شيء لم يكن لها به علم في ما مضى) فأنى لها الأدلة والمقاييس والتفكير بل إنها لا تحتاج إلى ترو أو تدبر في ما يتعلق بالآدميين، إلبها تلجأ لتسيير أمورنا أو أمور الدنيا بوجه عام. / فإن النظام الذي نشره على العالم الكلي، إنما هو من نوع آخر.

٧ ماذا إذا؟ أليست تذكر أنها شاهدت الإله؟ بل إنها تشاهده دائماً. وما دامت تفعل، فلا يسمها قد أن تقول إنها شاهدته؛ إنما هذا هو حال من يكون قد كُف عن النظر. ثم ماذا؟ أو لا تذكر أنها داوت حول الأرض بالأمس وفي العلم الماضي؟ لو أنها كانت بالأمس حية، وقبل الأمس بزمان أيضاً، بل منذ أول حياتها؟ ألا، وإنها دائماً حية؛ / والدوام (إنما هو الوجود على حالة واحدة. فالقول في حركة الكواكب أن لها أساً غابراً وعاماً ماضياً، إنما هو مثل قول من إذا رأى خطوة المقدمين وهي شيء واحد، حاول أن يجزئها إلى أجزاء كثيرة، جزءاً بعد جزء، وأن يجعل الحركة الواحدة مجموعة حركات عديدة. كذلك القول في حركة الكواكب. إنما هي واحدة أيضاً، ولكننا نقسمها نحن، فتصبح ثوراً كثيرة يختلف بعضها عن بعضها الآخر لأن/ الليالي تفصل بينها. أما هنالك، فما دام النهار هو هو، واحداً أبداً، كيف تكون الثور الكثيرة؟ ومن ثم فلا مجال لما هو عام مضى أيضاً. ولكن رب قائل يقول: إن البعد في السماء لا يكون دائماً هو هو بعينه، بل إن هنالك أبعاداً مختلفة؛ ثم إن تلك البروج في تغير متواصل، فهو مع كوكب هير مع الآخر. فلماذا لا يقول الكوكب إذا: «لقد اجترت هذا البرج، وما أنذا في غيره؟» هذا وإن كانت الكواكب تشرف على أمور الآدميين، فكيف لا تلاحظ تقلباتهم، / ولا ترى أنهم الآن خيرهم بالأمس؟ فإذا كان ذلك كذلك، فلأنه كان قبل آدمي اليوم آدميون آخرون

وعلى حال آخر. ومن ثم فإن للكواكب تدكراً.

- ٨ [إلا أنه ليس من الضروري لمن يشاهد أن يذكر كل ما قد رأى، أو أن يستوعب خياله كل ما جاءه من قيل الملاحظ الترفيعة. ثم إن بين الأمور ما يدرك بالعرفان أو بالملم إدراكاً لا يستهان بشدة ظهوره. فإذا بدا وأحسنا به شيئاً، لم يكن من الضروري أن نحول انتباهنا عن حملنا به عقلاً، وهو حاضر، إلى المحسوس/ الجزئي (إلا إذا كنا في شيء عملي لتغيره) ما دام العلم بالجزء داخلًا في العلم بالكل. وما أتينا أنناول هذه الأصول أصلاً أصلاً على الوجه الذي يلي. فأولها ليس من الضروري أن يحفظ الإنسان كل ما يراه بأبصاره. ذلك لأنه قد يبدو لنا ما لا نجد فيه فرقاً بين غيابه أو حضوره، أو ما لا شأن لنا فيه إجمالاً. فإن الحس يشغل أُنْذاك بمجرد/ ما في المرئي من اختلاف، ولا يشغل بالمرئي إلا الحس فقط. وذلك لأن النفس لا تنشرح للمرئي في باطنها لأنها لا تراه ذا شأن يلي حاجتها أو تنضج به بوجه من الوجوه، ثم إذا تحولت فاعلمتها إلى أمور أخرى حتى انصبت على هذه الأمور انصباً تاماً، لم تحفظ ذكرًا لشيء من هذه الأشياء التي مضت. / ولا غرو ما دمت لم ندرك أحاسنات بها إذ كانت حاضرة بين يدينا ونحن نحسُّ بها. أما الأصل الثاني فهو أنه ليس من الضروري أن يستوعب الخيال كل ما كان من قبيل القرائن الترفيعة، ولكن انتق الأمر، فما من شأن الخيال أن يحرص عليه ولا أن يسهله. بل إن انطباع شيء من هذا النوع في الخيال لا يولد قطَّ شعوراً. ويوسمك أن تفهم ما أعنيه إذا أدركت/ ما أقوله في ما يلي. أقول إننا: إن لم تكن لتقصِّد قطَّ يوماً أن يشرج لنا هذا الجزء ثمَّ ذاك من أجزاء الملهو عند ما نمضي من مكان إلى مكان، أو فيما لو كنا نجتاز مكاناً واحداً معيماً، فإننا لا نحفظ هذا الانفراج، بل إنه لا يخطر على لنا بك في أثناء سيرنا. وكذلك القول في الملحق: إن لم تكن تقصد أن تقطع جزءاً معيماً منها، وكان سفرنا في الهواء، لم يكن لنا/ هم في أي فرسخ من فراسخ الأرض صرنا، ولا كم فرسخاً صرنا. ثم إننا لو احتجنا إلى التحرك ثم لم نُؤمِّم للزمان حساباً، بل لردنا التحرك فقط، ولم نُعيث إلى الزمان عملاً من أعمالنا، لما ذكرنا لأعمالنا زماناً دون غيره. / وهذا ولا يخفى على أحد أن للفكر إذا أحاط بعمل وانطماناً إلى الوجه الذي منه يعالج عمله، فلا تستأنس منه العودة إلى هذا العمل في فصوله وجزئياته. كما أنه عندما يعمل الفاعل فعلاً باقياً واحداً على ذاته دائماً، فمن الغيب أن يحفظ الفاعل دقائق فعله تفصيلاً. وبعد، فإذا سلوت الكواكب في حركتها، فإما تتحرك لتقوم بأعمالها الخاصة، / لا لكي تقطع الأبعاد التي تجتازها. وليس غرضها مشاهدة الأشياء التي تمرُّ بها، كما أنه ليس هذا المرور بذاته أيضاً، وهو مرور بالمرض غير متعقد في ذاته. بل إن يال الكواكب في أمور أخرى أرفع شرفاً، وإما يكون ما تجتازه شيئاً باقياً هو دائماً على حاله. ثم إن الزمان، في الأبعاد

١٠. التي تقطعها، لا يدخل في الحسيان؛ فلا حاجة بعد ذلك/ عتلما للأماكن التي تجتازها أو للأزمان التي تقضيها، فضلاً على أن للكواكب حياتها وهي باقية دائماً على ذاتها. فلا عجب في التحرك الذي يلزمها والذي يقوم حول مركز واحد لا يتغير، إن لم يكن بمنزلة تحرك مكاني، بل إنه تحرك حيوي. إنما هو تحرك حيوان واحد في ذاته، ذي عمل موجب لذاته، ساكن بالنسبة إلى غيره، تحركه الحياة الكامنة فيه وهي حياة الأزل. / ولأجل ذلك كله إذا شبهنا حركة الأفلاك بحلبة ورقص، وكثفت هذه الحلبة لحظة عن رقصها، فإن الرقص كله، وقد أنجز منذ بدايته إلى نهايته، يكون هو الرقص في كماله. في حين أنه إذا نُظِرَ إلى أجزائه جزءاً جزءاً، فإنها ناقصة كلها. أما إذا كانت الحلبة في رقص دائم، فالرقص في كمال دائم أيضاً. وإذا كان في كمال دائم، / لم يكن لكماله نهاية في مكان أو زمان. وما دام الأمر كذلك، فليس للحلبة الرقص رغبة قط، وبالتالي لن تقيس زمان رقصها أو مكاته، ولا تبه لها عن كلا الأمرين إذاً. هذا وإن الكواكب تتمتع بحياة سعيدة، وهي تشاهد الحياة بقوسها. وإذا كان ذلك كذلك، فإن نفوسها كذلك أيضاً، إنما تميل بالميل ذاته إلى القيام في الوحدة، ويضع فيها نور يشمل السماء كلها. مثل ذلك مثل الأوتار/ في القيثارة تتحرك بتفاعل متبادل فتصعد أنفاسها مسبوكة في ترويق ينضج بالطبيعة. كذلك تكون السمكة بأسرها في حركتها مع أجزائها: تتحرك هي نحو ما هي في ذاتها، وتتحرك أجزاؤها بحركة أخرى، ما دام لها وضع آخر، ولكن نحو الغاية حينها دائماً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن فيه تأكيداً لصواب قولنا في حياة الأفلاك: إنها حياة واحدة متجانسة؛ ولشد/ ما أحمرها آنذاك؛ بأن تكون حياة الأفلاك كلها.

٩. والمشتري، ماذا نقول فيه؟ إنه هو الذي يضع الأشياء كلها بخطرطها ومعالها، وهو الذي يدبر أمورها دائماً. هو صاحب النفس الملكية والروح الملكي، والعلم السابق بالشيء كيف يتم، حتى إذا تمَّ أشرف عليه. وهو الذي يسيّر الكواكب في نظامها المُحكَّم ويجعلها تقوم بدوراتها، زماً أكثر ما فعل! فكيف لا يكون له ذكر وهو بين ذلك كله؟ إنه يصنع الأشياء ويرتق بعضها مع بعض ويقتدر الدورات الماضية كشاً وكيفاً والدورات المقبلة أيضاً. وما دام على هذه الحال، فإنه لا محالة أقوى ما يكون فذكراً ولشدَّ به حيثه حكمته وتديراً إذا لم تنظر إليه إلا صانفاً. فنقول: أما أمر التذكُّر في الدورات العقلية فإِنَّه في حدِّ ذاته، يتطلب على مشكلة عنيقة، / وهي كم عدد هذه الدورات، وهل يعرفه المشتري ذاته. إذا كان هذا العدد متناهياً، سلّمنا بأن للعلم الكلي بداية في الزمان؛ وإذا كان غير متناهٍ، فإن المشتري يجعل عدد أعماله كم هو. وإن كون المشتري قائماً في المعرفة الواحدة والحياة الواحدة - فإنه ليس متناهِياً - يجعله يعرف ما يكون واحداً لا بمعرفة تأتيه من الخارج، بل بعمله في ذاته. وذلك لأنَّ غير

١٥ المتناهي بهذا المعنى يكون دائماً معه، أو بالأحرى تايماً له، / فيشاعده بمعرفة غير مكتسبة. فنعلم أن المشتري يعرف أن حياته ليست متناهية، يعرف كذلك أن العمل الذي ينبت منه الخير الكل إنما هو واحد أيضاً. ولكنه لا يعرف أن هذا العمل يؤثر في الكل.

١٠ هذا وإن الأصل الذي يضع للعالم معالمه، إنما يؤول على وجهين: على أنه الصانع من ناحية، وعلى أنه نقي الكل من الناحية الأخرى. وإذا ذكرنا المشتري، ذكرناه على أنه الصانع ثارة، وعلى أنه المشرف على تسيير الكل طوراً. ولكن يجب في الصانع أن ننفي عنه مطلقاً كل تقدم وتأخر، فنسلم له بحياة واحدة/ ثابة على حالها لا تتبدل ولا تخضع للزمان. أما حياة العالم، تلك التي تحصل الأصل المشرف على تسييره في جنباتها، إنما تحتاج إلى بحث خاص هي أيضاً؛ وهو بحث يدور حول ما إذا لم تكن هذه الحياة ذاتها قائمة في التفكير، وفي طلب الفعل الذي يجب أن يتم. ذلك لأن ما يجب فيه أن تفعله، إنما هو أمر قد اكتشف، واكتشف مع تناسله في ذاته. / وليس ذلك بمعنى أنه كان منسجاً في ما مضى، إذ أن ما كان منسجاً إنما هي الأشياء بعد أن حدثت وتتمت. في حين أن ما يحدث للصانع إنما هو النظام، أعني عمل النفس المرتبط بالروح على أن يتوسط الطرفين الحكمة التي يكون لرواسمها النظام الثابت في النفس ذاتها. وما دامت هذه الحكمة لا تتغير، فلن تتغير النفس حتماً أيضاً إذ أنها ليست بحيث تنظر تارة إلى عالم المروج، وطوراً لا تنظر إليه، فإنها إن كتفت عن النظر حاربت في أمرها. وإن النفس واحدة، وواحد عملها أيضاً. / ذلك لأن الأصل المشرف على تدبير العالم إنما هو واحد: إنه هو السائد دائماً وليس سائداً ويوماً سوطاً. فأتى له الكثرة حتى يكون فيه تنافر أو إشكال. ثم إن هذا الأصل المبدئ الواحد إنما يريد الشيء الواحد ذاته دائماً: فلماذا تختلف مقاصده حتى يرتبك في كثرة المستنكات؟ وإن النفس مع ذلك لن ترتبك في أمرها، / حتى ولو تغيرت بالرغم من كونها ثابة في الوحدة. أجل إن الكل ينطوي على أنواع كثيرة وأجزاء يقابل بعضها بعضها الآخر، ولكن ذلك لا يجعلها تتغير في كيف تدبر أوضاع الأمور. فإنها لا تبشر بعملها من أواخره أو تتناوله من أجزائه لتؤلف بينها، بل من أوائله. فإذا انطلقت من الأصل الأول سارت في طريق غير مسدود بحاجة إلى الأشياء كلها، فوضعت لها معالمها. وتكون النفس سيدة في العالم الكلي آنذاك، لأنها تأخذ في عمل واحد، فلتزومه دائماً، / باقية هي على ذاتها أيضاً. أما إذا أرادت شيئاً ثم شيئاً آخر، فأتى لها هذا الشيء الآخر؟ فضلاً على أن ما يجب أن تفعله يشكّل عليه أمره آنذاك، فيفتر عملها إن أخذت تفكر في ما ينسب له أو يتناقض.

١١ ذلك لأن مثل تسيير العالم مثل معالجة الحيوان الواحد في ذاته: فإن المعالجة قد

تتناول الحيوانات من الخارج من أجزائه . وقد تناولوه من الداخل ، من أصله . فالطبيب مثلاً يأخذ مرضاه من ظواهرهم ويعالجهم بأجزائهم ، فكثيراً ما تشكّل عليه أمورهم فيتردّد ويترؤى . أما الطبيعة فإنها تنطلق من الصميم ولا تحتاج إلى تروؤ . ويجب / في تدبير الكل وفي المدبّر ألا يتجنّب بسلوك الطبيب ، بل بسلوك الطبيعة . ولا سيما أن الأمور في الملا الأعلى أشدّ بساطة ، بفدر ما أن الأحياء كلها هنالك بمنزلة حيوان واحد ينطوي على كل أجزائه . فإن الطبايع كلها خاضعة لطبيعة واحدة : تتبع هذه الطبيعة ، متعلّقة فيها ، مرتبطة بها وكأنها ثابتة منها ، / مثلما أن الطبيعة في الأغصان تابعة لطبيعة الشجرة كلها . فأين التفكير والحسبان والتذكّر حيث نجد حكمة أبداً حاضرة ، تعمل أعمالها وتفرض سيادتها وتتّخذ بنمط واحد في تدبيرها؟ وإن كانت المحادثات متنوعة مختلفة ، فلا يستلزم ذلك منا أن نعتقد في صانها أنه يتبعها في تحولها . / بل مهما كثر تنوع المحادثات لزداد صانها بقاء على حاله . ذلك لأنه ، حتى في الحيوان الواحد الجزئي ، تنشأ المحادثات عديدة ، ثم لا تظهر كلها في آن واحد . فإن أطول العمر ، ثم ظهور كل جزء من أجزائه الحيوان في حينه ، مثل ظهور القرون واللحية ، ونهود الثدي ، ثم الإكتحال ، ثم ولادة الأولاد وهم غير آباءهم : / ليس كل ذلك بأن نهلك البنية المعنوية المتقدّمة ، بل أن تنشأ إلى جانبها بنية معنوية جديدة . ولا غرو ، فالأمر يرجع إلى أن البنية المعنوية تمود وتحضر هي ذاتها كلّاً في الحيوان الجديد الذي نشأ . وبعد ، فإنه يحق لنا أن نسلم لنفس الكل بالحكمة الواحدة الباقية دائماً على ذاتها ، وهي كأنها حكمة العالم كله الثابتة . إنها كثيرة الوجوه ، كثيرة التنوع ، وهي حكمة الحيوان الواحد الأعظم البسيطة أيضاً . / فلا يعثرها التأثير بكونها ذات كثيرة ، بل إنها تُبقي البنية المعنوية الواحدة والبنية المعنوية الكلية في آن واحد . ذلك لأنها لو لم تكن البنية المعنوية الكلية ، لما كانت حكمة الكل ، بل حكمة ما يليه ويخترع منه .

١٢ ولكن ربّ قائل يقول : إن عملاً مثل هذا ، إنما هو عمل الطبيعة . أما الحكمة ، فإنها ما دامت كامنة في العالم الكلي ، كان التفكير والتذكّر من خصائصها لا محالة . فتجيب : إن هذا القول قول رجال يخلطون بين ما هي الحكمة وبين ما ليس من الحكمة في شيء ، ويتصورون طلب الحكمة على أنه الحكمة بالذات . / فما عسى أن يكون التفكير سوى الرغبة في اكتشاف الحكمة وفي الدليل الصحيح الذي به ندرك روح الحق؟ إن المفكّر مثل الذي يترعى على التّجارة ليصبح بارحاً في دنيا ، ومثل الذي يروّض ذاته ليكتسب ملكة ما فيه ، ويوجه عام مثل من يتعلّم ليصبح عالماً . ذلك لأنّ الذي يفكر إنما يطلب معرفة ما إذا حصل المرء على معرفته أصبح المرء حكيمًا؟ ومن ثم كانت الحكمة متوافرة لمن سكن وكفّ / عن التفكير . ويشهد لذلك حال المفكّر ذاته : إن اكتشف ما يجب اكتشافه بطل مفكراً؛ وأنه ليُسك عن التفكير لأنه وصل إلى

الحكمة. فإذا أدرجنا مدبر الكل في زمرة طلاب العلم، وجب علينا أن نعترف له بالتفكر والتدبر والتذكر الذي نعترف به لمن يجمع بين/ ماضي وحاضر ومستقبل. أما إذا جعلناه في مقام المعارف، وجب علينا أن نعتقه حكيمًا ثابتًا في طمأنينة أدركت حدها. ثم أنه إن كان يعرف المستقبلات (وليس من المعقول أن تنفي هذا العلم عليه)، فلماذا لا يكون عارفًا كيف يتم حدوثها بعد ذلك؟ وإذا كان يعرف كيف تتم، فما هي حاجته بمدد للتفكير/ وللجمع بين الماضيات والحاضرات؟ هذا وإن معرفته للمستقبلات، إذا ما سلم له بها، لا تأتيه مثلما تأتي المنجمين معرفتهم. بل إنها من نوع معرفة من يصنع وهو على يقين مما سيكون من صنعه. وهذا يعني أن معرفته إنما هي بالذات معرفة أسرار الأمور كافة، هؤلاء الذين لا يخافهم قط/ تردّد أو ترتيب. إن من كان ذا رأي ثابت، بقي ثابتًا على رأيه دائمًا، ومعرفة المدبر الكلي للمستقبل من نوع معرفته لحاضره، وهي معرفة ثابتة دائمًا لا يمتريها قط تغيير: فلا دخل فيها للتفكر. بل نقول: إنه لو لم يكن يعرف المستقبلات لاني يصنعها، لما كان يصنعها عارفًا/ أو متيقّدًا بمثل ينظر إليه. فيأتي صنعه عن طريق التخمين آنذاك، أعني أنه يكون وليد البحث والاتفاق. إن ما يتيقّد به في صنعه إنما هو أمر ثابت على حاله دائمًا إذا. وإن كان ذلك كذلك، فإنه لا يصنع إلا بحيث يكون صنعه شبيهًا بالأصل الذي ينطوي عليه في جنباته. هو يتيقّد بوجه واحد في صنعه إذا، وكذلك دائمًا فلا يصنع الآن متيقّدًا بوجه، ثم يصنع بعد ذلك متيقّدًا بوجه آخر. والأصل الذي يوجب أن يخطئ في صنعه؟ وإذا كان الصنع ينطوي على أمور مختلفة، فإن أصل هذا الاختلاف ليس منه هو ذاته، بل من كونه خاصًا للشيء المعنوية؛ وهذه الشيء إنما هي من المصانع، حتى يكون الصنع دائمًا تحت حكم الشيء المعنوية المتشابهة. ومن ثم فإنه ليس قط من الضروري أن يتبه المصانع لو يتردّد لو يربك، كما هنّ بعضهم/ وذهبوا إلى أن تدبير الأشياء كافة إنما هو أمر شاق. فالأريثاك، فيسا يبدو، إنما يقع لمن يكون في عمل شريب عليه، وهو حال من ليس سيّدًا في عمله. أما من كان السيد والأوحد في أعماله، فإلى ماذا يحتاج إلا إليه ذاته وإلى إرادته؟ وهذا يعني بالذات أنه لا يحتاج إلا حكمته، لأن الإرادة عند صانع من هذا الطراز إنما هي للحكمة. فهو لمعري، لا يحتاج إلى شيء في صنعه، ما دامت الحكمة ليست شيئًا غريبًا عليه، بل ما دام هو ذاته لا يلجأ ليصنع إلى شيء مكتسب، فلا يلجأ إلى التفكير أو إلى التذكر وكلاهما من المكتسبات.

١٣ ولكن بماذا تميّز هذه الحكمة التي وصفناها حثًا نسيه الطبيعة؟ يكون تميّزها بأن الحكمة تأتي أولاً، أما الطبيعة ففي المقام الآخر. ذلك لأن الطبيعة هي للحكمة أنرها وللنفس حثها الأقصى، وهي تنطوي على البنية المعنوية في إنشائها الأبد. مثل ذلك مثل

- ٥ ما يتم في شمع كثيف إذا اجتزته طابع الخاتم/ فأنشئ منه إلى حدِّه الأقصى وظهر من الصفيحة الأخرى. فمالم للطبع واضحة من فوق، ولكن لها أنزاً ضعيفاً من تحت. ولذلك لم تكن الطبيعة لتعرف؛ إنما تصنع فقط. وما دامت تمد بما لديها ما يليها من غير قصد منها وثيقة، فإن صحتها هو الإمداد الذي تكفله للجسمانيات والهوليانيات. فهي بمتولة الجسم الحار إذا نقل حرارته إلى ما يتصل به مباشرة/ جعله على جانب أقل من الحرارة. ولذلك لم يكن للطبيعة خيال؛ والعرفان، أفضل من الخيال، الذي يقوم في الوسط بين انطباع الطبيعة والعرفان. فإن الطبيعة لا تشمع بشيء ولا تترك؛ أما الخيال فإنه يدرك ما يردُّ عليه من الخارج لأنه يتيح لصاحبه أن يعلم ما به يفعل. / أما العرفان فإنه من ذاته يراد الإدراك، وفعله ينبثق من الأصل القائم بالفعل ذاتاً، فالروح هو صاحب العرفان إذاً. أما نفس الكل فإنها قد تلقته على الدوام، وكانت قبل ذلك بين يديه؛ تلك هي حراتها، والذي يظهر لها دائماً إنما هو إدراك نفس في حالة العرفان. أما ما يشع من النفس في الهولي إنما هي الطبيعة وهي الحد الذي يقف عنده عالم الحقائق (أو أنه يقف قبل/ ذلك) ومعه تنتهي إلى أقصى حدود العالم الروحاني. فما بعد ذلك إلا آثار وأشباح. وبعد، فإن الطبيعة تؤثر في الهولي وتأثر بها؛ ثم إن النفس التي قبل الطبيعة وفي جوارها فإنها تؤثر ولا تتأثر. أما النفس العلوية فلا تأثير لها على الأجسام أو على الهولي. /

١٤ هذا وإن الأجسام التي نقول عنها إنها من حمل الطبيعة، فإما الأسطوانات، ذلك الذي يشع من النفس في الهولي، وهي أجسام ليس أكثر؛ وإما الحيوانات والنبات. فهل تكون بحيث تنطوي على الطبيعة مستكنة فيها؟ بل إنها على مثل ما يكون الأمر في النور. إذا انسحب النور لم يحتفظ الهواء منه بشيء، بل يبقى النور كأنه على حiale، والهواء على حiale أيضاً، وكأنه لم يمتزج. / أو أن أمرنا هنا مظلماً يكون في النار والجسم الذي سخنت: إذا انسحبت النار بقي من الحرارة بعضها، على أنها حرارة تختطف عنها في النار، وهي في الجسم الذي أصبح حاراً حالاً له. فيجب في المثال الذي تمذ به الطبيعة ما جعلته، أن فترضه من نوع غير ما تكون هي عليه. أما إذا كان إلى جانب هذا المثال شيء آخر قائماً بين المثال والطبيعة، فيجب البحث عنه أيضاً. / وتكون بذلك قد شرحتنا الفرق بين الطبيعة وبين الحكمة التي وصفناها بأنها كامنة في العالم الكلي.

١٥ وتعرضنا هنا مشكلة أخرى تقوم في وجه كل ما سبق ذكره؛ وهلي هي: إن الأول تابع للروح، والزمان للنفس، وقد ذكرنا أن الزمان بذاته إنما يلازم فعل النفس ومنها أصله. إن كان ذلك كذلك، فكيف يكون الزمان مقسماً وينطوي على ما مضى، ثم لا تقسم النفس/ ولا ينقسم

فعلها؟ وإذا رجعت بعد ذلك إلى ماضيها، فكيف لا تولد الذاكرة في نفس العالم الكلي؟ فضلاً على أنه لا بد من القول بأن الأشياء تبقى في الأزل هي هي على ذاتها، وتتغير وتتقلب في الزمان؛ وإلا لأصبح الأزل والزمان شيئاً واحداً حتى ولو لم نسلم في أفعال النفس بأن التغير يترتبها. / أنقول بأن نفوسنا تقبل للتأثير وما سواه مثل النقص الذي يلزم للزمان ويكون فيه، في حين أن نفس العالم الكلي إنما تولد الزمان ثم لا تكون في حيزه؟ ولنفرض أنها ليست في حيز الزمان، فما الذي يجعلها تولد للزمان وليست تولد للأبد؟ ألا، لأن ما تولده لا يقع في الأزل، بل / يكتنفه الزمان؛ ثم إن النفوس إجمالاً تسن في حيز الزمان، بل إن فيه أحوالهن بقدر أنهم موجودات، وإن فيه أفعالهن أيضاً. ذلك لأن النفوس أزليات، والزمان بعددته؛ ثم إن ما يكون في الزمان إنما هو أقل شأناً من الزمان. فإن الذي يجب في الزمان هو أن يكتنف ما يكون في الزمان مثلاً هو الأمر ما يكون في المكان أو في العدد. /

١٦ ولكن إذا جاء في النفس الكلية الشيء بعد الشيء، وإذا كانت تحدث هي ذاتها في الزمان المتقدم من محدثاتها ثم المتأخر بعده، فإنها تتجه إلى المستقبل إذاً. وإذا فعلت، فإنها متجهة إلى الماضي أيضاً. إلا أن المتقدم والماضي إنما يكونان في الأشياء التي تصنعها النفس، أما فيها هي ذاتها، فلا نجد شيئاً قد مضى، بل نجد / البنى الممنوعة وهي حاضرة جميعاً، كما ورد سابقاً. فإن التحدثات ليست كلها جميعاً في آن واحد، كما أنها ليست جميعاً في مكان واحد، ولو كانت كلها جميعاً في البنى الممنوعة. فالأبدى والأقدم إنما هي معاً في البنية الممنوعة ولكنها في العالم المحي متصلة بعضها عن بعض. ومع ذلك فإن في النفس الكلية انفصال بعض الأشياء عن بعضها الآخر وهو على وجه آخر، ومن ثم فإن فيها أيضاً تقدم الشيء على غيره على وجه آخر أيضاً. أما انفصال بعض الأشياء عن بعضها الآخر، / فقد يؤزل على أنه الخلال الواقع بينها وفيها. ولكن التقدم، فكيف يتم لو لم يكن منظمً للعالم ليشرف على تسير الأمور؟ وإذا أشرف حكم على هذا الشيء أن يكون بعد ذلك. وإلا فلماذا لا نجد الأشياء كلها معاً؟ ألا، إنه لو كان المنظم شيئاً والنظام شيئاً آخر، لكان المنظم بحيث كأنه يحكم بذلك. أما إذا كان القادم على الأمور هو هو النظام الأول، فإنه لا يحكم أتتد بل يكفي بأن يحدث هذا الشيء بعد ذلك. لأنه إذا حكم، فإنما يحكم وهو ينظر إلى النظام، فيكون شيئاً مختلفاً عن النظام. فكيف يكون أتلك هو النظام بذاته؟ لأن المنظم ليس هيوئى ومثلاً، بل إنه مثال فقط وترة، والنفس إنما هي الطاقة الثانية على الفعل وتأتي بعد الروح. أما وجود الشيء بعد الشيء، إنما يقع في الجزئيات الحية التي لا يسمها أن تكون كلها معاً. / وما دامت النفس على هذه الحالة، فإنما هي شيء جدير بالإحترام حقاً. وهي أشبه شيء بدائرة متماسكة مع

مركزها، نكاد لا نحسّ ببعدها عن مركزها، وهو بعد بدون امتداد. ذلك لأن أوضاع الأمور إنما تكون على نحو ما يلي: إذا جعلنا الخير المحض بمنزلة المركز جعلنا الروح بمنزلة دائرة لا تتحرك، والنفس بمنزلة دائرة تتحرك، وإنما يحركها الشوق. / فإن الروح لا يلبث أن يدرك الخير ويحيط به؛ أما النفس فإنها ترغب في ما هو وراء الحق. ثم إن كرة العالم الكلي، ما دامت مشتملة على النفس المدفوعة بذلك الشوق، فإنها تتحرك بدافع ما كانت مغفورة على أن تتناق إلى وترغب فيه. ولكن فطرتها هي القطرة التي بموجبها يرقب المجد في ما يكون خارجاً عنه. وهذا يعني أنه يمتد حول ما يرقب فيه ثم يحيط به راجعاً إلى ذاته، / أي أنه يتحرك بحركة الدائرة.

١٧ ولكن لماذا لا تكون عمليات العرفان والمعاني في نفوسنا من هذا النوع الذي شرحنا، بل نجد لدينا هنا التوالي في الزمان والبحث القائم على التفكير والتروي؟ لأن زمان الأمور موزع بين قوى كثيرة تتحرك كلها ثم لا يتم السؤدد لواحدة من بينها؟ كلا، بل لأن القوة السائدة تختلف باختلاف الحاجة واللحظة الحاضرة، فلا تحدّد القوة بذاتها/ بل بشيء آخر دائماً، وهو غريب عليها. ومن ثم كون مرادنا في تنغير متواصل، يتكيف بتكيف المناسبات، ويحضر عندما نحضر الحاجة. فيعرض المعارض من الخارج ثم يعرض بعده عارض آخر. ذلك لأنه، ما دامت القوى السائدة كثيرة، نشأت الخيالات الكثيرة لا محالة: فتنتقل من قوة إلى قوة، وكلها غريبة مكتسبة، دائماً مستجدّة تقيد كل فرد جزئي في حركاته/ وأعماله. فعندما تتحرك القوة الشهوانية، تقبل صورة الشيء المشتهى الخيالية وكأنها إحساس يؤذن بالإنفعال وينبئ عنه. فيفرض علينا هذا الإحساس أن نتبعه وأن نحصل على الشيء المشتهى. أما نحن فننتحير ونتردد سواء أخذنا نتبعه لنكفل لنا ما نشتهي أم قابلناه بالمقاومة. ثم إن الغضب الذي/ يدور إلى الدفاع عن الذات يولد الحال عينه إذا تحرك، في حين أن حاجات الجسم والانفعالات تولّد لنا الأحوال والأحكام المختلفة. وهكذا العقول عن جهل ما فيه خيرنا وعن تحير النفس في ما تقول بعد أن يكون قد دبّ فيها التنازع من كل صوب وجانب. وتلاميذك بما سوى كل ذلك إذا تضاعفت هذه العوامل كلها أو امتزج بعضها ببعض. ولكن هل يتردّد الأصل الأرفع فينا في أحكامه؟ كلا، بل التردد والمقلّب في الآراء/ إنما هما من لوازم المركّب. فمن الأصل الأرفع فينا يردّ إلى المركّب العقل بصوابه، وهو أتذكّك ضعيف يكون بين ذلك الخليط كله، يطبعه في حدّ ذاته. ومثله مثل المرشد القاضل في جمع كثير صاحب يقول ولا يطاع بل يطاع سفلة الصالحين وأصحاب الجلبة. فيجلس هو صامتاً لا حول له ولا قوة، وقد غلبه صياح السفلة. وبعد، فإن كان المرء أشدّ للناس رداءة وجدلته على حالة العامي وعلى حالة الإنسان الناتج عن كل ما

تُخلّف سياسة الدولة لدى فسادها. أما في الوسط الممتلئ، فإن الإنسان يسلك سلوك دولة يسود فيها عنصر الخير ما دامت السياسة الشعبية آنذاك لا تتجه إلى التطرف. وإذا مضينا في درجات مقام الفضل وجدنا الحياة في وضعها الاستقرائي، حيث يكون الإنسان قد تخلّص مما عليه العوالم واتقاه للمكرّمات. أمّا في المقام الأفضل، فيقابلنا الإنسان الذي، بانتماله إلى ذاته، أصبح فيه سيّد أموره واحداً يتشرّ النظم على ما سواه. فالإنسان آنذاك بمنزلة بلدة بطيقتين: العليا منها والسفلى التي تتكيّف في تنظيمها بتنظيم ما فوقها. وبعد، بها إنّما قد أنعمنا/ شرحنا في نفس العالم الكلي إنها واحدة، باقية هي هي على ذاتها دائماً، منسجم بعضها مع بعضها الآخر وفي الأمور الأخرى إن وضعها على خلاف ذلك، وفي الأسس التي تقوم عليها أقوالنا. فحبسنا الآن ما ورد في هذه المسألة.

١٨ هذا ولنتنقل إلى السؤال عن الجسم الحيواني إذا كان له شيء يلازمه في حد ذاته أم يفرد بخاصة تميّزه عن غيره، بفضل الحياة التي يتمتع بها ما دامت النفس فيه حاضرة. أم أنّ ما لديه إنما هو الطبيعة، وهذا يعني أنّ الطبيعة تكون هي الشيء الذي يتصل بالجسم ويتعامل معه. إلّا أنّ الجسم بحد ذاته، ذلك الذي تكمن فيه نفس وطبيعة، يجب فيه ألاّ ينظر إليه مثلاً ينظر إلى جسم لا نفس له، أو مثلاً/ ينظر إلى الهواء إذا أشعّ النور فيه، بل إلى الهواء إذا انتشرت فيه الحرارة. والواقع هو أنّ لجسم الحيوان والنبات شيئاً كانه ظلّ النفس. بل إن من لوازم جسم من هذا النوع أن يتأثر بالكم للجسم وأن يمتدّ بحدّه. أما نحن فإنّنا مثل ذلك الألم يتسهي إلينا فنعمته ثم لا نفضل به؛ وكذلك القول في اللغة أيضاً. وإننا أشير بقولي/ «إلينا» إلى النفس الأخرى، ما دام الجسم، وهو على هذه الحال، ليس شيئاً غريباً بالنسبة «إلينا» بل إنه جسمننا وبهيمتنا أمره لأجل ذلك، أعني من حيث أنه جسمننا. فإنّنا، بما نحن عليه في ذواتنا، لسنا هذا الجسم، كما إنّنا لسنا مترجمين عنه. وهو متعلّق بنا، مرتبط بنا. أما ما نحن عليه في ذواتنا فإنما هو الجانب للمراجع بنا، وذلك للجسم مع ذلك إنما هو من وجه آخر، جسم ما نحن عليه في ذواتنا. / ولذلك بهيمتنا أمره سواه أكان في حال اللذة لم في حال الألم، ومهما شعرنا بالضعف فينا أصبحتنا أقلّ انتمصلاً عنه، بل لزداد إكرامنا له على أنه أفضل ما نحن في ذواتنا، وجعلناه هو الإنسان، فكأنّا ننفس فيه انتمصلاً. ذلك لأنه يجب في انتمصلات من هذا النوع. ألاّ يقال عنها أنها انتمصلات للنفس من كل وجه؛ بل أنها تتناول الجسم وهو على ما وصفناه به، وشيئاً مشتركاً بين هذا الجسم وبين النفس/ ومرتباً منهما كليهما. فإنّ الشيء إن كان واحداً في ذاته، إنما هو آنذاك كأنه مكتفٍ بذاته. فما عسى أن يفضل به الجسم، مثلاً، إن كان وحده، وهو لا نفس له؟ وإذا قُسم، فليس هو الذي يقسم، بل الوحدة القائمة فيه. كما أن النفس، إن كانت نفساً فقط،

لا تُقسَّم؛ بل إنها ما دامت كذلك، ناجية من كل تقسيم. أما إذا أريد شيئاً أن يكون شيئاً واحداً، وكانت للوحدة التي يلجأ إليها وحدة مكتسبة وإرادة من الخارج، ثم لم يتيسر لهما تحقيقهما، نشأ الأكم عن ذلك كله، في ما يبدو. هذا وإني لا أقول: «إذا أريد جسمان...» لأن طبيعة الجسمين واحدة. ولكنني أقول: «إذا أريدت حقيقة أن تتصل بحقيقة من جنس آخر». فإن ما يكون في اللون آنذاك يتشقق شيئاً مما هو الأفضل، إذ أنه لا يتسع له كله، بل لأثر ما منه.

٢٠ فيقولد عن ذلك شيء هو واحد واثنان معاً، إذ أنه قد استوى في الوسط بين ما كان سابقاً وما لم يستطع أن يكون عليه. وما أصعب ما يكون لدبر لذاته حيث: فإنه داخل في اتحاد وإلا لا نبات له، ينزع به دائماً تارة إلى جهة وطوراً إلى ما في تقاضها. وهو بذلك معلق بين العلويات والسفليات إذاً؛ فإذا تحرك إلى الأسفل كشف عن بؤسه وقعاسته، وإذا ارتقى إلى/ على أسفَر من صدق رغبته في الاتحاد.

١٩ هذا هو ما يوصف بأنه اللذة أو الأكم إذاً: فالأكم هو المعرفة بأن الجسم يتعد من أثر النفس في حين فقدانه لهذا الأثر، واللذة هي المعرفة التي يدرك بها الحيوان أن أثر النفس يعود إلى تناسقه في الجسم. فالإنفعال يكون في الجسم؛ أما الإدراك فإنما هو خاصة النفس التي تحس،/ وهي قائمة في جوار الجسم. فإنها تدرك الإنفعال وتقلبه إلى القوة التي تنشئ إليها الحواس. إن الجسم هو الذي يتألم إذاً، وأعني بذلك أنه هو الذي ينغفل. ففي العملية الجراحية مثلاً، لذا شُرح للجسم، وضع للتشريح على الحجم؛ أما الإحساس بالألم، فإنه يتناول الحجم أمشاً، ولكن ليس من حيث أنه حجم فقط، بل/ من حيث أنه حجم من النوع الذي وصفناه. وكذلك القول في الجرح أيضاً. فإن النفس هي التي تحس بكل ذلك، وإنما تدركه بسبب كونها كأنها تتأخم البدن. وإنما تحس كلها بما ينغفل به الجسم من غير أن ينالها هي من ذلك قط إنفعال. فإذا أحست كلها حكمت على الإنفعال بأنه حيث تقع الضربة ويكون

١٥ الألم. فلو كانت هي ذاتها التي تنغفل، فإنها لن يسمها، وهي كلها في الجسم كله،/ أن تحكم على الألم أين يكون، ولا أن تتبين من محله. بل تكون قد انضمت كلها بالألم وأحست كلها بالوجع، فلا تحكم بأنه مثلاً هناك ولا تملك عليه، بل تحكم بأنه واقع حيث تكون هي؛ وإنما هي في الجسم كله. فالواقع هو أن الإصبع هي التي تتألم، ويحس المرء بالألم لأن الإصبع إنما

٢٠ هي إصبعه؛ فيقال: في المرء أنه يتألم من إصبعه، كما يقال عنه أنه لزرق لزرقه عينه. إن ما يتألم إذاً، إنما هو العضو المُغفول إلا إذا ربطنا بمعنى الألم الإحساس الذي يليه، فتكون بذلك

٢٥ قد دللنا، لا محال، على أن الألم يقوم بالألم يكون الإحساس غافلاً عنه./ لكنه يجب في الإحساس ذاته ألا يقال عنه أنه ألم، بل إدراك الألم. وما دام إدراكاً فإنه ليس للإنفعال سبيل

إليه . وغاية ذلك أن يدرك الإحساس وأن يكون أميناً في إتيانه عما يدركه . فالمُرَبِّل إذا انغمَلَ
استسلم إلى انغماله ، فلا يُلَبِّغ رسالته أو أنه لا يكون مرسلًا أمينًا .

- ٢٠] ونتيجة كل ما سبق ذكره هي أن تجعل الشهوات البدنية ذاتها متباعدة من ذلك الشيء
المشترك بين النفس والبدن ، ومن تلك الطبيعة الجسمية على نحو ما وصفناها . فيجب ألا
نسلّم بأن كل جسم ، مهما يكن ، هو أصل للرغبة والشهوة ، ولا بأن طلب المرز والحلو هو أمر
عائد إلى النفس ذاتها . إنما نسلّم بذلك لما هو الجسم ، / على أنه لم يرد أن يكون جسمًا فقط ،
بل أن يكون جسمًا تتناول الحركة ما تتناول النفس ، فيضطره ما يرد عليه من الخارج أن
يصبح كثير المتحوّل . ولذلك نراه على حال يطلب المر فيه ، ثم على حال آخر فيه يطلب الحلو
أو أنه يسمي إلى البرودة تارة وإلى الحرارة تارة أخرى . ولم يكن ليهمّ بشيء من كل ذلك ، لو
كان وحده فقط . لقد ذكرنا سابقًا أن الإدراك إنما ينشأ عن الألم / فتولّد النفس الهرب إذ أنها
تريد أن تُبعد الجسم عن سبب الانفعال . هذا بعد أن يكون المشو الذي ناله الانفعال أولًا قد
أُلْدِر بالشيء ولاذ بالقرار من وجه ما ، فعمد هو ذاته إلى الانفعال . وكذلك القول أيضًا في
الإحساس الذي يدرك ، وفي النفس من حيث أنها تتجاوز الجسم وتُسَيّ الطبيعة ، وهي التي تمدّ
الجسم / بمسحة من نفس . فالرغبة تبتعث من الجسم وتنتهي صالحة واضحة إلى الطبيعة ، كما
أن الإحساس ينتهي بالصورة الخيالية . ثم تقبل النفس عليها ، فإذا أن فسخ لها مجالًا إليها ، إذ
أنها هي وحدها صاحبة الأمر هنا ، أو أنها تقاومها ، وهي تفعل حادثة معتدلة ، لا يهسها الجسم
الذي يادر إلى الرغبة ، ولا الطبيعة التي تُبْعَث في هذه الرغبة بعد ذلك . ولكن لماذا حاثان /
الشهواتان ، ولماذا لا يكون المُشْعِهي ذلك الجسم وحده وهو على ما وصفناه؟ ألا ، إن الطبيعة
شيء ، وذلك الجسم الحيواني شيء آخر . فإن الطبيعة هي التي تُخَوِّثُ إذ أنها موجودة قبل نشأة
ذلك الجسم : هي التي تصنمه ، وقد جبلت عليه هيته وشكله . / وإن كان ذلك كذلك ،
فليست هي التي تبادر إلى الشهوة . بل إن ذلك الجسم الحيواني هو الذي يفعل بما يرد عليه ،
وهو الذي يتألم ، « ما دام يرغب في ما يناقض الحال الذي يكون عليها في حاضره » ، بدلًا اللذة
من المشقة ، والكفاية من الحاجة . أما الطبيعة فهي كالآل ، وكأنها تحزر مُرَاد الجسم المتفول ،
فتحاول أن ترشده / وتوقه إليها . هي تسمى باسنة عن دواه لدائه إذا ، فيجعلها بحثها تتصل
بشهوة ذلك المتفعل ، فتتجاوز هذه الشهوة وتنتهي في الطبيعة ذاتها . فإن الشهوة إنما تبتعث
من الجسم ، سورة أنظرنا إليها في سوابقها لم حصرناها في دوافعها الغريزية الكامنة فيها . أما
الطبيعة ، فشهوته تبتعث من غيرها وتأتي بواسطة غيرها ، / ثم إن النفس التي تكفل للشهوة
مشتهاها أو تمتعها عنه ، إنما هي شيء آخر أيضًا .

٢١ هذا، ولأن يكون الحال على ما شرحنا فيما يتعلق بأصل الشهوة، فإنه أمر تشهد له أطوار العمر في اختلافاتها. فالشهوات البغية غيرها عند الإنسان صبيًا أو مراهقًا أو كهلاً، كما أنها تختلف لدى الرجل متعاقبًا عنها لديه مريضًا. والقوة الشهوانية، مع ذلك، باقية هي هي على ذاتها. فظاهر أن كون الأدمي بدنيًا وجسمًا حيوانيًا هو الذي يجعله خاضعًا لكل تلك التقلبات، ويشير فيه تلك الرغبات المختلفة. ثم إن الشهوة لا تتبَّه دائمًا بكاملها مع ما نسبه الدوافع الغريزية، بالرغم من كون الشهوة البدنية ثابتة في منتهى قدرها آنذاك. فإن الشهوة لا تريد ١٠ حيث أكلاً أو شربًا، وذلك قبل الترويض والتفكير. / وهذا يعني أنها وصلت إلى حدٍّ ما هو حدُّ البدن الحيواني الذي كانت فيه. أما الطبيعة، فلم تتصل بها، ولم تولِ نحوها، ولم تردّها. وذلك لأن الشهوة آنذاك لم يكن يوسمها أن تؤدّي إلى الطبيعة، بمعنى أن الطبيعة قائمة على الشهوات تميّز بين ما تنفر منه وما يوافقها. هذا وربّما مترسّخ على قولنا الأول يذْهب بأن البدن ١٥ إذا اختلفت أحواله، / كان في هذا الاختلاف الكفاية لإثارة الشهوات المختلفة في القوة الشهوانية. وإن فعل فليس قوله كافياً للدلالة على أن القوة الشهوانية، إذا اعتبرت الانفعالات المختلفة شيئاً غيرها (أصني الجسم)، حلّت هي محل هذا الشيء مقامًا للشهوات على اختلاف وجوهها، في حين أن المشتهي لا ينتهي قطّ إليها. فليس الغذاء غذاء القوة ٢٠ الشهوانية، ولا الحرارة أو الرطوبة أو الحركة، / كما أنها ليست هي التي تنبذ فضلاتها أو تملئ بما هضمت، بل إن كل ذلك للبدن ومنه.

٢٢ والنبات، ما عسانا أن نقول فيه؟ هل نقول إن الذي نجده في أجسامه كأنه صدى للنفس إنما هو شيء، والذي يمدُّ بهذا المصدى هو شيء آخر؟ أو نمضي بذلك أن هذا الشيء الآخر إنما هو القوة الشهوانية نباتًا، أمّا في النبات فإنه القوة المنغذية؟ لَر نقول إن هذه القوة إنما هي مستكنة في الأرض، إن كان في الأرض نفس، فليثبت منها ما يجول في بواطن الأشجار؟ فأول ما يجدر بنا أن نبحث عنه هو السؤال عن النفس المقيمة في الأرض، ما هي؟ / هل هي مثل إشعاع ينتشر في الأرض منبثًا من كرة العالم الكلي التي يجعلها أفلاطون، على ما يبدو، الشيء الواحد الذي كان مفوضًا؟ ولكنه يعود في محل آخر، ويقول في الأرض إنها أول وأقدم الآلهة التي تشتمل عليها السماء. فإنه آتخذ يسلم بأن للأرض نفسًا هي أيضًا، معلما أن للكواكب ١٠ نفوسًا. ولعمري، كيف تكون إلهة ولم تكن صاحبة نفس؟ ومن ثم / فإن المسألة تبدو على أنها يصعب الكشف عنها في حدّ ذاتها، فضلًا على أن قول أفلاطون فيها يزيد في إشكالها أو أنه لا ينفذ من هذا الإشكال. لكن أول ما يجدر بنا أن نفعل هو أن نعيّن الوجه الذي منه تكون معالجة مسائلنا معالجة قريبة إلى الإحتمال. أمّا أن يكون للأرض نفس غذائية، فإنه أمر نستدل

١٥ عليه من النبات الذي ينبت منها. ولكن، إن كنا نشاهد للبهائم تخرج من الأرض كثيرة العدد، فلماذا لا تقول في الأرض أنها هي أيضًا حيوان؟ ثم إنه، ما دامت حيوانًا بهذا القدر العظيم، وهي ليست من العالم الكلي، بالجزء الصغير، فلماذا لا يقال فيها أن لها روحًا، وأنها بالتالي إلهة؟ وإن قيل ذلك في كل كوكب من الكواكب، فلماذا لا يقال في الأرض أيضًا، ما دامت حيوانًا؟ وجزءًا من الحيوان الكلي هي أيضًا؟ والذي يجب فيها هو ألا يقال عنها إنها في قصة نفس خفية عليها تمسكها من الخارج، وإنها ليس لها نفس تحيها من الباطن، بداعي أنه يستحيل عليها أن تكون صاحبة نفس تنفرد بها. ولعمري، لماذا يتيسر ذلك للأجسام النورية، ثم يستحيل على الجسم الأرضي؟ فإن في الطرفين جسمًا بغير آليات ولحم ودم وسوائل، ولو كانت الأرض شيئًا كثرت فيه المترجمات تألفت من الجسمانيات كلها. وإذا ثبوت النفس عن الأرض بسبب أنها ثقيلة في حركتها، أجبنا أن ذلك إنما يعود إلى أن الأرض من خواص اللحم، كما أنه يجب إجمالًا ألا يقال في النفس إنها تمتد بالجسم حتى نحس، بل يجب أن يقال في الجسم/ أنه يمتد بالنفس حتى يكون يعنى محفوظًا. إن للنفس قدرتها على التمييز، وهي إذ تنظر إلى الجسم، تنطلق من انفعالاته، فتدعي هي حكمها وتبصر. وما هي انفعالات الأرض، وعلى ماذا تنفع أحكامها؟ فإن النبات، بقدر ما أنه من الأرض، ليس له قط إحساس. ٢٥ فعلى ماذا يقع إحساس الأرض إذا، وبوساطة أي شيء يتم؟/ ألا، ليس يجب أن نلجئ على القول بأن الإحساس يتم بدون عضو؟ ثم ما هي حاجة الأرض إلى الإحساس؟ فإنها لا تحتاج إليه لتكمل لها المعرفة، إذ أنه ربما كانت المعرفة بالحكمة والعرفان كافية لما لا يفيد شيئًا من الإحساس؟ ولكن هذا أمر ربما وجد من لم يسلم به. ذلك لأن في الإدراكات/ الحسية، إلى جانب المنفعة، معرفة لا تغلو من السحر في حد ذاتها، مثل معرفة الشمس وسائر الأفلاك، ومعرفة السمك والأرض: فإن لإدراك هذه الأمور بالحس لذته في حد ذاته. خير أنه لا بد من التفتيح عن ذلك ما في بعد. أما الآن فنعود إلى سؤالنا عن الأرض إذا كان إحساس، وما هي ٣٥ الحبرانات التي تنفرد بالإحساس، وكيف يكون كل ذلك. والذي لا مناص به أولًا هو أن نعود إلى الإشكالات التي عرضت، فتبين بوجه الإجمال إذا كان الإحساس يتم بدون أداء، وإذا كان للمنفعة حتى ولو وجدنا إلى جانب المنفعة شيئًا آخر.

٢٣ يجب في الإحساس أن تصوّره على أنه إدراك للحيفات بوساطة تنبئ النفس أو الحيوان إلى الكيف الذي يلزم الجسم، وتطبع في ذاتها شكل هذه الجسم وهيته. هذا وإن النفس إنما أن تدرك الشيء وحدها من تلقاء ذاتها، أو أنها تدركه بوساطة غيرها؛ أمّا أن تدركه وحدها ومن تلقاء ذاتها، فكيف؟ فإنها، إن كانت مع ذاتها في ذاتها،/ إنما تدرك ما تتطوي عليه، وليس ذلك

منها إلا عرفاناً. أما إذا أدركت شيئاً غريباً عليها، فيجب فيها أن تكون قد حصلت على الشيء أولاً، سواء أتحسب أنك تفك شيئاً به لم تصل إليها وبين ما كان شيئاً بها. ولكن التشبه أمر يستحيل عليها ما دامت باقية في ذاتها مع ذاتها: فأتى للنقطة أن تشبه بالخط؟ بل إنه لا سبيل للتسوية بين الخط الروحاني والخط الحسي؛ وكذلك القول في التسوية بين النار الروحانية/ والإنسان ١٠ الروحاني من ناحية، والنار الحسية والإنسان الحسي من الناحية الأخرى. ثم إن الطبيعة التي صنعت آدمي لا تصير هي والآدمي الذي أحدثه شيئاً واحداً. بل إنها، إن كانت وحدها، إنما تنتهي بإدراكها إلى الروحانيات، حتى لو استطاعت أن تتصل بالحسيات، إذ أن الحسيات نقلت من هذه الطبيعة ما دامت محرومة مما تتركها به. هذا فضلاً على أن النفس قد تشاهد عن بُعد شيئاً مبصراً. فلهما يكن الاختلاف قوياً، يأتيها من هذا المصير مثال، بقي أن ما يظهر لها في بداية أمره كأنه شيء غير متجزئ يصبح نهائياً في ما يتوحي المثال. ذلك لأن النفس لا تثبت أن ترى اللون والشكل معتمدين في الكم على حالهما في الشيء المشاهد. يجب ألا نكتفي إذا بهذين الأمرين فقط: الشيء الخارج والنفس. ولا سيما لأن النفس لا تتفعل. بل لا بد من أمر ثالث يكون من شأنه أن يقبل الانفعال،/ أعني أن يتلقى الشكل. يجب في هذا الحد الثالث أن يكون بينه وبين الشيء في الخارج تفاعل، وأن يتفعل بما يفعله به الشيء، وأن يكون الطرفان كلاهما من هويلى واحدة. فيتفعل للحد الذي نحن في صدد، ثم تترك النفس وتعرف. أما الانفعال ذاته، فيجب فيه أن يتم بحيث يحتفظ بشيء من الفاعل، ثم لا يصبح، مع ذلك، هو والفاعل شيئاً واحداً. بل إنه، ما دام ذلك الحد الثالث قائماً بين الفاعل والنفس،/ كان انفعاله بمنزلة الوسط المنتاسب بين المحسوس والروحاني، يجمع، من وجه ما، بين هذا وذاك. فإنه يتلقى من ناحية، ويبلغ إلى الأخرى، فيصلح لأن يشبه بالطرفين كليهما. ذلك لأنه، ما دام أداة النوع من المعرفة، يجب فيه ألا يكون هو والمعارف، أو هو والمعارف، شيئاً واحداً. بل إنه يصلح/ لأن يشبه بالطرفين كليهما: يشبه بالشيء الخارج بوساطة الانفعال، ويشبه بالنفس العارفة لأن انفعاله يتحوّل إلى مثال يتوحي فيها. فالقول الصحيح إذاً هو أن الإحساس إنما يتم بوساطة الأدوات الجسدية. وهذا ناتج من أن النفس لا تترك فقط محسوساً، إذا كانت خارج البدن مطلقاً./ أما الأداة فيجب فيها أن تكون إما البدن بأسره، وإما جزءاً ما من البدن يخصّص لعمل ما معين: مثل ذلك ما يتم في اللمس وفي البصر. فإنما ترى الأدوات الصناعية تقوم بين صاحب الصناعة الذي يحكم وبين الشيء الذي يحكم عليه، فيطّلع صاحب الصناعة على ما في محل عمله من خواص. فالمسطرة/ تجمع بين الاستقامة التي في النفس، وتلك التي تكون في الخشب: تتوسط للطرفين وتتيح لصاحب الصناعة أن يدي حكمه في مادة صناعته. هذا وإنما لرجع إلى مقام آخر البحث عما إذا كان يجب في الشيء المحكوم عليه أن يكون متصلاً

بالأداة، أو كان الأمر يتم بواسطة متوسط بين الأداة والمحموس وهو بعيد عنها، مثل هذا مثل
 ٥ ما يتم في النار إذا كانت بعيدة عن الجسم فيتأثر بها ثم لا يقال ما يتوسطهما/ انفعال فقط. أو مثل
 ما يتم في الإيضار إذا توسط البصر واللون فراغ ما، فيستطيع البصر أن يشاهد اللون بقوة الأداة
 لدى حضورها. أما الآن فقد اتضح أن الإحساس إنما يلزم للنفس وهي في النیدن، ويتم
 بواسطة البدن.

٢٤ أما المسألة عن الإحساس إذا كان لأجل المتعة فقط، فيجب معالجتها على النحو
 التالي. إن كان الإحساس لا يتم للنفس ما دامت مفردة وحدها، بل يتم مع الجسم، فإنه إنما
 يوجد من أجل الجسم إذاً. والواقع هو أن الإحساس ينبعث من البدن، وقد أمدت النفس به
 بسبب اتحادها مع البدن. فلا غرو إن كان الإحساس نتيجة لهذا الاتحاد حتى (ذلك لأن ما
 ٥ ينفصل/ الجسم به، إذا عظم تأثيره باهر الانفعال فانتهى إلى النفس)، أم كنا قد جهزنا به حتى
 ندفع شر العوامل عما قبل أن تقوى وتشتد فتهلكنا أو قبل أن تصبح في جوارنا، فإن كان ذلك
 كذلك، فإن الإحساس إنما وجد للمتعة. وإذا استخدم للمعرفة، فمنذ من ليس له من المعرفة
 ١٠ نصيب خلّاق لذلك طالعه، / لنجاء إلى الإحساس ليتذكر إذ أنه كان قد نسي. ولا يحدث ذلك
 لمن ليس في الحاجة أو في حالة النسيان.

وإن كان الأمر كما شرحنا، فإن مسألتنا لا تنحصر حول الأرض فقط، بل إنها لتشمل
 الكواكب كلها، ولا سيما السماء والعالم الكلي بأسرها. ذلك لأن الكلام الذي سبق يتبع لنا
 ١٥ القول بأن الإحساس يتم للأجزاء المرتبط بعضها ببعض خاضعة للانفعال. / ولكن ما عسى أن
 يكون الإحساس الذي يتم للكل، وهو لا علاقة له إلا بذاته، مستمتع من كل صوب وجانب على
 كل انفعال يرد عليه من ذاته إلى ذاته؟ فضلاً على أنه إذا وجب في أداة الحس أن تكون خاصة من
 بعض شيئاً يختلف عن المحسوس الذي يدرك بها، ثم كان العالم الكلي هو كل شيء، فلا
 ٢٠ يقال فيه أن لديه أداة يحس بها ومحسوساً يدركه بإحساسه. / بل الوجه في أن نسلم بأن له
 إحساساً باحثاً يدرك به ذاته، مثلما نحن ندركنا في بواطننا. أمّا أن نبني له إحساساً بشيء
 يختلف عنه دائماً، فهذا قول لا يجوز. فإنا إذا أدركنا نحن في بدنا حالاً غريباً على الأحوال
 ٢٥ التي ألّف أن يتقلب فيها دائماً، / إنما ندرك هذا الحال من حيث أنه طراً علينا من الخارج. ولكن
 مثلما أن الإدراك فيما ليس إدراك الأمور الخارجية فقط، إن نحن بالجزم الواحد ندرك الأجزاء
 الأخرى، فما الذي يمنع الكل من أن يشاهد بالقلبك الثابت ذلك للكواكب السيارة أو من أن
 يرى بهذا القلبي الأرض وما فيها؟ ثم إذا كانت هذه الأمور خاضعة لآثار الانفعالات، فما هو
 ٣٠ المانع من أن يكون لها إحساس من وجه آخر لَوْشاً، / ولا سيما الإحساس بالبحر؟ أفلا يصيح

الإبصار آنذا كانه في حد ذاته إنه ليس خاصة الفلك الثابت، بل كأنه خاصة بصر يُطلع نفس العالم الكلي على ما يشاهده؟ ذلك لأنه، لو لم يكن هذا الفلك خاصاً لساثر الانفعالات فما له لا يبصر مثلما تبصر العين، وهو مثال نوراني متفوس؟ ولكن العالم الكلي لا يحتاج إلى عيون، فيما يقول أفلاطون. وإن كان لا يحتاج إلى عيون، إذ لم يبقَ أي شيء مشهود خارجاً عنه، / فإن فيه على الأقل ما يشاهد، ثم ما كان قد مانع ليمنه أن يشاهد هو ذاته بداته. أما إن كان لا يحتاج إلى عيون، لأن مشاهدته لذاته بذاته ضرب من ضروب العبث، فإننا نذهب إلى أن العالم الكلي لم ينشأ بما هو عليه لأجل الإبصار قبل كل شيء آخر، بل إن الإبصار فيه إنما هو ناتج حتماً عما هو عليه في ذاته. ولمعري، لماذا لا يتم الإبصار لجسم شفاف من هذا المثل؟

٢٥ إلا أن وجود ما ندرك به لا يكفي حتى نشاهد، أو حتى نحس بوجه الإجمال. بل يجب في النفس أن تكون بحيث تميل إلى المحسوسات. ولكن النفس دائماً في حال التوجه إلى الروحانيات. فإن الإحساس لن يتم لها، حتى ولو كان يوسمها أن تحس، لأنها متجهة نحو الأمور الفاضلة. / فقد يحدث لنا، نحن أيضاً، أن نففل عن سائر مشاهداتنا وإحساساتنا، عندما نكون مستغرقين في الروحانيات، وما دما على هذه الحال. وقصارى الكلام، أن، مهما انصرفنا إلى شيء أهملنا الأشياء الأخرى. لم إن قصد المشاهد أن يدرك بجزء من أجزائه الأخرى، فكانه أنذاك ينظر بذاته إلى ذاته، إنما هو، عندنا أيضاً، لغو وصمت، وهو عمل هابط، إلا إذا انصرف إليه صاحبه وله فيه غاية. / أما مشاهدة الآخر في مظهره على أنه جميل، فإنه عمل من كان سريع الانفعال ناقصاً في ذاته. هذا ولربما رأى بعضهم في إحساسات الشم والسمع وذوق العصير حواس ووسلوس نشأت النفس. أما الشمس والكواكب الأخرى فإنها قد يحدث لها غرضاً أن تشاهد وتسمع. فإذا كانت، بوساطة هذين الحسنيين، تميل بوجهها إلى الأسافل حقاً لتعطف علينا، فإن هذا القول ليس قولاً ينبر العقل عنه. / ولكن إذا فعلت وعطفت، فإنها تتذكر أيضاً، إذ أنه ليس من البقول أن ننسى ما قاست به من بر وإحسان. وكيف تقوم بأعمال البر والإحسان إن لم تكن تتذكر؟

٢٦ هذا وإن للكواكب علماً يصلوفاً عن طريق ما كأنه اتصال ونوع من التماسك يقومان على تانسق بعض الأمور ببعضها الآخر؛ ومن هذه الطريق تُستجاب وتقتضى حاجتنا. وإننا لنجد كل شيء منتقياً بحكم هذا التماسك، حتى في صناعات الصحرة. ولا غرو، فإن هذه الأمور كلها، سحر وصلوات، إنما هي خاضعة لتفاعل مشترك بين قوى متتابة مرتبطة ببعضها ببعضها الآخر.

٥ وإن كان ذلك كذلك، فلماذا لا نسلم للأرض بأنها تُحس؟ ولكن من أي نوع يكون إحساسها؟ ولماذا لا نسلم لها باللمس أولاً؟ ثم لماذا لا نقول أنها تُحس بجزء من أجزائها الأخرى، على أنه يُشكك بالإحساس من جزء إلى جزء حتى يتمي إلى الجزء الراجح؟ ولماذا لا نقول أخيراً، «إنها بكاملها تدرك المثلث والمتغير الجسمانية الأخرى؟ ذلك لأنه إذا كان جسمها يصعب تحريكه إن كانت صغيرة، بل تُحس بالحركات إذا عظم قدرها. / ولماذا؟ إلا، لأنه ما دامت الأرض شيئاً متيناً، فإنها لا تقوتها بالحركات إذا عظم قدرها. ولا يمنع مانع من أن تكون الغاية من إحساسها أن تسوي أوضاع آدميين، بقدر ما تعود أوضاعهم إليها. وأنها لتضلل عن طريق ما يكون بمثابة التفاعل المشترك: فتستجيب إلى المصلين وتقبل أديعتهم، على غير ما نفعل نحن. وإذا وردت عليها الإحساسات الأخرى أصبحت قابلة للتفاعل في حق ذاتها أيضاً. والالتفات الذي يرد عليه لصالح الأمور الأخرى، مثل الإحساس بالروائح وما يثير اللذوق عند غيرها؟ إلا أن الغاية قد تكون مما يفوح بروائح المصير هي النهاية بمالم الحيوان، وحفظ جسمانية الأرض ذاتها متماسكة البنان جامدة للعمل دائماً. هذا ويجب ألا نطالب للأرض بكل ما لدينا من أدوات للحس. / فإن هذه الأدوات لا تيسر حتى للحيوانات كلها. ليست الآذان في كل الحيوان مثلاً، ومع ذلك فإن غيابها عن المحروم منها لا يمتنع عن أن يدرك الضجة. والبصر كيف يتم وهو لا يكون بغير نور؟ ذلك لأنه يجب في الأرض ألا نطالب لها بعيون. لكن ما دنا قد سلمنا بوجود قوة غذائية في الأرض، وجب أن نسلم أيضاً بأحد أمرين: أو أن القوة الغذائية هي كائنة في المروح للحيواني بالذات، فنكون للأرض أصلاً وعلى هذا الوجه أبداً، أو أن القوة الغذائية هي المروح للحيواني بالذات. / فلماذا يجب، عند ذلك، أن ننفي عن هذه الأمور كونها شيئاً شفافاً. لا بل إننا نقول: إن كانت القوة الغذائية روحاً حيرانياً، فإنها شفافة لا محالة. وما دام النور يُشع في مكانها من دائرة السماء، فإنها شفافة حلاً وعلماً. ومن ثم فإنه ليس من المستبعد ولا من المستحيل أن تكون النفس الكائنة في الأرض نفساً ترى وتشاهد. بل يجب في مفهومنا للنفس ألا يكون مفهوم نفس صاحبها جسم خسيس. وبالتالي فإن النفس أمر ريثاني. / ذلك لأن ما يصح على هذه النفس بوجه الإحاطة هو أنها فاضلة دائماً.

٢٧] ويرد الآن السؤال عما إذا كانت الأرض تمدّ النبات بالقوة المولدة، سواء أكانت تعطيه هذه القوة بالذات أو كانت هذه القوة باقية في الأرض وأثرها في النبات قوته المولدة. فإن النبات، ولو كان على هذه الحال، إنما يصبح مثل البدن المتغوس. إذ أنه، إن كان حاصلاً على ذلك الأثر، قد تلقى في ذاته القوة المولدة ذاتها أيضاً. فإذا استقرت فيه أمدت جسمه بخير ما لديه وربما يتميز به عن النبات/ المقطوع الذي لا يكون نباتاً بعد ذلك بل خشباً فقط. ولكن جسم

الأرض ذاتها بماذا تمدُّ النفس؟ يجب ألا نتخذ في الجسم الأرضي إنْ اقتلع من الأرض أنه يكون هو روحه إذا بقي متمسكاً معها. والحجارة تدلُّ على ذلك: فإنها تنمو وتزداد ما دامت متصلة بالأرض، / فإذا فصلت عنها بقيت بالتقدير الذي كانت عليه عندما اقلعت. يجب أن نتخذ في كل جزء إذاً أنه يطوي على أثر، وأنه تجري فيه القوة النباتية كلها، وهي ليست آنذاك قوة هذا الجزء لو ذلك، بل قوة الأرض كلها. ثم عليها قوة الإحساس في ذاتها وهي ليست آنذاك مختلطة مع الجسم بل مشرقة عليه إشراف الحودي على جيلاد حربه. وتأتي النفس الأخرى / مع الروح الأرضي أخيراً، ويسمى النفس «وشيكا» و«فامطر»، معتمدين في ذلك كله على ما بلّغهم الهاتفا، الإلهي من وده الغيب وعلى الطبيعة المثبتة من أسرار الأمور.

- ٢٨ هذا وحسبنا ما ذكرنا عن مسائلنا. فيجب الآن أن نعود إلى ما كنا فيه ونبحث في القوة الغضبية. لقد جعلنا الجسم، وهو على حال خاص، وقد أصبح من وجه منفوساً، مقاماً للشهوات في أول إنعائها وللألم واللذة، من حيث أن كل ذلك هو أفعال وليس إحساساً. وما نحن أولاً نُقبل الآن على البحث فيما إذا كان الأمر هنا كما هو هناك، أعني عما إذا كان يستأن أن نجعل الغضب في أول انبعاثه أو في مراحله كلها / غضب الجسم، وهو كما وصفنا، أو غضب جزء من أجزائه الجسم كالقلب مثلاً وهو على حال خاص أو كالكبد وهو في جسم لم يست. وإن كان ذلك كذلك، وكان ما يعطي الأثر النفسي شيئاً آخر، فإننا نبحث عما إذا كانت القوة الغضبية هي الأثر النفسي، أو كان الغضب شيئاً جسيماً قائماً في وحدته لا يردُّ إلى القوة الغضبية أو إلى قوة الإحساس. أما في الحالة الأولى، فإن القوة النباتية تمتد إلى الجسم كله، / ومن ثم يصبح الأثر الذي تمدُّ الجسم به مشتركاً في الجسم كله، فيكون الألم واللذة في الجسم كله أيضاً. وكذلك القول في الشهوة عندما تنبعث طالبةً إشباعها. أجل، لم تقل شيئاً في شهوة التناسل، ولكننا نفترضها ثابتة في الأعضاء المحيطة لهذا النوع من الشهوات. كما أننا نرى أن محل انبعاث الشهوة إنما هو من الجسم في منطقة الكبد، / لأنها فيها يتم خاصة عمل القوة الغذائية، التي تكفل الأثر النفسي للكبد والجسم. وإنما نجعل الشهوة في هذا المحل، لأنها منه ينبعث عملها. بقي السؤال عن الغضب ما هو ولية نفس يكون، وعما إن كان ينبعث منه أثر إلى منطقة القلب، أو إن كان ثمة شيء آخر يكفل الحركة التي تنتهي في المرئ، / أو إن لم يكن قط أثر في ما نحن في صدده، بل إن للغضب ذاته هو الذي يحدث له نشاط العيظ. يجب أولاً أن نبحث عن الغضب ما هو إذاً. إننا لا نفتأ مما يفعل جسمنا به فقط، بل مما يفعل به أحد غيرها من ذواتنا أيضاً، وإجمالاً مما يأتي به المرء وليس باللائق. وهذا أمر ظاهر معروف. فإن في العيظ لا محالة إحساساً، وإدراكاً لأمر ما. ولذلك قد تتساءل فيما إن يكن العيظ لا

- ينبعث من القوة الغضائية، بل إن له انطلاقاً من محل آخر. لكن يادرة الغنيط تابعة للأحوال
- ٣٠ الجنسية: إن أصحاب الدم الحار والبردة اللامعة/ سريعة، والغضب، في حين أنه يكاد لا يظهر عند من لا مرة لهم ويعرفون بتور الهمة. فضلاً على أن البهايم لا تتور إذا ثار عند غيرها
- ثائر، بل عندما تصوره ضرراً عليها. وإن كان ذلك كذلك، فإننا نعود ونميل بالأحرى إلى أن نردّ
- ٣٥ الغضب إلى الجسم وإلى ما يمسك الحيوان في بنياته العضوي. / ثم إن المرء ذاته هو أسرع إلى الغضب سريعاً منه صحيح البدن، وصانئاً منه مُعْطِراً. فإن كان الأمر كذلك، فإنه يدلّ على أن الغضب في ذاته وفي إتيان انبعاثه إنما هو غضب الجسم كما وصفناه. كما أنه يدلّ أيضاً على أن المرأة أو الدم هما اللذان يحددان تلك الحركات الخاصة، وكأنهما يجمعلانها نفسانية. فإذا
- ٤٠ أصاب ذلك للجسم وهو في حالة الخاصة انفعال، / حاج الدم والمرء على الفور، لم ينتج الإحساس ربه التخيّل فتتعرض النفس وتجمع بينه وبين حال الجسم آنذاك، تُجْهَرُ على الذي أحدث الأذى. ثم إن هنالك الغضب الذي يأتي من فوق: إذا بدا ظلم ما لا علاقة له بالبدن، وجدت النفس للدافع الذي نكلمنا عنه على حال الأبهة، إذ أنه مفضّل على ردّ كل مقاوم يحدو،
- ٤٥ فانهضت لها حليماً. / إن الغضب غضبان إذا: الغضب الغريزي الأصم الذي يهيج فيستثير العقل بوساطة التخيّل، والغضب الذي ينبعث من العقل وينتهي إلى الغليان الغريزي. وكلاهما ينبع
- ٥٠ من القوة الغضائية والمولدة التي تعدّ للجسم جهاراً كأنه يدرك اللذة والأذى، / وهي التي تكون قد جعلته آنذاك ذا مرّة ومرّاً. فإذا انتهى أثر النفس في مثل هذا الجسم إلى حالة مثل هذه الحالة، تهبّ بحيث يمتعض ويغضب، فيصبح على سوء الحال هو لؤلؤاً. وإن هذا كذلك حاول أن يجعل الأشياء الأخرى على سوء الحال أيضاً، إذا جاز لنا القول، وأن يصيرها شبيهة به هو
- ٥٥ ذاته. / ويدلّ على أن أثر النفس الذي نحن في صددنا، هو في حقيقته من جنس أثر النفس الآخر، أي الشهوة، كون الذين ضمت رغبته في اللذات الجنسية وأصبحوا، إجمالاً، يبالون بالجسد أقلّ انبعاثاً للغضب، وذلك بمناعة خريزية لا محل للعقل فيها. هذا ويجب ألا
- نعجب من أن الشجر لا يغضب بالرغم من حصوله على القوة الغضائية: فإنه لا نصيب له من دم
- ٦٠ أو مرّة. / وإذا توأما بدون إحساس، لم يحدثا إلا غلياناً فقط وشيخاً كأنه الهيجان، / ثم إن عرض الإحساس، نهضت الغريزة في وجه العادي لتفقع ضروره. هذا وقد يقسم بعضهم بجانب النفس
- ٦٥ الغريزي الأصم إلى القوة الشهوانية/ وإلى القوة الغضائية، على أن تكون القوة الغضائية أثر القوة الشهوانية في الدم أو في البردة أو في المركّب من الجسم وأثر النفس. فإن فعلوا لم يكن
- تقسيمهم صحيحاً لأنه يؤدي إلى التمييز بين متقدّم ومتأخّر. ولكنه لا يمنع من أن يكون كلاهما
- ٧٠ متأخراً، فيغدو التقسيم قسماً إلى شيئين مشتقين من أصل واحد. / والواقع هو أن التقسيم هنا إنما يتناول دافعين خريزين من حيث أنهما كذلك، ولا يقع على اللذات التي انبعاثت منها. فإن

هذه الدوات ليست في حقيقتها دافعاً خريزياً، بل ربما كانت القوة الفاعلة التي، إذا فعلت فعلها حقاً، جعلته حاصتها، فكففت بذلك للدافع الغريزي اكتماله. هذا فضلاً على أن القول في أثر النفس الذي تحولَ خضياً أن محله/ القلب، ليس قولاً يتنافى مع المعقول. فإثباتاً بذلك لساناً نعين للنفس محلها، بل نعين للدم محلّه إثباتاً لثباته وهي حيث تدوم ذلك الجسم الخاص على ما ورد وصفاً.

- ٢٩ وكيف لا يحفظ الجسم بشيء من الحياة إذا خرجت «النفس الأخرى» منه، ما دام يشبه شيئاً انتشرت فيه الحرارة، لا شيئاً أشع فيه النور؟ بل إنه يبقى لديه من الحياة القدر القليل ثم لا يلبث أن يذبل، كما هو الأمر في الأجسام الساخنة إذا اجتمعت عن النار. ويشهد لذلك الشعر الذي ينبت في الجنة/ الهامدة، والأظفار التي تستمر في نموها آنذاك؛ ثم إن من البهائم ما إذا قُطِعَ إرْبًا إِرْبًا تحرّكت منه إرْبِهِ، وربما تحلّوَتْ ذلك ما لا يزال كامناً في الجنة من الحياة. ومع ذلك، إن لم يكن ما تبقى من الحياة ينسحب مع «النفس الأخرى»، فإنه ليس في هذا دليل على أن الطرفين هما شيء واحد. فإن الشمس إذا انسحبت، لا ينسحب معها النور الذي ينبعث منها مباشرة ليُشجّه أينما توجه ويبقى مرتبطاً بها فقط. / إنما ينسحب أيضاً ما ينعكس من هذا النور على الأمور المخاروجة عنه والذي نشاهده متشعباً على الأشياء المضادة. وهما نوران يختلف أحدهما عن الآخر. ولكن هل يكون قد انسحب أنفك أو يكون الفناء قد اعتراه؟ هذه مسألة يجب الكشف عنها بالنسبة إلى النور الذي نحن في صدد، وبالنسبة إلى الحياة الباقية في البدن، والتي وصفناها بأنها خاصته. / إنه لا يبقى شيء من النور بعد انسحابه من الأشياء التي كان قد أشعّ فيها إذا: هذا أمر لا شك فيه. ولكن موضوع بحثنا هو فيما إذا كان هذا النور المنسحب يعود فينصب في فاعله ومبنيه، لو إنه يتعلم ولا شيء منه بعد ذلك. ولكن كيف يتعلم العداثا مطلقاً بعد أن كان شيئاً حقاً؟ نقول بوجه الاجمال إن للأجسام التي ينبعث منها النور ذاتها، ما نسبته لونها. / فإذا اضمحلت الأجسام الفسدت تغيرت وانعدم لونها، ثم لا يسأل أحد بعد ذلك من لون النار أين يكون إذا فسدت النار، كما أنه لا يسأل أيّان شكلها أيّناً. فأنى لنا أن نقول ذلك؟ ألا، إن الهيئة هي وضع ما يكون الشيء عليها مثل ضم الكف وسطها. أما اللون؟ ليس كذلك أمره، بل إنه مثل أمر المحلّة. فما يكون المانع عن أن يفسد الجسم المحلر ثم لا تعلم حلاوته، أو عن أن يفسد الجسم الطيب الرائحة ولا تعلم رائحته الطيبة؟ ما الذي يمنع هذه الأوصاف من أن تكون قد انتقلت إلى جسم آخر، ثم لا تترك فيه بالحس، لأن هذا الجسم الذي تلقاها ليس بحيث تلتقي الحواس بأوصافه. وكذلك القول في النور/ الذي يبعث من الأجسام التي يعترينا الفساد: فإنه يبقى ولو لم تبق مناعته الناتجة من تماسك بعض عناصره مع

بعض وهي على أشدها آنذاك . إلا إذا قال قائل أن المشاهدة إنما تكون بحكم الاتفاق الرضعي ، وأن ما نسميه وصفاً إنما هو أمر لا أصل له في حقيقة الواقع . ولكن هذا يزيدني بما إلى القول في
 ٢٥ الأوصاف أنها لا تغد ولا تنشأ عندما يتم ببيان الجسد . / كما أننا نلعب حيثل إلى أن البنى المعنوية الكامنة في البنى ليست هي التي تُخلو الألوان ، كما يكون الأمر في الطيور المختلفة أنواعها . بل إن هذه الألوان كانت حاضرة جاهزة ، فجمعت البنى المعنوية بعضها إلى بعض ، أو أنها أحدثت منها جاتياً وأخذت الجانِب الآخر من الألوان المنتشرة في الهواء وهو طامع بأشياء من نوعها . على أن الواقع هو أنها ليست في الهواء من نوع ما تبدو عليه مع
 ١٠ الجسم عندما نحلُّ فيه . / فلندع الآن هذا الإشكال الذي اعترضنا هنا . نقول إذاً : إن بهيت الأجسام واستمرُّ النور مرتبطاً بها ، غير مفصول عنها ، فما هو المانع الذي يمنع النور ، إذا تحركت الأجسام في المكان ، من أن يتحرك معها ؟ إنني أحيي «النور» الذي يتصل بالجسم مباشرة ، مع النور الذي يرتبط به إذا وجد نور من هذا النوع . أجل ما هو المانع عن ذلك ، حتى
 ١٥ ولو كنا لا نرى للنور منسحباً ، مادام لا نراه مقبلاً أيضاً ؟ أمّا النفس ، فإنها تبحث في مقامات أخرى عما إذا كانت فروعها تابعة لأصولها ، ومتأخراتها لعقدماها دائماً ، أو إن كان كل جزء من أجزائها قائماً في ذاته ، لا صلة بينه وبين ما يقدمه ، بوسه أن يبقى مع ذاته في ذاته . كما أننا
 سنبحث عما إذا كان ثمة وجه ثالث للنظر أيضاً وهو ألا يكون قطُّ جزء من أجزائه النفس منفصلاً عنها ، بل تكون النفوس كلها ، على كثرتها ، نفساً واحدة ، وبأي معنى . / ولكن ما عسى أن يكون حثاً ذلك الذي حلَّ في الجسم وأصبح خاصته ، ونقول عنه أنه أثر النفس ؟ ألا ، إن كان هو النفس ، تبع النفس المتعلقة له محالة ، مادام لا يفصل عنها . أما إذا كان للجسم بمثابة حياته ، اعترضنا هنا الإشكال فيه الذي اعترضنا في البحث حول انعكاس النور وانعكاسه . هذا فضلاً
 على أنه لا بدُّ من البحث عن الحياة أيضاً ، فيما إذا كان يجوز فيها أن توجد بدون نفس ، إلا إذا
 ٢٠ بادرنّا إلى القول بأن النفس إنما تعمل فعلها في غيرها عن طريق المجاورة .

٣٠ لقد أجبنا سابقاً أن ليس للكواكب من المذكر متعة . ولكنك سلّمت لها بالإحساس ، وقلنا إنها تسمع وترى . كما أننا قلنا إنها تسمع أذعيتنا أيضاً ، ليس فقط تلك التي نتوجه بها إلى الشمس بل تلك التي يتوجه بها بعض الناس إلى الكواكب . فضلاً على أن الاعتقاد الثابت هو أنها تزدي للناس مساهلت جلي . وهي تفعل ذلك على وجه من اليسر يحملها على أن تزلزهم ، / ليس في المحسّنات فقط ، بل في الكثير من السيئات أيضاً . لا بدُّ من البحث في هذه الأمور التي تعترضنا هنا إذاً أمراً بعد أمر . فإنها تتطوي في حدِّ ذاتها على الإشكالات العظيمة المشهورة عند من يصعب عليهم أن يشارك الآلهة في اجترار المعاصي أو ارتكابها . /

ونخصن بالذكر من بينها موقفات العشق والوصال الفاحش. فلاجل ذلك تُجري بحثنا هنا، ونخصن بحاصره في ما أقبلنا عليه في مستهل مقالنا، وهو مسألة الذاكرة عند الآلهة. إنهم يُلبّون دُعائنا إذا توجّهنا به إليهم، ولكنهم لا يقضون حاجتنا على الفور بل يرجئونها إلى حين كثيراً ما يطول أجَلُه. / وإن فعلوا فلا نعلم يذكرون أن ما يطلب الناس منهم لا محالة. / إلا أننا في كلامنا السابق لم نعرف لهم بذلك، بالرغم من كون الذاكرة أمراً لا بد منه في أعمال البر والإحسان نحر الناس، مثل تلك التي تقوم بها *دافيدور* و*هستيه* و*هيا روح الأرض*. / إلا إذا قلنا عن الأرض أنها وحدها التي تُستَقّ الأمور البشرية على حالها الحسن. / علينا أن نحاول الكشف عن أمرين إذا: الأمر الأول هو أنه كيف نجعل وظيفه التذكّر في الآلهة، وهو أمر يهمنا نحن، ولا علاقة له بما يبدو ولغيرنا من الذين لا يرون مانعاً من أن يتسبوا للكواكب ذاكرة. والأمر الثاني هو شرح هذه الظواهر الغريبة كيف تتم. فإن عمل الفلاسفة إنما هو البحث في ما قد يتيسّر به الردّ على الظعن / بالآلهة التي في السماء. بل إن الأمر يتملّق بالعالم الكلي ذاته إذ إن هذا الظعن يتملّئ إليه ألبساً، إن ثبت قول من يزعمون أن الإنسان تنتهي به جسارته إلى أن يستولي بسحره على السماء كلها. هذا وإن بحثنا سيدور حول مسألة الجِن أيضاً في أنهم كيف / يقدّرون خدمات من نوع التي ذكرناها، إلا إذا وجدنا لهذه المسألة حلاً في حلولنا للمسائل السابقة.

٣١ يجب في أعمال العالم الكلي وانفعالاته أن ندرّكها كلها بجملتها دفعة واحدة: تلك التي توصف بأنها طبيعية، وتلك التي تكون من إخراج الصناعة. ثم إن الطبيعة يجب القول فيها أن منها ما ينبعث من الكل إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى الكل أو من الأجزاء إلى الأجزاء. أما ما كان من إخراج الصناعة، / فإما أن يكون ما إذا باشرت الصناعة فيه وهي على حال، انتهت في الشيء المصنوع وهي على الحال ذاتها، وإما أن يكون ما يستمرّ القوى الطبيعية ليحدث أفعالاً أو انفعالات في مسالك الطبيعة. هذا وإني أعني بأفعال العالم الكلي وانفعالاته كل ما فعلت الحركة الكثيرة على ذاتها وعلى أجزائها. فإنها إذا اتفقت في تحركها، حدثت أوضاعها وأوضاع / أجزائها، ما تطوي عليه في دورتها وما تُشَدّ به الأشياء الموجودة على الأرض. أما انفعالات بعض الأجزاء ببعض فإِنَّه أمر واضح لكل فني عقل: لدينا أحوال الشمس وأفعالها بالنسبة إلى الكواكب الأخرى وإلى ما على الأرض، وإلى ما في العناصر الأخرى. ثم أننا نجد إلى جانب أفعال الشمس أفعال الكواكب الأخرى، وأفعال ما على الأرض وما في العناصر الأخرى. وكل أمر من هذه الأمور الجزئية يحتاج إلى بحث خاص. / أما الصناعات، فإن التي تُخرج فعلها اليتّ والمصنوعات الأخرى، فإِذَا انتهت في عمل من هذا النوع. ثم إن الطب والحرارة وما على شاكلتها، إنما هي صناعات تُستخَر لتؤدي إلى الأمور الطبيعية مساعدة

تجعلها على ما تستلزمه الطبيعة. أما الخطابة والموسيقى وكل فن آخر له تأثيره في النفس، فإنها فنون تُحدث تأثيرات في أحوال الإنسان فتسوقه إلى الخير أو الشر،/ وفيها يجب البحث عن عددها كم هو، وعن مدى طاقتها وتأثيرها. هذا وإنه ينبغي علينا أخيراً، إن أمكن الأمر، أن نميز بين كل هذه الصناعات فنهن لهنّما خاصاً بما فيه تقع لحاجتنا الحاضرة، وأن نشيّن السبب في ذلك على قدر المستطاع. هذا وإنه ليس في الأمر شك أن للحركة الدورية أفعالها:

٢٥ فإنها تنظّم أوضاعها المختلفة أولاً وأوضاع الكواكب التي تحملها في جنباتها،/ كما أنها تزوّر حقاً على الأرضيات، ليس على الأجسام فقط، بل على أمور النفس أيضاً. فضلاً على أن لكل جزء من الأجزاء المساوية عمله على الأرضيات، ولا سيما على السفليات منها. وكل ذلك واضح من وجوه عديدة. أما إذا كان للأرضيات تأثير على السماويات، فهذا بحث نرجعه إلى مقام آخر، فإننا الآن نعمد إلى ما يسلم به الجميع أو أكثر الناس،/ ونقرضه صحيحاً بقدر ما يظهر كذلك بالعقل. الأمر الذي يقضي علينا أن نحاول شرح الوجه الذي تلجأ الكواكب إليه لتعمل أفعالها، فنقبل على البحث في هذه الأفاعيل عند أول انبعاثها. يجب ألا نقول في الشمس أنها تعمل بمعنى أنها تُحدث الحرارة والبرودة فقط، وما على شاكلتها من تلك الأوصاف المعروفة بالوَلَيَاتِ الأوصاف في العناصر أو من تلك التي تخرج من مزيجها. كما

٣٥ أنه يجب النفي عن العمل أنه يصير كلاً بالتسخين لدى الشمس، وبالتبريد لدى كوكب آخر/ (وما عسى أن يكون مقام البرودة في جسم سمائي من نار؟)، وبرطوبة النار لدى كوكب ثالث. فإن قلنا بمثل هذا القول استحالة علينا فهم الاختلاف الواقع بين أفاعيل هذه الأمور. فضلاً على أنه يستحيل علينا أيضاً أن نردّ إلى شيء منها الكثير من المحدثات. ذلك لأنه إذا رُدّ

٤٠ بعضهم إلى الكواكب الاختلافات في الأخلاق بمعنى أنها تتكثف بتكثف الأمزجة/ في الأجسام، وإن هذه الأمزجة تكون على الحال الذي يجعلها فيه وجهان البرودة أو الحرارة، فإننا لا نسلم بقوله، ولعمري، كيف نعمل حيثنّ الحسد أو الغيرة أو الاحتيال بتلك الأوصاف؟ وإذا قلنا، فما عسى أن نقول على الأقل في المخطوط شرها وخيرها، وفي الغنى والفقر، وفي

٤٥ كرامة المحتد أو في اكتشاف الكنوز أيضاً؟/ وما أكثر ما يستطيع المرء أن يذكره بما يسوقه بعيداً عن الأوصاف الجسدية وهي خارجة من العناصر الأولى مناسبة في النفس أو في جسم الحيوان؟ هذا وإنه يجب ألا تنسب إلى إرادة في الكواكب وإلى قصد في الكل، أو إلى نظر

٥٠ فيهما عن هذه الأمور، ما يطرأ على كل جزء من الجزئيات التي تقع تحتها. فما أبعد قولاً/ عن العقل قولنا بأن هذه الأمور هي التي تُغير أحوال الناس بحيث يصبح بعضهم لغاً أو ناجزاً في الرق، أو ناقياً على غيره حاطه، أو هاتكاً حرمة القنسيات، أو جباناً أخيراً متخشياً في فعله وانفعاله يرتكب الفواحش التي يندى لها الجبين متجلاً. ليس ذلك مما يليق بالألوهة! بل إنه لا

٥٥ يليق بتروّي السيرة العادية للمتعارف عليها بين الناس. وربما لم يكن أحد/ ليفعل مثل هذه الأفاعيل أو ليهوى إلى أن يديرها له وهي لا تعود عليه بالفتح مهما يكن مقداره قليلاً.

- ٣٢ إنّا لن نضيف إلى حال جسمانية ولا إلى إرادة في الكواكب أمراً من الأمور التي تطرأ من الخارج علينا أو على الحيوانات الأخرى، وبالإجمال من تلك التي تنتهي إلى الأرض منبعثة من السماء. وإن كان ذلك كذلك، فما هي العلة التي تبقى لدينا ونستبينها عفاً؟ إن أول ما ينبغي علينا أن نسلم به هو أن العالم الكلي إنما هو واحد حي محيط بجميع الحيوان، / له نفس واحدة تمتد إلى أجزائه كلها بقدر ما يكون كل فرد جزئي جزءاً من هذا العالم. والفرد الجزئي إنما يكون جزءاً من أجزاء العالم الحسي بتمام المعنى من حيث أنه بدن. لكن القدر الذي يصيب من نفس العالم الكلي هو الذي يحدّد القدر والوجه الذي يكون عليهما جزءاً من هذا العالم. فما كان له نصيب من نفس الكل وحدها، غذا بأسره جزءاً من أجزائه للكل، / أما ما أصاب أيضاً شيئاً من نفس أخرى، فإنه لم يكن بذلك جزءاً من أجزاء الكل بمعنى الجزئية التامة. خير أنه لا يكون أثقل أقل تأثيراً بأجزائه للكل الأخرى، وإنما يكون ذلك بقدر الشيء الذي أصابه هو من الكل ويقدر ما ينطوي هو عليه ويأخذه من هذا الكل. ومن ثم فإن هذا الكل الواحد القائم على خياله إنما هو على حال التفاضل المتبادل. وهو بمنزلة الحيوان الواحد، البعيد فيه قريب، مثلاً يكون الأمر في الحي الواحد بين أجزائه: الفطر والقرن ثم الإصبع / وعضو آخر من الأعضاء التي لا تجاورها. فينفلح الجزء بجزء لا يجاوره، ثم يبقى ما بينهما على حاله ولا يناله قط انفعال. ذلك لأن الأمور المتجانسة لا يقوم بينها تجاور، بل يفصل بعضها عن بعضها الآخر أمور مختلفة تتوسطها، ثم يتم تفاضلها المتبادل بوساطة تجانسها. والأمر الذي لا شك فيه بعد ذلك هو أن الفعل الذي ينبعث من الجزء غير المجاور، إنما ينتهي إلى الجزء البعيد ويؤثر فيه. / وما دام الحي واحداً مكتملاً في وحدته، فإن شيئاً فيه لن يكون على بعد مكاني بحيث لا يناله تأثير الفطرة التي جبلت ذلك الحي الواحد على التفاضل المتبادل بين أجزائه. فإن ما يجمع التجانس بين وبين الفاضل، لا يكون انفعال الفاضل عليه انفعالاً غريباً. أما إذا كان الفاعل من غير جنس المتعمّل، فإنّ للمفعول يتلقّى انفعالاً غريباً، ولا يكون تلقّيه إياه من رضى. / وهذا وإنه يجب ألا نعجب للضرر إذا حصل من فعل قتلته الجزء على غيره، بالرغم من كون الحيوان واحداً. فإننا نحن أيضاً عندما نفعل أفعالنا، يحصل عندنا لذى من جزء على غيره، كما هو الأمر، فيما يدور، من البرّة والغضب إذ أنهما يضطّطان على سواهما ويلسعاته. وكذلك في العالم الكلي أيضاً حيث نجد أشياء على قياس الغضب والبرّة، وأشياء أخرى على قياس سواهما في الحيوان. / كما أنّا نجد في الشجر أغصاناً تقاوم غيرها، حتى تتجفّفها. هذا وإنّ العالم الكلي ليس حيواناً

فإنما في الوحدة فقط، بل يبدو على أنه ذا كثرة أيضاً. ومن ثم فإن الفرد الجزئي إنما يُحفظ
بتماسك الكل بقدر ما يكون واحداً في ذاته. ولكن الجزئيات كثيرة، ويقدر ما إنها كذلك،
فإنما يكثر تلاقي بعضها ببعضها الأخرى فيؤذي بعضها بعضاً لما بينها من الاختلاف. كل منها
٢٥ يسمى إلى حاجته فيضر غيره، / لا بل يجعله غذاه له لكونهما متجانسين ومتخالفين في آن
واحد. فما دام كل جزئي يطلب ما قُطر عليه، فإنه يأخذ لذاته ما يجد أنه عند غيره. أما الفرد
٥٠ الذي يجد عند غيره غريباً عليه، فإنه يتلقه حباً لذاته. ثم إن الفرد الجزئي يفعل أفعاله، / فيضع
بها ما كان يوسمه أن يفقد منها شيئاً، ويقضي على الأمور التي لا تفي على مقاومة فعله في
اندفاعه، أو أنه يؤذيها. مثل ذلك مثل ما يُتوسى بالنار إذا أدت عليه، أو مثل الحيوان الصغير
يجزه الكلب في جريه أو يطؤه بأقدامه. فإن كون هذه الأمور كلها وفسادها وتحولها للمغير
٥٥ وللشر، / أقول: إن كل ذلك هو الذي يجعل حياة هذا الحيوان الواحد حياة لا نقص فيها
تترسل مع المفطرة. ولا غرو إن لم يكن يوسع الجزئيات أن تبدو وكأنها هي وحدها. وما دامت
هي أجزاء، فإنها ليست هي ذاتها لذاتها، ولا توجه نظرها إليها هي ذاتها، بل لذلك الواحد
الذي تصدر عنه جزءاً له. ثم إنها يختلف بعضها عن بعضها الآخر، فلا يتيسر لها أن تحيط كلها
٥٥ بما هو من شأنه / أن يكون لديها دلائل في حياة واحدة. وما كان الشيء يبيى على حال واحدة
دائماً ما دام البقاء للكل وحده، وهو بقائه قائم على التحرك الدائم.

٣٣ ما دامت الحركة الدورية لا تتم بحكم الاتفاق والمصادفة، بل تسير بحكم العقل الذي
يوجه الحيوان، وجب في الفاعل والمفعول أن يقع بينهما توافق ونظام ينسج بعض الأجزاء مع
بعضها الآخر. فيكون أتت لكل هيئة من حيث الحركة الدورية، وهيئات ما هو تحتها، / وضع
يوافق. فكان هذه الأمور كلها، في حليتها المختلفة للمتغير تخرج برقص منسجم واحد. فلما
نرى، حتى في حفلات الرقص التي نحضرها، أن مظهر الرقص في مرحلة تشتر حركاته بتأثير
١٠ الألبان في الأدوات التي ترافقه يعزفها، من ناي وغناء وسواهما مما يتعلق بأمرنا. / وما عسانا
أن نقول في كل ذلك وهو يتبين واضح؟ لكن أعضاء الرقص يستحيل عليها حتماً أن تبقى على حالة
واحدة عند كل هيئة يأخذ الرقص شكلها. فلذا انقلبت أعضاء البدن للرقص أخذت تميل
وتتعطف: فمن عضو يتمكف، ومن آخر يمتد، ثم يستسلم هذا للعمل وذلك لنوع من الراحة
١٥ تقتضيها جملة الرقص في مختلف هيئاته. / هذا وإن إرادة الراقص أشبه ذلك، إنما هي متجهة
إلى شيء آخر؛ أما أعضاؤه، فإنها تعمل بالرقص طوعاً، وهي في خدمته، ساعية إلى إخراجها
كاملاً. ولا غرو إذ استطاع الأخير أن يحكم آنذاك لدى كل هيئة من حيث الرقص، على كل
٢٠ عضو من أعضاء الجسم أنه يرتفع، / أو يتعطف أو يتوارى أو يتحدر. ولم يُد الراقص أن يفعل

كل ذلك عبثاً، بل دخل الرقص بجسمه كله، فلا غرو أن يتخذ العضو المعين للقيام بالرقص
 ٢٠ الرضع الذي يقتضيه الموقف. / على هذا الوجه ينبغي أن نصف فعل الأمور التي تفعل في
 السماء أعمالها أو تلك على الأشياء. أو نقول بكلام أدق وأوضح: إن العالم الكلي إنما يحقق
 حياته كلها بأن يحرك فيه أجزائه العظيمة ويأن يذل على الدوام في حياتها. أما الأجزاء في
 ٣٠ حياتها، فإن التناسب القائم بينها مع بعضها وبينها مع الكل، ثم الاختلاف / هي أوضاعها،
 نقول في كل ذلك: إنه إنما يجعل الأمور الأخرى عليه تابعة له مثلما يكون الأمر في الحيوان
 الواحد المتحرك. فإن أحوالها تتكيف آنذاك بتكيف تلك العلاقات والأوضاع والمهيات،
 وتتحوّل بتحوّلها. هذا على أن الأجزاء، إذا تحولت من هيئة إلى هيئة، لا تكون هي
 ٣٥ الفاعلة، بل الفاعل إنما هو ذلك الذي يُحوّل تلك التحوّلات، / كما أنه إذا أحدثها، لا
 يكون فاعلاً بمعنى أنه يفعل شيئاً يختلف عنه (إذ أن فعله لا يقع على غيره)، بل إنه هو
 المحذّلات كلها. أعني: الهيات في السماء، وتوابع هذه الهيات في دنيانا. وكلها له أحوال
 لا محالة، هو الحيوان الكلي الذي يتحرك بحركته الخاصة، وهو بقيامه الخاص قائم بذاته
 ٤٠ فطرة وجبهة متمسك بتماسكه الخاص أيضاً، فيفعل ويفعل على ذاته بحكم حتمي لا مرد له /
 ولا تبديل فيه.

٣٤ أما نحن، فإننا نخضع من ذواتنا للاتعمال القدر الذي نكون به جزءاً من الجسم الكلي،
 مع الاعتقاد أنّ، كلّاً، لنا من الكل إلّا بشيء منّا فقط، فيكون انضمامنا به انضماماً معتدلاً. ونحن
 آنذاك بمثابة الأجير الحكيم يخصص بشيء من ذاته خدمة سيده، ويبقى هو الشيء الآخر،
 ٥ لتصله أوامر سيده / بقدر واعتدال لأنه ليس عبداً من الرق وليس هو كلّاً لغيره. أما الاختلاف
 في هيات الكواكب، ما دامت الكواكب لا تجري كلها بالسرعة ذاتها، فانه أمر كان من شأنه
 أن يقع حتماً وأن ينفذ على ما هو الآن في حاله. هذا وإن الحركة الدورية إنما تتم بنظام
 ١٠ محكم، وتتمّ معها الاختلافات في هيات الحيوان الكلي. / ثم تحدث حوادث دنيانا عن
 طريق التفاعل المتبادل بينها وبين أمور السماء. فلا غرو إن مال العقل إلى البحث عن هذه
 الحوادث: هل يجب القول فيها إنها تابعة لتلك الأمور متوافقة معها، أو إن لها هيات
 الكواكب قوة على إحداث ما يجري في الأرض، وهل هذه القوة هي قوة الهيات في حدّ
 ذاتها، أو هي قوة الهيات من حيث أنها هيات الكواكب. ذلك لأن الهيئة الواحدة في الكوكب
 ١٥ الواحد إذا شملت كوكباً آخرًا وكواكب أخرى، / لا تأتي بالدلالة ذاتها أو بالفعل ذاته. فضلاً
 على أن كل شيء في حدّ ذاته إنما يبدو بفطرة تجعله مختلفاً عن غيره. أو ليس القول الصواب هو
 أن التأثير الذي تُحدثه بروج معينة من الكواكب إنما هو أن يكون لها، وهي تلك الهيئة، وضع

خاص محسوس، فإذا صارت هي ذاتها هيئة جملة أخرى من الكواكب اختلف تأثيرها وعملها؟
 ٢٠ ولكن إن كان ذلك كذلك، أتى بنا الحال إلى ألا نحكم لهيئات بالعمل والتأثير، بل للكواكب
 التي تدخل في تشكيلها. أو لا نحكم بذلك للطرفين معاً؟ إن أقل ما يقال في الأمر هو أنه إذا
 وقعت الكواكب ذاتها في هيئات مختلفة اختلف عملها وتأثيرها. على أن هذا يصح على
 الكوكب الواحد أيضاً، إذا انتقل من مكان إلى مكان آخر. ولكن ما عسى أن يكون هذا
 التأثير والعمل؟ أليكون حدثاً أم أمارة؟ إلا أن الهيئة تقتضي مع كواكبها فيكون تأثير الطرفين
 ٢٥ معاً حدثاً وأمارة غالب الأحيان، وقد يكون أمارة فقط. فنتيجة طرحنا إذاً هي أن لهيئات
 قوى، كما أن للكواكب التي تتشكل لهيئات منها قوى أيضاً، ولا غرو، فإن في يدي الرافض
 وفي أعضائه الأخرى نوعاً من القوة، ولكن في هيئات الرقص قوة أيضاً وهي عظيمة. ثم إن
 ٣٠ لديها قوة ثلاثة وهي القوة الكامنة في تواجد الرقص ولواحقه، وفي أجزاء تلك الأعضاء، ذاتها
 التي تسهم في الرقص مع ما تتألف من تلك الأعضاء. مثل ذلك مثل اليد إذا تقبّضت أصابعها
 تقبّضت معها، يتفاعل متبادل، الأعصاب والأياف.

٣٥ والآن كيف تكون هذه القوى في حدود ذواتها؟ يجب أن نعود إلى المسألة ونزيعها
 كشفاً وإيضاحاً. ما الفرق بين مثلث ومثلث آخر في الكواكب؟ ما الذي يميز هذا الكوكب عن
 ذلك، وبأي قدر، وإلى أي حد يكون هذا التفرع من العمل صله؟ لقد ذكرنا أننا لا نضيف الفعل
 ٥ إلى أجسام الكواكب ولا إلى إرادة منها. أما أجسامها فلان المحدثات ليست عمل شيء
 جسامي فقط، وأما الإرادة، فإنه ليس من المسمول أن يصنع الأكله ما لا يجهده العقل
 مستأسفاً. هذا ولنعد إلى ما سبق لنا قولاً: إننا نلجأ إلى أن العالم الكلي حيوان واحد،
 وأنه يجب فيه حدثاً، ما دام كذلك، أن يكون في ذاته على تفاعل من ذاته. وإنما حياته
 ١٠ مسترسلة بحكم العقل/ ما دام أسرارها كلها على توافق دائم مع ما هو عليه في ذاته. فضلاً
 على أن المصادفة والاتفاق لا مقام لهما في هذه الحياة. بل إنها تسير مقيّدة بتناسق واحد ونظام
 واحد، فنشكّل الكواكب في هيئاتها خاضعة للعقل وأحكامه. كما أنه يوضح للأعداد في
 أحكامها كل فرد جزئي، وكل ما كان مشتركاً في حلقة الرقص الذي يقوم عليها ذلك
 ١٥ الحيوان الكلي. وإن كان ذلك كذلك، وجب علينا حدثاً أن نسلّم بأن لقاعدية الكل معنيين: /
 الهيئات التي تتشكل فيه، وأجزاءه التي تتشكل لهيئات منها، وما يتبع هذه الأجزاء وهي في ما
 تبدو عليه. على هذا الوجه من الحياة يحيا العالم الكلي، ولتحقيق هذه الغاية تسهم قواه، وهي
 في الحال الذي تنشأها عليه الفاعل الذي يفعل كاملاً في الجبني المعنوية. أما الهيئات في الحيوان
 ٢٠ الكلي، فإنما هي بمثابة علاقات معنوية أو أبداد، ثم توقيع مع تملك بصلان بعض أجزاءه

بعضها الآخر وصلاً يحكم العقل به . أما ما تشتمل عليه هذه الأبعاد والهيئات ، فإنما هي أعضاء
الحيوان الكلبي الأخرى . هذا وإن لحيواننا قوى أخرى لا حكم لإرادته عليها ، وهي منه بمثابة
الأجزاء ، إذ أن عمل الإرادة يبقى خارجاً عنها ولا يتأثر بها ، فلا تأثير له ، وهو كذلك ، على تحقيق
٢٥ حياة الكل في فطرته وذاته . ذلك لأنه ليس للحيوان الواحد إلا إرادة واحدة . / أما قواه الأخرى
المتوجهة إليه إنما هي كثيرة . ثم إن كل الإرادات الكامنة فيه ، إنما هي متوجهة إلى شيء
واحد ، وهو الشيء ذاته الذي توجه له لإرادة هذا الكل وجهها . فإن الشهوة ، إنما هي من خواص
الأمور المستكنة فيه ، وهي شهوة شيء لشيء آخر : ذلك لأن أحد الأجزاء يحاول التلبس على
غيره لحرامته من هذا الجزء الآخر ذاته . هذا وإن الجزء إذا غضب ، غضب على سواه / إن بادر
٣٠ إلى أذى ؛ وإذا نما فيما يأخذه من غيره ؛ وإذا أولد ، فتبجعة ولادته جزء آخر من الأجزاء . أجل إن
الكل هو الذي يحدث كل ذلك في الجزئيات ، ولكنه هو ذاته إنما يسعى إلى طلب الخير
المحض ، لا بل إنه لهذا الخير يوجه وجهه . وهو الذي تسعى إليه الإرادة المستقيمة التي
٣٥ تحلّ فوق الانفعالات فتسهم مع الإرادة الكلّية على تحقيق الغاية الواحدة . كذلك هو حال /
من يخدم عبداً عند غيره : فإنه ينظر ، في الكثير من أعماله ، إلى الأوامر التي تأتيه من سيده . أما
العبد الصالح ، فرغبته موجهة إلى ما يسعى سيده إليه بالذات . وإذا كانت الشمس والكواكب
الأخرى تفعل ما به تتأثر الأرضيات ، فانه ينبغي أن نعتقد في الشمس - لكي نحصي كلانا في
٤٠ شيء واحد - / أنها تنظر إلى الملأ الأعلى . ومع ذلك ، فإن لها فعلاً تؤثر به : كما أن هذا التأثير
يظهر بتسخين ما على الأرض وفيها ، فإنه يتناول ما قد يقع بعد هذا التسخين أيضاً . وإنما يتم
للشمس ذلك أنها تجود من النفس بقدر ما لديها ، على أن النفس هنا هي النفس الغدائية .
وكذلك القول في كل كوكب آخر أيضاً ، بمدّ ، غير مريد ، بقوة من لدنه تبعث منه وكأنها
٤٥ إشعاعه . / وهلمّ جراً إلى الكواكب كلها . فأنها قد أصبحت ، وهي على هذه الحال ، شيئاً واحداً
ذا هيئة واحدة جمعت بين أجزائه ، فيأتي بوضع ، ثم بوضع آخر إذا تغيرت هيته . إن للهيئات
قواها إذا ، ما دام التأثير يختلف باختلافها . كما أن ثمة تأثيراً يبعث عنها تتشكّل الهيئات منه ، إذ
أنه يحدث عن هذا الجزء شيء وعن ذلك شيء آخر . ويوسعنا أيضاً أن نتبين ضمناً يجري على
٥٠ الأرض أن للهيئات ، في حدّها ذاتها قوى . ولعمري ، لماذا تغير بعض الهيئات الخوة - عند من
يشاهدها ولما يحصل منها قطّ للتحالف أذى ، في حين أن غيرها لا يحدث عند الناظر قطّ خرقاً ؟
ثم لماذا يخاف بعضهم من بعضها ، وغيرهم من غيرها ؟ ألا ، لأن بعضها إنما يؤثر على هذا
٥٥ الرجل ، وبعضها الآخر على ذلك ولا حيلة لها / إلا أن تؤثر في ما فطر على أن يتأثر بها . فمن
جزء في هيئة يلتفت للنظر ، ومن آخر يفعل الناظر ذاته . وإذا قال قائل : إن الحسّن هو الذي
يحرك ، فلماذا تحرك هيئة رجلاً ، ثم تحرك هيئة أخرى رجلاً آخر ، إن لم تكن القوة على إحداث

٦٠ ذلك هي قوة الاختلاف في الهيئته؟ ثم لماذا ثبت للألوان/ قوة وتأثيرًا، ونفني ذلك عن الهيئات؟ هذا وإنه ليس من المعقول إجمالاً أن يكون شيء من بين الأشياء، ثم ينفي عنه ما يكون قوته بالذات. فالشيء شيء من حيث أنه يفعل أو يفعل. وبين الأشياء ما نسلّم له بالفعل ضرورة، في حين أننا لغيره نثبت الفعل والإفعال معاً. ولستنا غافلين عن أن إلى/ جانب الهيئات قوى أخرى في الأشياء، ومن أن في دنيانا الكثير ممّا لا يعلّل بالحرارة أو البرودة، بل أن يقوم على الاختلاف في الصفات، بعد أن صمته البنى المعنوية بمثاله النوعي، فيشارك الطبيعة في قواها. مثل ذلك مثل الحجارة في فطرتها والنبات في نشاطه، وما أكثر ما يأتي به من المدهش ٧٠ العجيب./

٣٦ إن اختلاف العناصر إنما يبدو على أشده في العالم الكلي، الذي ينطوي على البنى المعنوية كلها وعلى قوى متنوعة بعدد لا نهاية له. قللنا في الإنسان قوة تنفرد بها، كما أن للعظم قوة تختلف عن التي في عظم آخر: وهذا يصحّ على العظم في اليد وعلى الذي في باهم القدم. فليس من عضو إلا وله قوته، وهي تختلف عن قوة غيره/ والإنسان جاهل لهذه الأمور، ما ثم يطلع بالملم عليه. وإن كان هذا القول ليصدق على الإنسان في أجزائه، فهو بأن يصدق على العالم الكليّ أحرى، ولا سيما أن كل الذي سبق ذكره ليس إلّا أثرًا لما يشمل عليه الكل. أجل، إن فيه من القوي تنوعًا عجيبًا لا يحاط به وصفًا. وكذلك القول ممّا في السماء من مشرّكات. ذلك لأنّ العالم الكليّ ليس بمنزلة بيت لا نفس فيه/ قد يكون، نعم، عظيمًا كثير المواد، تدخل فيه متنوعة مهلة الاحصاء، مثل الحجر والخشب إلى ما سواهما إن شئنا، ثم وجب فيه أن يتحوّل بكل ذلك إلى عالم ذي تناسل واحكام. كلا بل إن العالم الكلي إنما هو في حال اليقظة النائمة، يحيا كل جزء من أجزائه بحياة تختلف عن حياة غيره، وما كان شيء ليخرج من نطاقه. فلا غرو، إنّ كلّنا نجد في هذا القول حل مشكلتنا/ في كيف ينطوي حيوان مغروس على غير ذي نفس. يعني قولنا إن لكل شيء في العالم الكلي حياته، وهي تختلف عن حياة غيره. أما نحن، فإنّنا ننفي الحياة عن الشيء إذا تحرك من تلقاء ذاته، ثم لم يحسن بحركته. فالواقع هو أن كل فرد جزئي إنما يحيا بحياة خفية، وتأنف الحي الذي يحسن بحياته من أحياء لا تحسن بحياتها، نعم، ولكنها تكفل لهذا الحي الممتاز قوى/ عجيبة لها تأثيرها في حياته. ولا غرو، فإنه لا يسع الأدمي أن يتحرك كما يفعل، لو كانت القوى الكامنة فيه والتي ينبعث منها تحركه قوى خيالية من اللبس مطلقًا. وكذلك الأمر في العالم الكليّ أيضًا؛ فإنه لم يكن ليحيا كما يحيا لو لم يكن كل حي من الأحياء التي ينطوي عليها ليحيا بحياته الخاصة، مع العلم بأنه ليس لهذا الشيء الجزئي إرادة. ذلك لأن العالم الكلي ذاته يفعل أفعاله ثم لا يحتاج

٢٥ إلى إرادة / ما دام هو فوق كل إرادة . ولذلك ترى الأشياء الكثيرة خاضعة له مع كل قواها .

[٣٧]

إن شيئاً لا يتزعزع من الوجود ما دام فيه إقداً . فلفترض أننا من علماء الزمان المعروفين ،
ولننظر إلى النار وإلى كل ما يقال عنه أنه من القواصل ، ثم لنبحث عن قعله ما عسى أن يكون في
ذاته . فإن الأمر ليشكل علينا ما لم نسلّم بأن للنار قوتها من كونها في الكل . وهذا النوع من
القول يصح أيضاً على الأشياء المعروفة بالأدوات المستخدمة / للحاجات المعاشية . لكن لا
نرى الأمور المعادية جدية بالبحث ولا نشك فيها . أما القوى الأخرى التي تخرج عن المألوف ،
فإننا نتردد في أمرها متساطين عن حاله كيف يكون ولا يبحث على الدخلة إلا ما كان غريباً علينا .
مع أن الأمور المعادية تثير عجبنا أيضاً لو وجد من يشرح لنا بالتفصيل القوى الكامنة في كل أمر
منها / قبل سابق اختبار لها مثلاً . يجب القول في كل فرد جزئي إذاً ، إنه يتطوي على قوة ما ،
حتى ولو لم يكن من التوافق . فإنه في الكل جيلٌ وسبكٌ في الصورة ، ومن الكل المنفوس جاءه
من النفس المقدار الذي كُتب له . وهذا الكل هو الذي يحيط به ، فكان جزءاً من أجزاء شيء
منفوس ، إذ أنه ليس من شيء إلا وكان في الكل جزءاً / على أن القوة على العمل في بعض
الأجزاء أشد منها في أجزاء أخرى . وهذا قول يصح على ما يكون من الأرضيات ، وبخاصة على
ما يكون من السماويات ما دامت الفطرة التي تعمل بها السماويات أشد صفاء وحسافة . وما
أكثر ما يحدث عن عمل هذه القوى ، بدون أن يصدر المحدث عن إرادة عندما يبدو خارجاً منه ،
إذ أن هذه القوى كامنة فيما لا إرادة له . كما أن لكل عندنا لا يعود ويفكر بوساطة / إعطاء
القوة ، ولو كان ما يخرج من المعطي شيئاً من نفس . فإن الحيوان يخرج من الحيوان بدون أن
تكون الإرادة هي الفاعلة ، وبدون أن يمتدّب الرائد ذاته فيبين أنه أصبح ناقصاً . ذلك لأنه إما أن
يكون الرائد هو الإرادة ، إن كان ذا إرادة ، أو أن الإرادة ليست هي الفاعلة . وإن لم يكن
للحيوان إرادة ما ، فإنه بالأب يكون متمكناً لذاته / أخرى أيضاً .

[٣٨]

ثم إنه ما دام هذا الحيوان المكلي قد خرج من ذاته بدون محركٍ يحركه ، فإنه ينشأ من
حياته الأخرى . ثم إن كل ما يخرج منه إجمالاً ، وكل ما يخرج منه بتأثير غيره (مثل الصلوات ،
سوله أكانت على حالها الفطرية لم بوساطة صناعة الرقي) أقول : يجب في كل هذه الأمور ألا
تُسبب إلى السلب بل أن تعمل بأننا لازمة من لوازم الحوادث ذاته في فطرته . أما ما نرى فيه نقلاً
للحياة أو فائدة مهما تكن ، فيجب ودّه إلى البطل من قول الكواكب على أنه يسير من الجزء
الأكبر إلى الأصغر . على أن ما تبين في تأثيره شيئاً على ولادة الأحياء ، فإنه يعمل من وجهين :
أولاً قد يكون الشيء الذي يسير إليه لا يستطيع أن يتلقى التأثير وهو نافع . ولا غرو ، فإن حدوث

١٠ الحادث لا يكون حدوثاً فقط، / إنما هو حدوث مُحَدَّث معيّن في ظروف معينة. ثم أن لما ينفلج ولما من شأنه أن يفعل قطرة ما تمايز عن غيرها. والوجه الثاني في التحليل هو أن مزيج بعض التأثيرات ببعض كثيرة أفعاله، ولو كان كل كوكب من الكواكب يؤدي بشيء فيه نفع للحياة. ونقول أيضاً: وبه امرئ لم تجر العوامل النافعة طبعاً لصالحه، وما كان النظام السائد في الكل ليعطي دائماً كل امرئ ما ينبغي. فضلاً على الشر الكثير الذي نضيفه نحن إلى ما يبلغنا من الكواكب. ومع ذلك، فإن الأشياء كلها متضافرة لضمان الوحدة وهي، بعضها مع بعض، على توافق عجيب ويخرج بعضها من بعض، حتى المتناقضات من المتناقضات. وذلك لأنها كلها من الكل وله. وإن كان يختص أحد المحدثات شيئاً لأدراك كماله حسب أن مثاله لم يحوله إليه تحولاً تاماً ولم تضبط الفيزيقي شيئاً واقعياً، / فذلك لأن هذا المحدث حدث ولما تتوفر له كرامة المحدث، فحرم منها وكان ساقطاً مردوفاً. ونتيجة كل ذلك هي أن بعض التأثيرات يحصل من قبل العلويات، وبعضها ينأت من الطبيعة التي عليها تستوي الأشياء، ومنها ما نضيفه الأشياء من تلقاء ذاتها، ولكن ما دامت الأشياء كلها متناسقة بعضها مع بعض، متكررة على تحقيق الوحدة، فإن لها جميعاً دلائل تدلّ عليها. أجل، إن «الفضيلة» حرة ليس لها سيده، ولكن أعمالها متشابهة مع نظام الكل ما دامت أمور هذه الدنيا مرتبطة مع الملا الأعلى، وما دامت أشياء عالمتا الكلي تابعة للمحقات التي كان حظها من حياة الإله أوفر. ونصاري الكلام، ما دام الحي إنما يستمدّ حياته من الاشتراك مع الروحانيات.

٣٩ إن ما يحدث في الممالك الكلي لا يخضع في حدوثه لأحكام البنى البشرية، بل لأحكام البنى المعنوية التي تشمل عليها، والتي هي ببنى أمور تفوق مقاماً تلك التي تنضمها البنى البشرية. ذلك لأنه لا يمكن في البنى البشرية محدث قطع يتجاوز في امتداده نطاقها في حد ذاته. كما أننا لا نجد فيها شيئاً مما تأتي به الهيولى إشراقاً مع الكل / أو من تفاعل بعض المحدثات مع بعضها الآخر. بل الأخرى بالقول في عقل الممالك الكلي هو أنه أشبه شيء بعقل الإنسان إذ يصح للدولة نظماً وأحكامها. فإن للعقل آنذاك حلاًماً سابقاً بما يعمل أهل البلد وعماذا ينطلقون في أعمالهم، فيجسد إلى كل ذلك ويضبطه بالنظم، / ثم يعيك بالأحكام انفعالات هؤلاء الناس وأعمالهم وما يترقب عليها من ثواب أو عقاب. فتجري أمور البلد كلها عندئذ، بجرى سهلاً كأنه ينطلق من تلقاء ذاته، نحو الانسجام والتوافق. أما دلالة بعض الأمور على بعضها الآخر، فليس فرضها الأول أن يكون بما سوف يحدث علم سابق، بل أن يترسل المعلوم بحيث يستدلّ فيه على شيء من أشياء أخرى. ذلك لأن لكل واحد والأشياء كلها أجزء شيء واحد، فيعرف الشيء من غيره، / والعلّة من المعلول، والتابع من السابق، والمرتبب من أحد أجزائه، لأن

الكل إذا فعل عمد إلى جزء وإلى غيره في آن واحد. وإن كان قولنا صحيحاً وجدنا فيه حل
مشكلاتنا. أما مسألة الشر في العالم هل يصدر من الآلهة، فإنها تتحلل بما يلي: ليست
الإرادات هي الفاعلة، بل إن ما يصل من العالم الأعلى إنما يحدث بالحنمية الطبيعية،
معنى أن الأجزاء تؤثر في الأجزاء، وهي كلها تبع الحياة الكل الواحد. ثم إن الأجزاء من
نقله ذاتها تصيف الأشياء الكثير إلى الحوادث. فضلاً على أن ما يلبثنا من الكواكب نجماً نجماً
على أنفراد ليس شراً، إنما يحدث في اختلاطها مع شيء آخر ليس منها. هذا ولا ننسى أن الحياة
ليست حياة من أجل الجزء بل من أجل الكل، وأن الطبيعة التي تستوي الأشياء عليها إنما تتلقى
أثراً ثم يكون انفعالها على غير ما تلقته، فلا يسمعها أن تقبض على ما وصلها وتتحكم فيه.

- ٤٠ أما الرقى السحرية فما القول فيها؟ ألا، إنها تعلل بالتفاعل المتبادل في الكل، وبأن
الأشياء فطرت على توافق بعضها مع بعض إن كانت متشابهة وعلى تنافر بعضها من بعض إن لم
يكن بينها وجه شبه، ويختلف القوى للكثرة المتسائدة في عملها لخير الحيوان الكلي الواحد
أخيراً. ذلك لأنه كثيراً ما يحدث الجذب وتحدث الرقية ولا محتال يلدجاً إلى السحر وحيله. ثم
إن السحر الحق/ الكامن في العالم الكلي إنما هو المودة والكرامية. هنا نجد الساحر الأول
وصاحب الأشربة السحرية. وإن الناس يعرفونه، فيستعمل بعضهم على بعضهم الآخر أدوية
وطلاسمه. الواقع هو أنهم فطروا على الحب، وأن عوامل الحب تجذب بعضهم إلى بعضهم
الأخر بفعل صناعة تثير العشق بواسطة الرقى السحرية. / فإنهم بذلك يضمّون إلى عمل
العلامات عمل الطبائع القطرية التي يتخذ بعضها إلى بعض، وتطوي على العشق الفريزي
الكامن فيها. ولا غرو إن كانوا بذلك يجمعون بين النفس والنفس، مثلما يفعلون إذا وصلوا بين
غرس نباتي وغيره وحما متباعدان. ثم إنهم يلدجون إلى هيئات تطوي على قوى خاصة بها،
ويتكثفون هم ذواتهم/ بأحوال يسوقون إليها بواسطة قوى وذلك عن طريق الهنس والإشارة
نقط. وإنهم يفعلون لأنهم في كل واحد عليه يقع عملهم. وللمعري، إذا لم افترضنا رجلاً من
هذا النوع مقيماً خارج العالم الكلي، لما كان يوسم أن يجذب سحداً أو يدفع نحساً برثاء
وعزالته. أما وهو كما ذكرنا، ليس في هشوه من أمره، فإنه قادر على أن يمسق الشيء
ببصيرة حيث يجب أن يساق إلى غيره في العالم الكلي. / هذا وإن قوة الجذب مستكنة في
الغناء تنطلق منه باللحن ويتنم الصوت الخاصة، كما أنها مستكنة في الهيئة التي يتكفّف بها
الساحر. فلكل هذا تأثيره، وهو أشبه شيء بالشجر تثيره هيئاته وأصوله. ولكن ما عسى أن نقول
عن النفس؟ فإن الإرادة ليست هي التي تطرب للموسيقى، ولا العقل أيضاً، بل النفس البهيمية،
وهذا الضرب من السحر لا يوجب من أحد. / فلما على أن غواة الموسيقى قد يطربون لها في

نفسهم وحقوقهم، ولو لم يكن هذا هو ما يطلبون من الموسيقار. ثم إن ما سوى ذلك من
الابتهالات، يجب ألا نعتقد فيها أن الإرادة هي التي قد استجابت لها. وكذلك الأمر في من
يطربون للثناء، وفي الفحبة إذا رقت الآدميين؛ فإن المسحور لا يلوك بالفهم ولا يشعر آنذاك، /
بل يعرف، كلما انقل، أنه في حال الانفعال؛ أما للجانب الراجح فيه، فلا يناله انفعال. وإن
صاحب الدعة يصله أو يصل غيره شيء من الذي وجه إليه دعاه؛ أما الشمس، فلا علم لها قط
بذلك، ولا غيرها من الكواكب مهما يكن.

٤١ هذا وإن حاجة الدعة تقضي بتفاعل متبادل بين جزء وجزء، كما يكون الأمر في وتر
واحد مشدود؛ متى حرك آخره بحركة حرك أوله. وكثيراً ما يحدث أن يحرك بعض الأوتار
فيشد الوتر الآخر كأنه أحس بما حدث، لما بينهما من توافق ولأنهما خاضعان لكلامهما لتوقيع
واحد. وإذا انتهى الأمر / بالحركة إلى أن تستل من قيثارة إلى قيثارة أخرى، بقدر التوافق الذي
بينهما، فإن في المكون توقيماً واحداً كذلك أيضاً، ولو كان توقيماً قائماً على المتناظرات. لكنه
يقوم على المتجانسات أيضاً، ما دامت الثرى تجمع بين الأشياء كلها، حتى المتناظرات منها.
ثم إن كل ما يؤدي الآدميين، إنما هو بمنزلة القوة والغضب، إذا انفادت للوزة وبلغت الكبد،
فلا تأتي على أنها مؤفة. / مثل ذلك مثل من أخذ ناراً من نار فأتى غيره. فإننا هنا أمام أمرين:
أو أن فاعل الأذى هو قديم النار، أو أن أخذ النار هو الفاعل لأنه هو الذي أعطى ما غدا (النار)
كأنه ناقل شيء (النار الأخرى) من مكان إلى مكان. أما النار فتكون قد أتت بالأذى بقدر ما أن
من نقلت إليه لم يكن يوسمه أن يتفاهما. /

٤٢ ومن ثم فإن هذه الأمور لا تجعل الكواكب في حاجة إلى التذكّر (ومن أجل ذلك كان
سياق البحث كله)، ولا إلى إحساسات تُفعل إليها. كما أنها ليس فيها إردادات تنعطف على
أدعيتها كما يظن بعضهم. بل إنه يصلنا منها العطاء، مع دعاء أو بدونه، بمجرد كونها أجزاء /
ولأنها أجزاء كل واحد. بل إننا نقول: إن في الكواكب قوى كثيرة تبعث منها بدون إرادة، وإنما
ينبعث بلا حيلة محتالها أسد، أو صناعة يلجأ إليها، ويمجري كل ذلك كما تجري الأمور في
الحيوان الواحد. ثم إن الشيء يستفيد من غيره أو يتأذى به لسبب كونهما على ذلك مغطورين.
ولا ننسى صناعة الأطباء والسحرة بها ترغم للجزء على أن يمدّ غيره بشيء من قوته. / هذا وإن
الكل يحدود على أجزائه كذلك أيضاً، وإنما يفعل من تلقاء ذاته، أو مدفوعاً بجذب شيئاً منه إلى
الأجزاء. فإن الكل من أجزائه كلها على السواء طبعاً، بحيث إن صاحب الدعة ليس غريباً عليه
بحال. وإن كان صاحب الدعة شريفاً فليس يعجب أن يجاب إلى ما دعاه. فإن الشرير يستفي

١٥ من النهر، / هو أيضاً؛ أمّا المعطي ذاته، فلا علم له بما يعطي، بل حسب أن يعطي. هذا مع العلم بأن الشيء ينشئ ويعطي شيئاً لطبيعة الكل، فيجب ألاّ يُحكم في عمل من أخذ مما هو مُباح للجميع أن يترتب العتاب عليه حتّى. يعني ألاّ نسلّم إذاً بأنّ العالم الكلي بأسره خاضع
٢٠ للانفعال، بل يجب في الجانب الراجع منه/ أن نسلّم له بالتّرتّب عن الانفعال مطلقاً؛ وإذا افعلت أجزأه، فإنّما إليها ينتهي الانفعال غير أن شيئاً لن يتأفّف معه في طبيعته، فيكون مع المُحدّث المتغيّر بربّك من الانفعال كما أنّه هو مع ذاته. أما الكواكب، فإنّها لها انفعالاتها من حيث أنّها أجزأه؛ ولكنّها في حدّ ذاتها لا تفعل. فإنّ الإرادة فيها، هي أيضاً، لا تفعل، / كما أن أجسامها وطبيعتها لا تُصَبّ قطّ بأذى. وإذا كانت بتفوسها تعطي شيئاً من ذاتها، فإنّ النفس لا تنقص، وإن أجرامها باقية دائماً على حال واحدة. وإن ذوب منها شيء، فإنّ ما ينسحب منها خفي لا يُحسّ به. أما ما يقبل عليها، إن أقبل شيء عليها، فإنّه خفي لا يُحسّ به أيضاً.

[٤٣] والحكيم الفاضل، كيف يكون خاضعاً للسحر وأثره؟ ألا، إنه لا يتأثر بالسحر في نفسه؛ فلا تفعل نفسه الطاقة ولا تنقلب في أحكامها. بل إنه يفعل بالقدر الذي فيه من نفس الكل البهيمة. أو بالأحرى، إن هذه النفس هي التي تفعل فيه. لكن الأشربة السحرية لا تولّد فيه عشقاً، / ما دام العشق بانيقيد النفس الأخرى إلى ما تتأثر به النفس البهيمة. وكما أن النفس البهيمة تفعل بالمزامنات السحرية، كذلك يستطيع هو أيضاً، بجزائمه ونفقات سحرية تخالفها، أن يرُدّ عنه القوى الكامنة فيها ويحلّها حلّاً. وجلّ ما يقال عن تأثير هذه السحريات فيه، هو أنّها تجلب عليه الموت أو الأمراض وما شاكلها من الأمور الجسمانية. ذلك لأنّه إنّما يفعل بجزء
١٥ آخر أو بالكل من حيث كونه جزءاً من أجزاء الكل؛ / أمّا هو في حدّ ذاته، فلا يتأثر قطّ أذى. ثم أن يتأخر التأثير ولا يقع فوراً، فليس ذلك من الطبيعة بأمر بعيد عن الاحتمال. هذا وإنّ الجن وذواتهم، لا يسلّمون من الانفعال في جانبهم البهيمي هم أيضاً. فليس التسليم لهم بالاحساس أمراً بعيداً عن الاحتمال، كما أنّهم يُستَحَرّون ويساقون بالأسباب الطبيعية، ويسمع من الداعي
٢٥ من كان منهم قريباً إلى الأرضيات؛ ومهما قربوا منها لمسرعوها في الإجابة. / فإنّ ما كان له علاقة بغيره، كان قابلاً أن يُستَحَرّ به، لأنّ هذا الآخر يسحره ويسوقه، ولا يُسلّم من آثار السحر إلّا ما ليس له علاقة إلّا بذاته. ولذلك كان للسحر تأثيره في كل عمل وفي كل حياة منصرفة إليه، لأن
٢٠ أهل العمل يميلون إلى ما يطربهم ويجذبهم. ومن ثمّ قول أفلاطون: «إنّ في أمة/ اركتوس الهمام وجوهاً تفتش بحسنها». ولعمري، لماذا يميل المرء إلى غيره؟ ألا، إنه لا يُجذب بحيل السحر، بل بحيل الطبيعة التي تنفّس وتروهم، والتي تجمع بين الشيء وغيره بجمع لا يتم في المكان، بل بالأدوية التي تسكبها.

بقيت للمشاهدة وحدها سالمة من السحر وتأثيره إذاً، لأن المرء إذا رآه وجهه إلى ذاته،
 آمن السحر وحيله. فإنه توخّد في ذاته، وأصبح هو ذاته والمشاهد واحداً، فليس عقله في
 ضلال، بل أنه يعلم بما يجب عمله، فيحيا حياته الخاصة، ويفعل أعماله. أما في حيز العمل،
 فلا يكون المرء مع ذاته في ذاته، ولا يبعث الاندفاع من العقل، بل إن الأصول إلى البهيمية
 تعود، وإلى الهوى والاشغال تُردّ المقدمات. فإن الاحتمام بالأولاد وللحرص على الزواج جذبا
 لا شك فيه، وإن ثمة كلّ ما فيه إغواء للآدميين تتلذّ بهم شهواتهم. ثم إن الأعمال التي تنبث
 ١٠ عن الغضب، إنما هي أعمال بهيمية، وكذلك أعمال الشهوة أيضاً. أما تعاطي السياسة/
 والصبرة إلى تركي المنصب، فإنما يدعو إليها حب الرئاسة للكامن فيها. وإذا هربنا من
 الألم فبدافع الخوف، أو سعينا وراء الكثير من المال فتلبية للشهوة. هذا وإننا نعمل لسدّ
 الحاجات الطبيعية ولتفسيه الضروريات المعلنية أيضاً، ولا يخفى ما في ذلك من ضغط علينا
 ١٥ من قبل الطبيعة بشدّة إلى الحياة. / وقد يقول قائل إن الأعمال الجلييلة، لا دخل للسحر فيها،
 أو أنه يجب القول في المشاهدة أن السحر يقع عليها ما دامت مشاهدة للأمر الجلييلة. فإن
 فعل، أجبنا: إذا قام بالأعمال الموصوفة بأنها جلييلة على أنها ضرورية، ورأى أن الحسن الحق
 ٢٠ هو غير ذلك، فإنه سالم من السحر وتأثيره. ذلك لأنه عالم بأن تلك الأعمال ضرورية، / فلا
 يلتفت إلى هذه الدنيا، كما أن حيوان موجهة إلى شيء آخر. إنما يكون خاضعاً للسحر وتأثيره إذا
 اشتدّ عليه ضغط الطبيعة البشرية وكان شديد التمسك بالحياة، سواء أكانت حياته أو حياة غيره.
 ذلك لأنه، في ما يبدو، لا يزال خاضعاً للسحر ما دام يرى أن العقل ربما كان لا يستطيع الخروج
 من الحياة بالانتحار، نظراً إلى تشكك الإنسان بها. أما إذا كان يحسب ما في الأعمال ذاتها من
 ٢٥ حسن، / واتخذ بآثار الحسن فارادها، فدا مسحوراً باتباعه حسن السفليات. ذلك لأن كل
 شيء وراء ما يشبه الحق فقط، وكل اندفاع في سبيله، إنما هو عمل مخدوع بما يجذبه إلى كل
 ذلك. وهذا هو العمل الذي يمت عليه ما في الطبيعة من قوى صحرية. فإن اتباع ما ليس بالخير
 ٣٠ على أنه الخير، / والالتئام إلى ما هو خير بالظلم فقط تحت دافع الغريزة العميلة، إنما هو
 عمل رجل يساق، وهو لا يدري، إلى حيث تم تجرّه. ولعمري، ما هسانا أن نقول في ذلك سوى
 أنه السحر بالذات؟ فالرجل الوحيد الذي يتشكك من السحر وتأثيره إذاً، هو ذلك الذي إذا جرّته
 ملكاته الأخرى، لم يرضَ بشيء خيراً مما تدلّ عليه أنه الخير. بل إنه يرى خيراً ذلك الذي عرفه
 ٣٥ هو ذاته فقط، وهو آنذاك ليس بمخدوع وليس بطلب، / بل هو مستغنى بما ملكت يده. فلا
 يُجذب قطّ بعد ذلك إلى صواب أو إلى جانب.

لقد تبين من كل ما قيل إذا ما يلي: إن لكل جزء من أجزاء العالم الكلي فطرته

وأرضاعه، فيساعده، وهو على هذه الحال، في سبيل الكل وخيره، فيضمل ويضمل أعماله . وكذلك القرون في كل حيوان جزئي أيضاً: كل جزء من أجزائه يعمل، بما هو عليه فطرة وجبلة، في سبيل الكل الذي يكون منه،/ ويؤتي خدماته، وتعين له الرتبة والحاجة اللتان هو أهل لهما . فيمد من ذاته ويأخذ من غيره بقدر ما تقبل فطرته، وكأنه للكل إحساساً بالكل . ثم إذا كان كل جزء من الأجزاء حيواناً هو أيضاً، ترثت عليه، وهو حيوان، أعمال خاصة تختلف عن أعماله وهو جزء من الأجزاء ./ وهذا وإنه يتبين مما سبق ذكره، الوصف الذي نكون عليه نحن أيضاً، إن لنا في العالم الكلي فعلاً نحن أيضاً، وليس فعل جسم على جسم يفعل به بدوره فقط، بل إننا نحمل معنا داخل هذا العالم طبيعتنا الأخرى بقدر ما نكون متصلين بها هو، في الخارج، متجانس مع ما نتطوي عليه نحن في ذاتنا . ذلك لأننا، بقدرتنا وأحوالهن،/ نصير متصلين، لا بل إننا على حال الاتصال حثاً، بعالم الجن الذي يجاورنا وبما ورفه، فلا سبيل بعد ذلك إلى أن يبقى للطرز الذي نحن منه أمراً مخفياً . إننا لا نعطي كلنا شيئاً واحداً إذاً، كما إننا لا نستطيع أن نُشرك في خبر ما من ليس للخير بقابل . فإن من أنسلك بردهاته في سلك الأمور، عرف على الفور ما هو في ذاته ودفع شيئاً لفطرته إلى ما كان منظورياً عليه، ثم إذا فصل عن هذا العالم، جذبه جوارب الطبيعة إلى مكان آخر يوافق طباعه . أما رجل الخير فهو على خلاف ذلك في ما يصله أو يعطيه، وفي تتأله من موضع إلى موضع،/ على أنهما كلاماً بُدِّل مواضعهما بضرب من جوارب الطبيعة كأنها من خيط . فما أعجب للعالم الكلي، وهو كذلك، في قوته ونظامه: كل شيء فيه يسير بخطى خفية متقيدة بسنة العدل التي ليس لأحد مهرب منها . ولا يعرف الرديء منها شيئاً، فيساق، ولا يدري، إلى حيث يجب أن يحل في العالم الكلي . أما الرجل الفاضل فيعرف،/ فينطلق إلى حيث ينبغي عليه أن ينطلق، وهو له، قبل انطلاقه، علم سابق بالمحل الذي لا بدُّ له من أن يقبل إليه ويتكلم فيه . وهو إذ يفعل، إنما يحدوه طيب الأمل بأنه سيكون في صحبة الآلهة . ذلك لأن تغيرات الأجزاء وإحساساتها إنما هي، في الحيوان الصغير، ضئيلة لا شأن لها، ويستحيل عليه أن يكون فيه أجزاء حية، إلا ما ٢٥ يندر وجوده ولفترة وجيزة . أما الحيوان الكلي حيث تكون الأيماد بالمعنى التي نعرف،/ فإن لكل جزء فيه مجالات ويجوبها، وما أكثر ما فيه من الحيوان، فلا بدُّ من أنه تكون الحركات والتقلبات فيه أعظم وأوسع . فلا غرو إن كنا نشاهد الشمس والقمر والكواكب الأخرى تنتقل وتحرك منا في نظام مُحْكَم . وليس من المستبعد أن تكون للنفوس تقلباتهن أيضاً، ما دمن لا يبقين على خلق واحد دائماً ./ فإنهن يسكنن قبلاً إلى انفصالهن وأفعالهن، فمنهن من يكون بمنزلة الرأس، ومنهن من يكون بمنزلة الأقدام . وإنما يقع كل ذلك بتوافق مع الكل، إذ أن فيه هو أيضاً اختلافات في الخير وفي الشر . أما النفس التي لم يُد لها خير المقام هنا، ولم تقع في

٥٠. شرّ المقام أيضًا، / فإنّها تُنقل إلى مقام الظهارة، وتقال ما اختارته هي . أما المعقوبات فهي بمنزلة التطبيق للأجزاء المريضة، منها ما يُلحَم ببعضه بعض بواسطة الأدوية، ومنها ما يُنزع، ومنها ما يبدّل حتى يصبح الكل صحيحًا إذا ما جعل كل جزء في الموضع اللازم . فإن الصحة إنما تتم للكل بأن يبدّل جزء من جزء، أو بأن يُنزع جزء من المحلّ / الذي يكون فيه مريضًا إلى حيث يغدو سالمًا من المرض .

الفصل الخامس

(٢٩)

في المشكلات المتعلقة بالنفس (القسم الثالث)

في الإبصار

- ١ كذا قد أوجنا البحث عن الإبصار فيما إذا كان يتم بدون وسط مثل الهواء أو ما سواه من الأجسام المعروفة بالأجسام المشغافة. نحن أولًا نعود إليه الآن. أما أنه يجب في الإبصار بخاصة وفي الإحساس إجمالاً أن يتم بواسطة جسم، فهو أمر قد ورد ذكره. لأن النفس بدون جسم إنما تكون/ في العالم الروحاني على وجه الإطلاق. أما الإحساس، فإنه إدراك للحسيات فقط لا للروحانيات؛ ومن ثم، فإن النفس، إذا اتصلت بالمحسوس من وجه ما بواسطة المتجانسات، وجب فيها أن تقيم بينه وبينها نوعاً من المشاركة بها تكون المعرفة أو وقع الانفعال. ولذلك لا تتم المعرفة إلا بالأعضاء الجسمية؛ / فكان هذه الأعضاء مغطوة مع النفس أو أنها مرتبطة بها، وكان النفس تمضي بواسطتها إلى الاتحاد بوجه ما مع المحسوس، ليصبح الحال بينهما وبينه، وهذا كذلك، أشبه شيء بالمشاركة في الانفعال الواحد. وإن لم يكن يُد من اتصال ما لإدراك المفكرات إذا، فهل نحن في حاجة إلى البحث هنا إذا كان اتصال في تلك الأمور التي تُدرك باللمس؟ أما السمع، فإننا نرجع القول فيه إلى مقام آخر. أما الإبصار ١٥ فيجب أن نبحث هنا عما إذا كان لا بد، في النظر، من أن يقوم بين البصر واللون جسم ما يتوسطهما. أو ليس الجسم المتوسط شيئاً عارضاً، لا تقع منه المناظر إذا نظر؟ مع أنه لو كان الجسم كثيفاً، مثل الأجسام الأرضية، لَمُنْع عن الإبصار؛ / ومهما لُفَّت المتوسط وخُفَّت كان بصرنا أدق، مما يحتملنا تبيين في الجسم المتوسط مساعداً على الإبصار. فنقول إن شئت أنه لا يمنع عن الإبصار، إن لم يكن تيسره، في حين أن بعضهم يرون في تلك الأمور التي ذكرنا موانع تُحُول بينه وبين أن يتم. ولكن ما القول إذا كان المتوسط هو أول ما يتلصق بالآثر وكأنه يطبع به؟ إنما يدل على ذلك حال من، إذا كان أمامنا، / أخذ ينظر إلى اللون؛ فإنه يبصر اللون ٢٥ هو أيضاً. ولو لم يقع الانفعال في المتوسط لما كان انتهى إلينا نحن أيضاً. ألا، إنه ليس من الضروري أن يفعل الوسط، إن انقل ما يكون مغطوفاً على الانفعال؛ وإنما أعني العين. أو أنه، إن افعل، كان انفعال من نوع آخر. فإن قصبة المصاد إنما هي بين يله وبين الرغاد، ثم

٢٠ إنها لا تفعل بما تفعل به يد الصائد، / ومع ذلك فإنه لو لم تكن القنصة، ولو لم يكن الخيط، لما كانت لابد لتفعل. مع أن هذا الأمر ذاته لا يخلو من الالتباس: فإن الصائد؛ فيما يقال، ليسمر بالخدر في يده ولو كان الزعاد في الشبكة. بل قد يكون الأخرى بالقول في كلامنا هنا أنه ٢٥ يدور حول ما يعرف بالمشاركة في الانفعال. / فإن كان الشيء مفطوراً على أن يفعل بشيء آخر من طريق التفاعل المشترك بسبب نوع من التجانس بين الطرفين، فإن الوسط الذي لا يجانسهما لا يفعل، أو يفعل بانهمال من طرف آخر. وإن كان ذلك كذلك، فإن ما كان مفطوراً على أن يفعل غداً أشد انفعالاً، في حال غياب الوسط، منه في حال وجود وسط من شأنه أن يفعل هو ١٠ أيضاً. /

٢ فإذا كان الإبصار بحيث أن نور البصر يتصل بالنور المشوش الذي ينتهي إلى المحسوس، وجب في ذلك الوسط أن يكون النور ذاته؛ ويكون هذا الوسط الذي يقتضيه الفرضنا بالذات. ولكن إذا كان الجسم الذي يحل اللون فيه هو الذي يُحدث تغييراً، فما الذي يمنع هذا التأثير من أن ينتقل إلى العين مباشرة وبدون وسط؟ هذا ولو حدث، كما هو الأمر الآن، لما يكون قائماً أمام العين أن يطرأ عليه شيء من التأثير حتمًا. ثم إن الذين يتصورون النظر على أنه شيء ينصب من العين لا يسمعون أن يروا حضور الوسط قائمًا حتمًا مما يذهبون إليه، إلا إذا كانوا يخالفون على الأشعة المنبثقة من أن تقع. غير أنها أشعة من نور، والنور يجري جري الخط المستقيم. / أما الذين يملكون البصر بالمقاومة، فإنهم في حاجة ماسة إلى الوسط. هذا وإن أصحاب مذهب انتشار الصور اللذين يذهبون إلى أن الصور تمتاز الفراغ، إنما يطلبون المجالات الواسعة حتى لا تُسد على الصور طريقها؛ ومن ثم فإنهم لن يجادلوا في افتراضنا ما دام غياب الوسط يجعل المانع أشد ما يكون قلة وضيقًا. وهناك اللذين ١٥ يقولون في الإبصار أنه يتم / بواسطة التفاعل المتبادل فيذهبون إلى أنه يخفى بوجود الوسط لأن الوسط يتحول بين الإبصار وبين أن يتم ويموقه ويضعفه. مع أن الأخرى بالقول هنا هو أن المذهب إنما يؤدي إلى أن المتجانسات تجعل التفاعل المتبادل في متهم الضعيف، إذ أنها تفعل هي أيضًا. فإن الجسم إذا كان متمسكًا بالبيان إنما قد تركه النار في غوره فيحترق، إلا أن ٢٠ ما في غوره / يكون أقل تأثيرًا بإدراك النار مما على سطحه. ولكن إذا كان التفاعل المتبادل بين أجزاء حيوان واحد، أضعف الانفعال بحضور الوسط؟ ألا، قد يقل الانفعال ويكون قدره بقدر ما أرادته الطبيعة، فبذلك للوسط من الإقراض؛ إلا إذا كان التأثير الذي يحدثه الانفعال / بحيث لا يتسرب منه شيء إلى الوسط. ولكن إن كان التفاعل المتبادل قائمًا على وجود الأشياء كلها في حيوان واحد، وإن كنا نحن نفعل لأننا في حيوان واحد ومنه، قلنا لا نجد تماسكًا متواصلًا

بيننا وبين الأشياء المبيدة التي نلوكها بالإحساس؟ إلا أنه لا بد من التماسك المتواصل
 ٢٠ والوسط، لأن الحيوان الواحد يجب فيه أن يكون أنه يفعل بكل شيء. / فإن كان هذا الشيء
 يفعل بذلك، والشيء الآخر بشيء غيره يقابله، ولم يكن الاتصال هو ذاته هنا وهناك، فإننا لسنا
 في حاجة بعد ذلك إلى وسط يمتد إلى كل صوب وناحية. وإذا قيل أنه لا بد منه للإبصار حتى
 ينم، فلا بد على ذلك من دليل. إننا لسنا نرى كل سالك في الهواء يجعل الهواء متفعلًا، بل ربما
 ٢٥ شق الهواء فقط. فإذا سقط الحجر/ من عل مثلاً، ما عسى أن يحدث سوى أن الهواء لا يثبت
 تحت الحجر؟ وليس من المعقول أن تعمل هذه الظاهرة بأن الهواء يدفع الحجر ليحل محله، ما
 دامت حركة السقوط حركة طبيعية. ولأننا إلى التعليل ذاته في حال ارتفاع النار، وهذا
 محال. فإن النار يحركها المبرمة إنما تسبق الهواء ولا تدفعه يدفعها ليحل محلها. وإذا قيل أن
 ٣٠ سرعة/ الهواء في أن يدفع النار ليحل محلها إنما تزيد بسرعة النار في حركتها، حكمنا على
 حركة النار أنها تتبع عَرَضًا وليس من شأنها هي أن تدفع النار إلى فوق. فضلاً على أن الشجر
 ينطلق من تلقاء ذاته في العلو، بدون دفع يدفعه من الخارج. ونحن أيضاً إنما نتحرك فنشق
 ٣٥ الهواء ولا يدفعنا هو حتى يحل محلنا، بل يتحرك فقط فيما الفراغ الذي تخلف هنا. / إذا كان
 الهواء يثنى بهذه الأجسام ثم لا يتأثر بها إذا، فما الذي يمنع من أن نسلم للصور بأنها تصل إلى
 البصر حتى بدون أن تشق الهواء؟ وإذا كانت هذه الصور لا تجري في الهواء وكأنها في نهر،
 فلماذا يجب في الهواء أن يتأثر بها، ولماذا لا تصلنا الإقمار إلا بوساطته وبعد أن يكون قد
 ٤٠ انقلع هو؟ فإذا كان إحساسنا لا يتم إلا بالتأثير الذي سبق حدوثه في الهواء، / فلماذا لا نرى
 المرفي الذي ننظر إليه، بل نطفي إحساسنا ما يجاورنا ويحيط بنا، مثلما يكون الأمر معنا
 عندما تتركنا الحرارة. لا شك في أنه ليست النار المبيدة هي التي تشعلت فيها الحرارة، بل
 ٤٥ الهواء الحار الذي يحيط بنا. وإنما يتم هذا بالشمس وليست البصرات من الشمس في شيء. /
 ومن ثم فإن المحسوس إذا وضع على المين لا يجعل المين تبصره بل يجب في الوسط أن يشق
 النور فيه لأن الهواء مظلم، وربما لم يكن في حاجة إلى نور لو لم يكن مظلمًا. فما دام الظلام
 مانعًا للإبصار وجب فيه أن يتخلل النور عليه. وقد لا ترى المين محسوسًا إذا وضع عليها لأنه
 ٦٠ يحمل معه ظلاً، ظل/ الهواء وظله هو ذاته.

٣] كلا إن الإبصار لا يتم عن طريق الهواء، بعد أن يكون قد انقلع بصورة المحسوس،
 فكانه يظلمها تظلاً. وأكبر دليل على ذلك هو النار والكواكب وصور هذه الأمور، التي نراها كلها
 ليلاً في الظلام. ولن يدعي أحد أن هذه الصور نشأت في الظلام ثم اتصلت بالمين بعد ذلك؛
 فلا وجود للظلام، ما دامت النار تنشر هي ذاتها ضياءها على صورتها. هذا وإن الظلام قد يشتد/

وتتولّى الكواكب والنظر وتحجب عنا نورها، ثم تُرى النور المنبعث من قلاع النور ومن
 ١٠ المتارات التي تتدفّق السفن على طريقها. فإذا قال قائل / معارفاً ما يدرك الحسّن عليه أن النار
 تجتاز الهواء حتى في هذه الحالات، وجب القول أيضاً بأن البصر إنما يُدرك في الهواء شيئاً
 مظلماً، لا بأنه يدرك للنور ذاتها، وهي من الموضح في ما تعرفها عليه. فإن كنتَ ترى ما وراء
 الوسط وهو مظلم، فإنما بأن ترى مع غياب كل وسط آخر أيضاً. مع أنّنا نستطيع أن نفهم
 ١٥ بأننا عندما ما يلي: / وهو أن الإحصار يفقد مستحيلًا بدون وسط، لا لأن الوسط غائب، بل
 لأنه، في الحيوان الكلي، قد زال التفاعل المتبادل مع الأشياء المحسوسة، وتفاعل بعض
 أجزائه مع بعضها الآخر بسبب كونه واحدًا. ذلك لأن الإحساس، فيما يبدو، لا يتمّ بوجه
 ما إلّا لأن الحيوان - وهو الحيوان الكلي - يكون في تفاعل متبادل مع ذاته. وألا كيف يتعلّق
 ٢٠ الشيء تأثيراً من شيء آخر، / لا سيما إذا كان مصدر التأثير بعيداً؟ هذا ولنفترض وجود عالم أو
 حيوان غير عالمتا وحيواننا ثم لا يصل بشيء بين الطرفين، ونفترض إلى ذلك مُبصراً يقف على
 ظهر سمائنا. فيجدد بنا البحث عما إذا كان هذا المبصر يشاهد ذلك العالم أو الحيوان من بعد
 ٢٥ معتدل، أو أنه لا علاقة بين هذا العالم وعالمتا. ولكن هذا أمر نرجسه إلى مقام آخر. / أما الآن
 فإنما يمكننا أن نستدلّ بدليل آخر على أن الإحصار لا يتمّ عن طريق الانفعال الذي يطرا على
 الوسط. ذلك لأنه لو انفعال وسط الهواء، لكان انفعاله جسمانيًا حسّاسًا، وهو أشبه شيء بالانطباع
 ٣٠ في الشمع. ففي كل جزء من الهواء ينطبع جزء من المرئي، / ويغدو الجزء من الهواء الذي
 يتصل بالعين لا يتعلّق من المرئي إلّا الجزء الذي يكون بقدر ما يحسّ له إنسان العين. إلّا أن
 المرئي يُرى كلّاً، ويوه كل من كانوا في مجال الهواء، من الأمام ومن الجوانب، من بُعد أو
 من قُرب أو من فوقه، شرط أن لا يحجبهم عنهم حاجب. ومن ثم فإن كل جزء من أجزاء الهواء
 ٣٥ ينطوي على المرئي كله وكأنه / وجه يُنظر إليه. وليس هذا الأمر أثرًا بالمعنى الجسماني، بل إنه
 نتيجة ضرورية أعظم من ذلك مقاشا، وهي ضرورية نفسانية تعود إلى ما في الحيوان الواحد
 من تفاعل متبادل.

٤

ولكن ما هو الأمر في النور المتصل بالعين وعلاقته مع النور الذي يحيط بالعين ثم يمتدّ
 بحيث ينتهي إلى المحسوس؟ إننا لو لا نحتاج إلى الهواء وسطاً، إلّا إذا قيل في النور أنه لا يكون
 ٥ بدون حوله. قالهوا حيث طرئ عارض، والنور هو الوسط، وهو وسط لا يتغول، / ولا حاجة
 للإنفعال إجمالاً هنا. ومع ذلك لا بدّ من وسط. هنا، وما دام للنور ليس جسمًا، فلنا بحاجة
 إلى شيء جسماني. ثم إن النظر لا يحتاج إلى نور غريب عليه يكون وسطاً للإبصار على وجه
 الإطلاق! إنما يحتاج إليه ليُصر عن مسافة بعيدة. فلندع إلى بعد ذلك البحث عن النور إذا كان

- ١٠ ينشأ بدون هواء، ولتعد الآن إلى السؤال الأول. / إذا صار ذلك للنور المتصل بالبصر شيئاً مفزوحاً إذاً، وتحركت النفس فيه وتمددت (كما هو الأمر معها في نور العين الباطن)، فقد يتبين بوضوح أن الإبصار باللفات إنما يكون في إدراك المحسوس. فلا حاجة بعدئذ إلى النور وسطاً،
- ١٥ بل يكون الإبصار أشبه شيء بالملامسة، إذ أن قوة الإبصار تفرك المحسوس في حالة من نور، / ولا يطرأ على الوسط قط انفصال. لا يل إن قوة الإبصار تتحرك هي ذاتها إلى حيث يكون المحسوس. والذي يجب البحث عنه آنذاك هو هل ينبغي على البصر أن يتقدم نحو محل المحسوس بسبب وجود مسافة بينهما أو بسبب وجود جسم ما في هذه المسافة. إذا كان السبب يعود إلى أن في المسافة جسماً فاصلاً مانعاً، تم الإبصار بإزالة هذا الفاصل
- ٢٠ المانع. / أما إذا كان السبب هو المسافة فقط، وجب القول في طبيعة المرنى أنها جامدة وأنها ليس لها في المبصرات تأثير قط؛ ولكن هذا أمر مستحيل. ذلك لأن حسن اللمس لا يُشعر بالشئ أنه قريب وأنه يلمسه فقط، بل إنه يندل، بانفعاله، على ميزات الشئ المحسوس أيضاً. وإن يكن فاصل فيمنعه، استطاع أن يدرك الشئ حتى ولو كان بعيداً. فلذا في حال كون
- ٢٥ الهواء وسطاً، / إنما نحس بالنار ولا نتظر في ذلك وإنما يسخن الهواء، بل الجسم الصلب يسخن بأسرع من الهواء. ومن ثم فإن الأخرى بالقول هو أن الحرارة تجتاز الهواء تنتشر، ولكن انتشارها لا يتم بواسطة الهواء. فإذا كان للشئ قوة على الفعل، وكان ما يقبله يتسبب للانفعال - وهذا هو حال البصر من جهة ما - فلماذا يحتاج إلى وسط غريب يكون بينه وبين ما يستطيع أن
- ٣٠ يجري عليه فعله؟ / فالاحتياج إلى ذلك إنما هو احتياج إلى حاجز. ثم إذا قبل نور الشمس علينا وجب القول في الهواء أنه لا يضرع هو أولاً بالنور ثم نفعل بانفعاله نحن بعد ذلك. إنما يقع الانفعال على الطرفين في آن واحد، وما أكثر ما يقع قبل أن يصبح النور قريباً من العين، ما دام منتشراً في كل صوب وناحية. وعليه فلذا نبصر بينما لا يضرع الهواء ما دام أنه لا وجود لمفعول
- ٣٥ يكون وسطاً، / وما دام النور الذي يجب فيه أن تصل العين به لم يتو بعد إليها. هذا فضلاً على أنه يصعب علينا إذا لجأنا إلى هذا الافتراض الذي شرحناه، أن نعمل إبصارنا ليلاً للكواكب وللنار بوجه عام. أما إذا بقيت النفس مع ذاتها ومشت الحاجة إلى نور يكون بمنزلة ممتلئ بها شيئاً، وجب في الإدراك أن يكون عملاً حقيقاً. / فإن للنور يقوم ويتسبب في ذاته، ويؤدي اللون المحسوس، من حيث كونه لوناً، ضغطاً مماكاً يلوذه. ولا غرو، فإن الملامسة
- ٤٠ بواسطة الوسط كذلك تكون. هنا فضلاً على أنه يجب في المحسوس أن يكون قد أتبع له ذات يوم بالبصر اتصال يدون أن يقوم بين الطرفين وسط قط آنذاك. وهو أمر لا بد منه حتى نتحدث الملامسة بواسطة الوسط معرفة بعد ذلك، تكون بمنزلة التذكُّر لو بالأخرى بمنزلة الاستدلال. / وليس الإبصار كذلك بحال. هذا ووبى مقترض يفترض أخيراً أن النور الذي

محيط بالمحسوس يجب فيه أن يفعل فينتقل بعد ذلك إلى العين الأثر الذي ولده فيه الانفعال .
فإن كان ذلك كذلك فلا افتراضنا إلى افتراض الذين يذهبون إلى أن المحسوس يخلف أثرًا في
الوسط أولاً . وقد ناقشنا هذا الافتراض في غير هذا المقام .

- ٥ وننتهي الآن إلى مسألة السمع . حل يجب هنا ، ما دلم الهواء هو الذي يتأثر بالحركة
الأولى ، أن نسلم للجسم الذي يجهزنا أنه يتأثر بالهواء الذي يحدث للصوت ثم يصل إلى
الحواس وهو كذلك ، بسبب أن الهواء يبقى على انفعال واحد حتى ينتهي إلى السمع ؟ أو يكون
الوسط طارئاً بمرضى / بسبب وجوده متوسطاً ، فلذا رُفِعَ للوسط وحْدَت الصوت التي على الفور
بنا وبحواسنا ، فكان جسمين يصطدمان ؟ أو أنه يجب في الهواء أن يتلقى هو الصدمة الأولى ،
١٠ فيصل منها إلى الوسط تأثير يخالف تأثيرها؟ ويبدو من ذلك أن الهواء هو الأصل / في الصوت .
فانه لا يبدو للصوت بادرة إن اصطدم جسمان إلا إذا لطم الهواء في التصادم السريع فدلج من
مكانه وحده فُلُطِمَ بدووه ما يليه ، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى الأذنين وإلى حاسة السمع . ولكن
إن يكن الهواء هو الأصل في الصوت كما هو الأمر في الضربة التي يضرب بها إذا تحرك ، فإلى
١٥ ماذا / يرُدُّ الاختلاف في الأركان وفي الأصوات ؟ فإن صدى القنصل إذا فُزِبَ نحاساً فيرُدُّ صداه
إذا ضرب جسمًا آخر ، كما أن المصدى يختلف باختلاف الأجسام . أما الهواء فهو واحد ووحددة
ضربه ، وليس الاختلاف في الصوت بالقوة أو بالضعف فقط . وإذا أحدثت الضربة صوتاً لأنها
وقعت على الهواء ، فيجب ألا يتأثر في الهواء أنه المسبب من حيث أنه هو . فإنه يكون له
٢٠ صوت / لو كان له بينان جسم صلب . فينبى في جمود الجسم الصلب قبل أن يعود ويشتت . ومن
ثم فإن تضارب بعض الأجسام ببعض واصطدامها يكفى ، وتكون تلك الضربة هي الصوت
الذي ينتهي إلى الإحساس . ويدل على ذلك ما يقع في جوف الحيوان من أصوات . فإنها لا
٢٥ تحدث في الهواء ، بل إذا صدم جزء جزءاً أو زعزعه بضربة . / مثل ذلك مثل ما يتم في إحداث
العظام لدى احتكاك بعضها ببعضها الآخر ولا وجود للهواء يكون وسطاً آنذاك . هذا وحسبنا
مناقشة مشكلات السمع ما دام البحث هنا أصبح شيئاً بما ذكرنا في كلامنا من البصر : فإن
٣٠ الأمر في الانفعال الذي طرأ على السمع إنما هو أمر مشترك في الإحساس يشبه ما يجري في /
الحيوان الواحد .

- ٦ وإذا وُجد النور والهواء غائب ، مثلما هو الأمر في نور الشمس ينبع على سطوح
الأجسام ، والوسط غائب في حال الفراغ التام ، فإن كان النور منتشرًا فيه الآن فمن طريق
الترضى أو لأنه حاضر بكونه وسطاً ؟ وإن لم يكن نور إلا إذا انفعال الهواء مع أمور آخر كان

٥. كيان النور بالهواء قائمًا: فيكون/ النور أمذاك حالًا من أحوال الهواء ولا يوجد الحال إلا بوجود المتفاعل به. تقول أولًا أن النور ليس من الهواء أصلًا، وليس من الهواء من حيث أنه هواء. فإن للأجسام كلها نورها ما دامت ثلوية تردهي كما أن لبريق الحجارة ألوانه الزاهية أيضًا. ولكن هذا النور إذا انتقل من أجسام أخرى منبعًا من الجسم الذي تردهي فيه تلك الألوان، أيتم انتقاله ١٠. والهواء غائب؟/ تقول إنه لو كان النور كيَّفًا فقط، وكيف في شيء ما دام شأن الكيف أن يحل في شيء، وجب البحث عن النور في أي جسم يكون. ولكنه إن كان فعلًا ينبعث من شيء آخر، فلماذا لا يكون حاضرًا إن يكن كل جسم يليه في الوسط غائبًا، ولو كان هذا الوسط شيئًا كأنه الفراغ، إن جاز لنا القول،/ حتى ليتجاوز هذا الوسط إلى ما وراءه؟ وما دام مشدودًا في استرساله بشدة الخط المستقيم، فلماذا لا يسترسل في مضيه وهو غير محمول؟ فلماذا لا كان مفلوطًا على أن يقع، لكان مار انحدرًا. ذلك لأنه ليس يوسع الهواء حتى ولا يوسع الجسم المضاه به أن يخرجاه من معيه وأن يرغماه على الاسترسال في مضيه: فإنه ليس عرضًا بحيث ٢٠. يكون شأن/ أن يحل في غيره، أو حالًا يجب فيه أن يتكيف به جسم آخر وقع في حكم الانفعال. ولألا يجب فيه أن يبقى ولا يرح وجهاً بعد أن يكون قد أتم. مع أنه ما هو ذا ينسحب؛ فمن شأنه أن يأتي أيضًا. ولكن إلى أين؟ إلا، إنما يحتاج إلى محل يتسع له. ولكن جسم الشمس يفقد عند ذلك فاعليته، تلك التي تتبعته؛ وهي النور بالذات. إن ٣٠. كان ذلك كذلك، فإن النور ليس نور شيء. / فإن الفاعلية إذ تبعته من حامل ما، فليس اتبعائها بنية الحلول في حامل آخر. بل إنها تحدث انفعالًا ما في هذا الحامل الآخر إذا وُجد. هذي الحياة، وهي فاعلية النفس. فإنما هي فاعلية إن وُجد ما يتفاعل بها كالجسد؛ وإنما هي فاعلية أيضًا في حال غياب المتفاعل. وإن كان ذلك كذلك، فأي مانع يمنع النور عن أن يكون هذا ٣٠. حاله، ما دام هو أيضًا فاعلية من وجه ما،/ وشيئا نوراتيا؟ والواقع هو أن الهواء المظلم لا يولد النور، بل إنه يمتزج بالتراب فيجعله النور مظلمًا خير ظلمر حقًا. ومن قال بذلك، كان كمن يقول بأن الشيء يحل إذا تَزَج بالمر. وإن قال قائل في النور إنه تغيَّر حَدَث في الهواء، وجب ٤٥. عليه القول بأنه ينبغي/ في الهواء أن يتغير هو أيضًا بهذا التغير: فإن ظلامه يكون قد تحول إلى ما ليس هو بالظلام بعد ذلك. والواقع هو أن الهواء يبقى كما هو على حاله، فكانه لم يطرأ عليه انفعال قط. هذا وإن الحال إنما هو حال الشيء الذي انفعال به: فليس النور لوًا للهواء، بل إنه هو ذاته قائم مع ذاته في ذاته؛ أما الهواء، فشأنه أن يكون حاضرًا مع النور. هذا وحسبنا ما ٤٠. ذكرنا في موضوعنا. / فلتنتقل الآن إلى البحث في السؤال التالي.

[٧] هل ينشئ النور أو يعود إلى معيه؟ ربما أفدنا من الجواب على هذا السؤال ما يزيد

المسألة السابقة وضوحاً. نقول إذاً: لو كان النور مستقراً في الباطن بحيث يصبح خاصة من
 أصاب شيئاً منه، استطعنا أن نقول فيه إنه يفتى. ولكنه إن كان فاعلية تدفق كلها - (وإلا لكانت
 ٥ تغمر ما تنتهي إليه غمراً وينصب منها فيه قدر يتجاوز القدر الذي تنبعث عليه من أصلها) - فإنه
 لن يفتى ما دلم معيته باقياً. ثم إذا تحرك معين النور تحرك هو أيضاً وأصبح في محل آخر، لا
 بمعنى أنه يعود إلى معيته وينصب فيه أو في غيره، بل بمعنى أنه فاعلية معينة تنتقل معه حيثما
 ١٠ ينتقل طالما لم يمترض طريقها شيء. حتى ولو كان/ يُعد الشمس عنا أضواء ما هو عليه الآن،
 لكان نورها يصل إلينا ما دلم لا يورده مانع ولا يقف دون استمراره في الوسط خالئ. ولكن
 الفاعلية الكامنة فيها والتي هي للجسم النوراني بمنزلة حياته، إنما هي أعظم من النور من حيث
 ١٥ أنه فعل، وكانت أصله ومعته. أما هذا الفعل الذي يفيض عن حدود ذلك للجسم النوراني،/
 فإنه صورة للفعل الباطن، وهو فعل متأخر لا ينفصل عن الأصل الذي يتقدمه. ذلك لأن لكل
 شيء من الأشياء فعلاً هو على مثاله. فإذا كان الشيء كان فعله، وإذا استمر باقياً لفعل فعله إلى كل
 بعيد، واختلف للفعل عن الفعل بسمة قوته أو ضيقه. ثم إن من هذه الأعمال ما كان ضيقاً
 ٢٠ ومغشي الجوانب، ومنها ما خفيت معالمه وفاتت، كما أن من الأشياء ما يكون له أفعال أعظم
 أيضاً وأبعد قوتها. أما إذا كان للفعل بعيد القوّة، فيجب الاعتقاد فيه أنه يكون حيث يكون
 صاحب الفعل والقوّة، كما أنه يمتدّ إلى حيث يمتدّ قوته. وهذا ما نستطيع أن نقيّنه من بريق
 ٢٥ العين عند الحيوان: إن في الحيوان نوراً وهذا النور يخرج من عينه. وكذلك أيضاً عند بعض
 الحيوانات التي تنطوي على نار متجمعة في يوافئها، فإذا اتسع جرمها في الظلام أضاء نورها في
 الخارج، وإذا انقبضت على ذاتها انسحب النور من الخارج. ولكنه لم يفتى بل إنّنا أصبحنا نحن
 بين أمرين: لو أن النور هو في الخارج أو أنه ليس في الخارج. ماذا إذا؟ هل عاد ودخل في
 ٣٠ الحيوان؟ ألا، إن النور ليس في الخارج لأن النار كُتّت من أن تنبثق إلى الخارج، بل إنها
 تحولّت إلى الداخل. أمر تحوّل النور إلى الداخل أيضاً؟ كلا، بل النار فقط. وإذا انسحبت
 إلى الداخل حجبتها سائر الجسم بحيث لا يمتدّ فعلها إلى الخارج. إن النور الذي ينبعث من
 الأجسام إنما هو فعل الجسم النوراني موجّهاً إلى الخارج إذا. وهذا النور الكامن في مثل تلك
 ٣٥ الأجسام المبيّنة كذلك أصلاً،/ إنما هو ذات تكيفت بشكل ما كان في أصله جسمًا نورانيًا. فإن
 امتزج هذا للجسم بالهويولى أحدث اللون. أما للفعل (أعني النور) وحده فلا يحدث اللون، بل
 شيئاً كأنه تلوين سطحي، إذ إنه فعل جسم آخر وكأنه مرتبط به، إذا انفصل عنه، انفصل في الآن
 ٤٠ ذاته عن فاعليته. / ومهما يكن من أمر، لا بدّ من افتراض النور شيئاً مترخّلاً عن الجسمية، حتى
 ولو كان مصلوه جسمًا. ولذلك لا يقال عنه بالمعنى الحقيقي إنه «غائب» أو «حاضر»، بل يُطلق
 هذه الألفاظ عليه من وجه آخر: فإن حقيقة إنما هي كونه شيئاً كالفعل. إن الصورة المرسمة

٥٠ في المرأة يجب أن يقال فيها إنها فعل المرئي. والمرئي أنك إنما يورثه فعله، / بدون أن يسكب هو كله، إلى ما يسهل أن يفعل به؛ لكن إذا حضرت للمرأة، ظهر المرئي فيها بحيث يكون بمنزلة ارتسام اللون وقد تشكل بهيئة معينة. حتى إذا ما انسحب المرئي، جردت المرأة الشفاعة مما كان لديها سابقاً عندما كان المرئي يتخذ إليها بفعله. وكذلك القول في النفس، بقدر ما أنها فعل نفس أخرى متقدمة عليها: / فما دامت للنفس المتقدمة باقية، بقيت النفس المتأخرة على أنها فعل الأولى. وما للقول في النفس إن لم تكن فعلاً، بل كانت شيئاً مشتقاً من فعل، على نحو ما ذهبنا إليه في الحياة وقد أصبحت خاصة باليد؟ هل تكون على مثل ما يكون النور عليه وقد امتزج بالأجسام؟ ألا، إن اللون هنا إنما ينشأ بامتزاج العنصر الفاضل، وماذا يكون الأمر في الحياة الخاصة بالجسد؟ ألا إنه يصيب تلك الحياة من نفس تجاوره وتحيط به وهي شيء آخر. وإذا ما اعتري الجسد الفساد (إذ أن ما ليس له من النفس نصيب، لم يكن شيئاً)، وأصبحت النفس لا تكتفي حاجته (سواء أعتنا تلك التي كانت تمتد به بالحياة أم تلك التي ربما كانت تجاوره وتحيط به)، كيف تبقى الحياة بعد ذلك؟ وهل يكون الفساد قد اعتراها أيضاً؟ كلا! لم يمترها الفساد؟ فإنها كانت ارتسام إشعاع هي أيضاً. أما الآن فحسبنا القول إنها قد انسحبت من المحل الذي كانت فيه.

٨ ولننظر في الآن جسمًا قائمًا خارج السمة وعيًا تنظر إليه من هنا بدون أن يحول بينها وبين النظر حائل، فهل تشاهد ما ليس بينها وبينه تفاعل متبادل، ما دام التفاعل المتبادل لا يكون إلا في حيوان طبيعته واحدة؟ ألا، إن التفاعل المتبادل إنما يتم إذا كان الشئ والمحموس في حيوان واحد. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الإحساس في الحالة التي افترضناها لن يحدث إلا إذا كان ذلك الجسم للخارج جزءاً من الحيوان الكلي. وعند ذلك فإنه قد نجس به. وإن لم يكن جزءاً، بل كان جسمًا ذا لون وصفات أخرى، مثل الجسم في عالمنا، وهو مع العين متشابه في المثال، ألا يكون محسوسًا كلاً؟ لن يتم الإحساس، حتى في هذه الحالة، إن كان الافتراض صحيحًا، إلا إذا حاول بعضهم أن يثبتوا بالقول الذي ذكرناه ذاته، فيدعي أنه ليس من المفهوم ألا ترى العين لونها حاضراً وألا تقوم المحاسن بأعمالها مع الحسيات إذا حضرت أمامها. ولكننا نقول: أتى لهذه الاستحالة الدليل عليها؟ فإننا في العالم إنما نقبل ونفضل لأننا في حيوان واحد ١٠ ومنه. وإذا كان إلى جانب هذا سبب آخر، فلا بد لنا من البحث عنه. / وإذا أدنى البحث إلى ما فيه الانتفاع ثبتت القضية، وألا كان لا بد من اللجوء إلى أدلة أخرى. أما أن يكون الحيوان على حال التفاعل المتبادل مع ذاته، فإنه أمر واضح؛ وحسبنا أن يكون حيواناً تتغير الأجزاء متفاعلاً بعضها مع بعض لأنها أجزاء حيوان واحد. وهذا وروية سائل يسأل: ولكن ما القول لو كان هذا

٢٠ التفاعل المتبادل بوساطة التماثل؟ فإن الإدراك في الحيوان والإحساس / إنما بشئان، لأن بينه هو ذاته وبين ما يدركه شيئاً من التماثل، إذ أن أداة الإدراك تشبه ما يدرك بها. ومن ثم فإن الإحساس في النفس إنما هو إدراك بوساطة أدوات متماثلة مع المدركات. وإن العالم الكلّي، ما دام حيواناً ومن حيث إنه حيوان، لا يدرك ما ينطوي هو عليه، بل الأمور التي تماثل ما ينطوي هو عليه. أجل، إن المدركات / إنما هي مدركات لا من حيث تكون منه وفيه، بل من حيث إنها تماثل ما ينطوي هو عليه. ثم إن هذه المدركات إنما هي مدركات من حيث إنها متماثلة، لأن نفس العالم هي التي جعلتها متماثلة حتى لا تكون غريبة عليها. ومن ثم إذا كان الفاعل في ذلك العالم الذي أشرنا إليه هي النفس التي تخالف نفس عالمنا مخالفة تامة، فإن ما يفترضه هنالك تماثلاً ليس شيئاً في حق نفسها. وإن كان في ذلك استحالته، / فإن التناقض الكامن في الافتراض الذي شرحناه يدل على أنه سبب الاستحالة. فإن النفس، في هذا الافتراض، هي في الآن ذاته غير النفس، والأشياء ذاتها هي متجانسة وغير متجانسة، متماثلة وغير متماثلة معاً. إنه، لعمري، افتراض ينطوي على المتناقضات وليس افتراضاً بحال. فإنه يجعل النفس في ذلك العالم، القول الذي يؤدي إلى أن الكل ليس الكل، / والآخر ليس الآخر، والمدم ليس للمدم والكامل ليس الكامل. فلا بدّ من العدول عن هذا الافتراض إذا، فإنه ليس خليقاً أن يبحث عن نتائج ما دام قائماً على أصول باطلّة.

الفصل السادس

(٤١)

في الإحساس والذاكرة

١. لبس الإحساس في النفس انطباعاً لو ختماً، وما دمتما قد أثبتنا ذلك، فلأننا نفني مطلقاً كون التذكُّر حفظاً للمعلوم وللإحساسات بداهي أن الطبع باقٍ في النفس. ولا غرو، ما دام الطبع لم يكن أصلاً. فلأننا هنا أمام موضوع واحد ذي وجهين: إما أن يكون الطبع واقعاً في النفس ليقب محفوظاً إذا ما عادت للنفس إليه بالتذكُّر، وإما أننا لا نسلم بأحد الأمرين مطلقاً، فلا نسلم بالآخر أيضاً. أما نحن فلأننا نفني الوجهين كليهما، وعلينا أن نبحث عن كل منهما كيف يكون إذا. / لقد أثبتنا من ناحية أن الإحساس لا يطرا على النفس بالانطباع فيكبتها بطبع ما، ومن ناحية أخرى لسنا نقول في التذكُّر أنه تذكُّر انطباع بقي محفوظاً. هذا وإننا إن انتبهنا إلى كيفية ونوع الإحساس وهو في أشدِّ حالاته وضوحاً وبياناً، ربما عثرنا على ما نبحث عنه فنستدل به بعد ذلك على الإحساس في حالاته الأخرى. / ومهما كان من أمر فإن ما لا شك فيه هو أننا إذ نتلقى شيئاً مهما يكن، إنما ننظر وننوجه بصرنا إلى حيث يكون المرئي قائماً في اتجاه الخط المستقيم منا. وهذا يعني أن الإدراك هنالك يتم لا محالة، وأن النفس إنما توجه وجهها إلى الخارج / فلا مقام، فيما أرى، لانطباع قد حلَّ فيها، وليست ننظر من خلال ختم نقلته فيها فأصبح لديها بمنزلة ختم الخاتم في الشمع. / فإنها لما كانت في حاجة إلى أن تنظر إلى شيء خارج عنها لو أن مثال المرئي قد حلَّ فيها مقلداً عليها من حيث كان، أخذت تنظر إلى الانطباع الذي خلفه فيها. ثم إن النفس تشمل مع المرئي مسافته وتحكم في مشاهدتها عن أي يُمَر حصلت، فهل تبيِّن ما هو كذلك فيها وليس بعيداً عنها، على أنه بعيد؟ هذا وإن عظم المرئي كما هو عليه في الخارج، كيف يعلن عن قدره، أو كيف يعلن أنه ضخم عظيم يعظمه السمع مثلاً، ما دام الانطباع الثابت في النفس ليس يوسع أن يكون على قدر المرئي؟ وهناك الآن الاعتراض الأهم: إن كنا لا نترك ما نشاهده إلا انطباعه فينا، أصبح من المستحيل أن نبصر ما نشاهده في حدِّ ذاته؛ إنما نبصر افرسام المرئي وظلَّهُ. / وإن كان ذلك كذلك غدت الأمور في حدود ذواتها شيئاً، وما نشاهده نحن شيئاً آخر. وكما أنه فيما يقال إجمالاً، لا نستطيع أن

شاهد المرئي وهو ملتصق بإنسان العين، بل يجب أن يكون بعيداً عنه وهو على هذه الحال،
فكذلك ينبغي أن يقال في النفس، وهو قول بأن يطبق عليها أخرى. ذلك لأنه إن جعلنا انطباع
٢٥ المرئي فيها، فإنها لا تكتسب الشيء الذي حلّ ختمه فيها على أنه شيء مرئي. فإن الإبصار
يستلزم أمرين حتماً: الراي من ناحية والمرئي من الأخرى. وإذا وجب في الراي أن يكون
مختلفاً عن الشيء المنطبع، فقد يكون هذا الشيء في كل صوب وناحية شرط ألا يُقيم حيث
يكون الراي مقيماً. فإنه يجب في الإبصار ألا يكون إبصار ما يتطوي هو عليه، بل إبصار ما لا
٣٠ يقيم فيه، حتى يكون إبصاراً حقيقياً.

٢ وإن لم يكن الإبصار كذلك، فعلى أي وجه يكون؟ إنه يملن عما لا يتطوي عليه. فإن
شأن القوة، لا أن تفعل بشيء بل أن تكون قادرة على أن تُحدث فعلاً في ما كان بينها وبينه
ناسق. وما كانت للنفس، فيما أرى، لتتميز بين المرئي والمسموع لو كان كلاهما انطباعين
فيها. إنما يقع هذا التمييز / لأنه ليس أماناً انطباع أو انفعال بل فعل فطر مع علاقته بما يقابله.
أما نحن فإننا نمتد في التلذذ إنها لا يسمها أن تتحرك معروفاً ما لم تُخرج به، فتتصور إنها تفعل
١٠ بما يجاورها ويحيط بها ولا إنها تعرفه، في حين أن لها ما يجعلها معه هي الغالبة لا المغلوبة. /
وعلى هذا الوجه يجب أن نتصور السمع أنه يتم. فإن الانطباع إنما هو في الهواء شيء كالاتزان
يتحرك متماثلاً مع بعضه الآخر، وهو أنذاك كأن حروفاً يصورها صاحب الصوت. أما
التلذذ والنفس فإنهما حينئذ يستزله من يقرأ الانطباعات المصورة في الهواء وهي تقرب شيئاً
١٥ شيئاً بحيث ينتهي إلى المحال الذي / فطرت عليه أن تكون مرئية. أما الذوق والشم، فإن لهما
إنفعالاً. لكن ما لهما من إحساس بهما وتمييز بينهما إنما هو إدراك للإنفعال. فالإدراك شيء
والانفعال شيء آخر. أما معرفة الروحانيات فهي بأن تكون بدون انفعال ولا انطباع أخرى
٢٠ أيضاً. فإن الروحانيات تبدو كأنها تنبع من الباطن، وهي على خلاف ما نشاهده من الخارج. /
ثم إنه بأن تكون الروحانيات أنفعالاً حتماً أخرى، إذ إن المعرفة هي معرفة النفس لذاتها بذاتها،
وكل روحاني إنما هو النفس قد تحقق في ذاتها إذ تفعل فعلها. أما السؤال عن النفس إن كانت
الثنين، وإن كانت ترى ذاتها أنذاك على أنها شيء يختلف عنها هي، في حين أنها ترى الروح
واحدًا توحد الطرفان فيه، فهو سؤال ترجعه إلى مقام آخر.

٣ رها نحن أولاء، بعد كل الذي مرّ بيانه، تنتهي الآن إلى ما يجب في المذاكرة أن يقال
عنها. وأولاً، لا حجب في النفس إن كان لها قوة مثل هذه القوة، لا تتلقى شيئاً ومع ذلك تجعل
النفس تُقبل على إدراك ما ليس لديها. أو بالأحرى إن في ذلك للعجب الكبير، ولو كان ينبغي

٥ ألا تقابل بالرفض. فإن النفس، في حقيقة ذاتها، عقل الأشياء كلها، وهي بين الروحانيات وبين ما في عالم الروح العقل الأخير، ولكنها العقل الأول بين ما في العالم المحسوس كله. ولذلك نراها مرتبطة بالعالمين: عالم تكون فيه حياتها سعيدة، جديدة عليها دائماً، وعالم تكون فيه مخدوعة لما يسهل وبين العالم الأول من تماثل، فتجوي إليه كأنها مسحورة به. وما دامت

١٠ كذلك في الوسط بين العالمين، فإنها تتركهما كليهما جميعاً. / أما إدراكها للأمور الروحانية، يقال عنه أنه العرفان، ويتم، إذا أقبلت النفس على هذه الأمور، عندما تنتهي إلى الذكرى. فإنها تعرف العالم الروحاني لأنه، من وجه ما، هي بالذات. وإنها لتعرفه لا بمعنى أنها قائمة فيه بالفعل، بل لأنه لديها من وجه ما، ولأنها تراه ولأنها هي هو على شيء من الغموض والإبهام. فعندما تصبح في حال اليقظة والتنبه يتبدل غموضه بالوضوح والبيان، ويتغل من

١٥ الوجود بالقوة إليه بالفعل. / وكذلك القول في الحسيات، كأنها متصلة بالنفس. ثم إن النفس تجعل العالم الحسي كأنه يشع بما يأتيه من لديها. فتجسمه بفعلها نصب عينها إذ أن الملكة التي لديها على استمداد دائم للاتجاه إليه حتى قبل أن تصبح معه وكأنها الأم أتاها الوضع بأوجاعه. فإذا تركزت هذه القوة، واشتد تركّزها على شيء من الأشياء التي تبدل لها وكأنها أمام شيء

٢٠ حاضر، / قد يستغرق هذا الحضور زمناً طويلاً تدوم مدته بقدر ما تشتد القوة في تركيزها. ولذلك يقال في الأولاد أن المتذكر عندهم إنما هو على أشده، لأنهم لا يتمتعون من الأشياء، بل تبقى نصب أنظارهم، على أن مشاهدتهم لا تتجاوز إلى الأشياء الكثيرة بل تقف عند القليل منها. أما الذين يمتد تفكيرهم ويتسع إدراكهم إلى الكثير، فكانهم يحرون جرياً ولا يلبثون. /

٢٥ وأدنى ما يقال في الأمر هنا، هو أن الانطباعات، لو كانت هي التي تبقى، لما أضعفت كثرتها قدر التذكر. فضلاً على أنه لو كانت الانطباعات هي التي تبقى لما كنا في حاجة إلى التفكير حتى نتذكر، أو إلى أن نعود ونذكر ما كنا قد نسيناه ما دامت الانطباعات حاضرة فينا. ثم إن

٣٠ الترويض لاستدراك ما فاتنا إنما يدق على أننا نجره لتقوية النفس، / كما أننا نروض أيدينا وأقدامنا بالرياضة ليسهل عليها حمل ما ليس مقيماً في الأيدي والأقدام، بل ما تصبح الأيدي والأقدام مجهّزة بالتعبير المتواصل. لماذا نسمع الشيء مرة أو مرتين ولا نتذكره، ثم نتذكره عندما نسمعه غير مرة؟ ولماذا نسمع الشيء ولا نحفظه أولاً، ثم نعود

٣٥ ونذكره بعد ذلك بزمان طويل؟ / لا يُردُّ ذلك إلا أننا قد حفظنا أولاً من الانطباع بعض أجزائه. فإنه كان يجب أن نتذكر هذه الأجزاء، في حين أن التذكر يتخلّط وكأنه يياغتنا عند آخر شيء نسمعه أو آخر تمرين نقوم به. وكل ذلك يدق على تشييط في النفس للقوة التي بها

٤٠ نذكر على أنها تقوى للتذكر على وجه الإطلاق أو لتذكر هذا الشيء أو ذلك. / وهذا وإن لا نتذكر الأشياء التي تروّضنا عليها فقط، بل للذين اكتسبوا الكثير من تروّجهم على الإلقاء والتلاوة

يسلمون بذلك، وأن عليهم استعراك أمور أخرى أيضاً: فما عسانا نطلب أساساً للذاكرة بعد
٥٠ ذلك سوى قوة النفس وقد انتهت إلى أشدها؟ إن بقاه الإنطباع إنما هو دلالة على ضعف أكثر
مما هو دلالة على قوة؛ وإن ما يكون أشد قابلية للإنطباع إنما هو كذلك لأنه قابل للإرتخاء. فما
دلم الإنطباع اتقماً أصبح الإنفعال على أشده هو هو التذكّر على خير ما يمكن أن يكون. مع أن
٥٠ ما يبدو في الواقع إنما هو على خلاف ذلك: فإن الترويض على شيء مهما يكن لز/ يجعل
المُرّض عرضة للإنفعال. كما إنه، في مجال الإحساس، ليس العضو الضعيف، كالعين
مثلاً، هو الذي يرى، بل العضو الذي تكون لديه القوة على الفعل وهي على أشدها.
ولذلك نرى أن الذين أدركهم الكِبَر إذا ضعفت حواسهم ضعفت ذاكرتهم أيضاً. إن
٥٥ الإحساس والذاكرة إنما هما نوع من النشاط إذاً. / ثم ما دلم الإحساس ليس انطباعاً، فكيف
يكون التذكّر حفظاً لما لم يرد في النفس مع إنه ليس أصلاً؟ ولكن إذا كانت الذاكرة قوة النفس
واستعدادها فما هو حاضر أمامها، فكيف لا نأتي على تذكّر الأشياء فوراً، بل نتذكرها بعد
٦٠ ذلك؟ ألا، لأنه يجب في القوة أن تتركز وأن تتجهّز، إن جاز لنا القول. / وهذا ما نشاهده في
القوى الأخرى: إذا تجهّزت للعمل الذي تقوى عليه أنجزته؛ منها على الخصوص ومنها بعد أن تكون
قد تجمّعت في ذواتها. أما ما يحدث كثيرًا لصاحب الذاكرة ألا يكون صاحب الذهن الحديد،
٦٥ فلأن ليس للطرفين قوة واحدة: فربما لم يكن المصارع/ عداء، ولا غرو، إن اختلفت القوة
الغلبة بين إنسان وآخر. وبعد، فإنه ليس من مانع يمنع صاحب النفس عن أن يطلع على ما فيه
من رواسب، وصاحب النفس الميالة إلى هذا أو ذلك عن إقبال يأخذه ويحفظ منه. ثم إن
٧٠ النفس ليست خاضعة للحكم، وهذا يدل على أنها قوة. / فضلاً على أن أمور النفس إجمالاً إنما
هي، برجه صبيب، على غير ما تصوّرها الذين أدركوها من غير بحث دقيق. كما أنها على غير
ما عرضت لهم بذلك اللامحات السطحية الولودة من الحسيات التي تفتش بمشابهاتها. فإنهم
٧٥ يفتنون من الإحساس والتذكّر كأنهم أملم حروف نُقِشت في لوح أو كُتبت على ورق. / فنتشأ
التمحالات التي تلازم افتراضهم بفعل عنهم، من تصوّر منهم النفس جسمًا ومن تصوّرها منزّمة
عن الجسمية.

الفصل السابع

(٢)

في خلود النفس

- ١ نرى ليس كل واحد منا خالداً أم كل منا يقضى بأسره؟ أم أن شيئاً لدينا يصير إلى نقرق وفساد، ويبقى شيء آخر ويدوم، وهو ما نحن عليه في ذواتنا؟ هذا ما قد نعلمه هنا، إذا أعدنا النظر في الموضوع متفكرين بحقيقته في حد ذاتها. والواقع هو أن الإنسان ليس شيئاً بسيطاً، بل إنه شيء متفوس وذو/ جسد، سواه أكان هذا الجسد آلة بين أيدينا أم كان متصلاً بنا من وجه آخر. فلنسأل بهذا التفصيل؛ لا يُدْ حيتض من النظر في طبيعة كل من المتقسمين، وفي حقيقة ذاته ما هي. أما الجسد فإنه في حد ذاته شيء مركب وبذلك العقل على أن لا حول فيه على البقاء. فإن الحسن يراه يتحلل/ ويذول هباءً ويعتريه الهللى بفرويه كلها، فيعود كل جزء من أجزائه إلى ما هو عليه في ذاته، وتعود جسد جسداً ويعود إلى آخر ويهلكه. ولا شيئاً عندما تكون النفس التي تبحث الألفة بين كل ذلك غالبة عن الأجرام. حتى ولو عجز كل جزء بعد أن أصبح واحداً في ذاته، لا يكون ذا وحدة ما دام/ قابلاً للانحلال إلى صورة وهولي، تتألف منهما بسائط الأجسام ذاتها في ببنائها. هذا فضلاً على أن للأجسام، ما دامت أجساماً، مقدارها، فتتجزأ وتتقطع إرباً وتكون بذلك خاضعة للفساد. ومن ثم ما دلم هذا الجزء جزءاً منا فإننا لسنا بخالدين كلاً؛ ثم أن/ إن كان أداة بين يدينا، يجب فيه على الأقل، ما دامت قد أعطيتنا لزمان معين، أن يندثر في طبيعته زمانياً عابراً هو أيضاً. أما الأصل الأشرف في الإنسان، وهو الإنسان ذاته، فما هو بمنزلة المثال من الهولي، أعني من الجسد، أو بمنزلة من يسخر آلة من الآلة ذاتها. وعلى الوجهين كليهما، فإن الإنسان هو النفس بالذات. /

- ٢ فما هي النفس في حقيقتها؟ لو كانت جسماً لكانت قابلة للانحلال، إذ أن كل جسم إنما هو مركب. فإذا لم يكن جسماً، بل من طبيعة أخرى، فلا بد من البحث عن هذه الطبيعة، إنما من الوجه ذاته وإتاً من وجه آخر. وأول ما ينبغي البحث عنه هو الشيء الذي يجب في ذلك الجسم الذي يدعونه نفساً أن يتحلل إليه. ذلك لأنه، / ما دامت الحياة تلازم النفس حتماً، فإن

لذلك الجسم، أعني النفس، مع الحياة صلات مختلفة أيضاً حتمًا. فإن كان مؤلفًا من جسيمين أو أكثر خُداً أحد للجسمين أو أحد للأجسام ذا حياة فطرة وجيلة، فإما أن الحياة تنمُّ لواحد ولا تنمُّ للآخر، وإما أنهما كليهما يحرمان منها أو أن جسمًا من كل هذه الأجسام لن يكون ذا حياة. ١٠ فإذا تمَّ لأحدهما أن يكون ذا حياة، فذلك هو النفس حينها، وما عسى أن يكون/ جسم ينشع بالحياة من تلقه ذاته؟ فالتار والهولر والماء والتراب لا نفوس لها من ذاتها، والذي كان منها مفوسًا، فذلك إنما ينعم بحياة مستعارة. ثم أنك لن تجد أجسامًا غير هذه، والذين يعتقدون ١٥ بوجود عناصر غير هذه العناصر الأربعة، يقولون فيها أنها أجسامًا وليست نفوسًا. بل قل/ أجسامًا لا حياة فيها. فإذا لم تكن في أحدنا حياة، فمحال أن يقال في التثانها أنه هو الذي يولد الحياة؛ أما إذا كانت في كل واحد منها حياة، فحسبنا نفسًا واحدة منها. أما أن يولد الحياة أجسام تجمعت، وأن يخرج مما ليس روحانيًا بحال، فإن هذا لمن أشدَّ الأمور استحالة. فضلًا ٢٠ على أنهم يذهبون هم ذواتهم إلى أن هذا الامتزاج هنا ليس في امتزاج كان. / فلا بدَّ من منظم ينظمه ومن حلة بها يقوم؛ ومن ثم فإن لهذا المنظم ولهذه الحلة مقام النفس. فلو لم تكن نفس منبثة في العالم الملكي لما كان جسم مركَّب حي ولا بسيط، ما دام مُخَوِّذ الجسم معنى أقبل ٢٥ على الهولر؛ ولا يخرج معنى إلَّا من النفس. /

٣ هذا ووبَّ قائل يقول: ليس الأمر كذلك، بل إن النفس إنما تُخَوِّذها ذرات أو أجزاء لا تنجز إذا اتصل بعضها ببعض فاتفعت وكان بينها تفاعل متجانس. فإن قلَّ فإن قوله مردود بأن تجاور الذرات ذاته لا يجمع بينها كلها جسمًا تامًا ما دامت الوحدة والفضائل المتبادلة لا يشان من المتزجات عن الإتصال، وما دامت الأجسام ليس بوسعها أن تتوحد. أما النفس فإنها في ٥ تفاعل متبادل مع ذاتها، / فضلًا على أن الجسم والكم لا يحدثان عما لا يتجزأ. ثم إنه إذا كان الجسم بسيطًا وقد ذهبوا إلى أنه، بالقدر الذي يكون عليه حيوانيًا، لا حياة له من تلقه ذاته لأن الهولر فائسة لا كيف بل ما يكون في مقام الصورة هو الذي يأتي بالحياة، أصبحنا من ذلك أمام أمرين: إما أن يقال في الصورة أنها هي ذات، فلا تكون النفس بعد ذلك الهولر والصورة ١٠ كليهما، / بل أحد الاثنين، وباطل أن يكون جسمًا، إذ أن ما تصيح النفس عليه آنذاك ليس من الهولر بحال، وإلا لمدنا وحلناه على الوجه الذي سبق ذاته. وإما أن يقولوا في الصورة إنها الهولر في حال من أحوالها وليست بذاتها، واعتقد لا بدَّ لهم من الدلالة على أصل هذا الحال ١٥ وهذه الحياة في الهولر ما هو. فإن الهولر لا تُسبك هي ذاتها في الصورة، ولا تجعل هي ذاتها في ذاتها نفسًا. لا بدَّ من أصل يمدُّ بالحياة يَدًا، سواء أكان ليمدُّ بها الهولر أم جسمًا من الأجسام معها يكر، ويجب فيه أن يكون خارج كل طبيعة جسمانية ورواحها. فإنه لو لا القوة

النفسانية لما كان جسم قهراً، إذ أن الجسم يجري وهو في الحركة طبعاً، وسرعان ما تنزل
 ٢٠ الأشياء كلها/ لو كانت كلها أجساماً حتى ولو فُرض على أحدها اسم النفس فرضاً. فلن يكون
 ذلك الجسم سالماً من الإضمحلال الذي يتأثر به من الأجسام ما دام للأجسام كلها هيولى
 واحدة. بل الأحرى بالقول فيه أنه لن ينشأ، بل تبقى الأشياء كلها في حال الهيولى ما دام
 ٢٥ الأصل الذي يعبر الهيولى بالصورة عاقباً. بل ربما لن تكون الهيولى ذاتها بعد ذلك أصلاً. / أمّا
 عالمنا هذا فإنه لينحلّ لو استندنا التآليف بين أجزائه إلى جسم ماء، وأعطينا وثبة النفس وحتى
 اسمها ذاته إلى جسم كالهواء أو الروح البخاري وهما في غاية اللوهم، وليس لديه ما من ذاتهما
 ما يكفل لهما للوحدة. وكيف نعهد بالعالم الكلي إلى أحد الأجسام وهي متشككة متجزئة
 ٣٠ طبعاً، / ثم لا تحوّل إلى شيء غير روحاني متقارن للمصادفة والاختلاف؟ أين النظام في روح
 بخاري متدين للنفس بنظامه؟ أين الحكمة وأين الروح؟ أما إذا كانت النفس، أصبحت
 الأمور كلها مسخرة لها لبنيان العالم، ولكل حيوان جزئي، فتأخذ قوة الشيء من قوة غيره
 ٣٥ ساعية إلى قيام الكل. فإذا ما احتجّت النفس وانسحبت/ من الأشياء كلها زالت الأشياء كلها،
 ولا تسأل بعد ذلك عن النظام الذي تكون فيه.

- ٤ إن الرواقين ذويهم ينساقون للحق فيعترفون بأنه لا بدّ من مثال، من نفس، قبل
 الأجسام وأفضل منها. فانهم يجعلون للروح البخاري روحاً ويفترضون وجود نار روحانية.
 فكأنما ليس بوسع الجزء الأشرف بين الأمور أن يكون بدون نار وروح بخاري، فيسمى إلى
 ٥ محل يقيم فيه. / في حين أن ما يجب البحث عنه هو أين ينزلون الأجسام إذ أنه ينبغي في
 الأجسام أن تحلّ في قوى النفس منزلاً. وإذا كانوا يزعمون أن الحياة والنفس ليست شيئاً سوى
 الروح البخاري، فما هو هذا «الوضع المعين» الذي طالما يرد ذكره عندهم والذي يلجئهم إليه
 ١٠ التسليم بوجود/ حقيقة ذات فعل تختلف عن الأجسام؟ وإن لم يكن كل «روح بخاري» إذّا، إذ
 أمّا نجد أرواحاً بخارية لا أنفس لها، بل يزعمون أن النفس هي «الروح البخاري» في «وضع
 معين»، فإن لهم وجهين في القول: أما أن يقولوا في ذلك «الوضع المعين» أو تلك «الهيئة» أنه
 شيء من الأشياء، وأما ليست شيئاً بحال. فإن لم يكن شيئاً بقي الروح البخاري وحده، وليس
 ١٥ «الوضع المعين» إلا لفظاً قطع. / ويسوقهم ذلك إلى القول بأنه ليس من شيء إلا الهيولى، وإن
 النفس والإله والأشياء كلها إنما كل ذلك انعكاس ما عدا الهيولى وحدها. أما إذا كانت «الهيئة»
 هيئة الأشياء وشيئاً غير حاملها وغير الهيولى، مع كونها في الهيولى وهي غير هيولانية في حدّ
 ذاتها لأنها هي أيضاً لا تتألف من هيولى، أقول: إن كان ذلك كذلك، فإن في الأشياء بنية
 ٢٠ معنوية ليست/ جسماً بل هي من طبيعة أخرى. هذا وإن مما يلي يأتنا لا يقل وضوحاً عما سبق

على أنه من المستحيل أن تكون النفس جسماً مهما يكن. ذلك لأن الجسم يكون حاراً أو بارداً، صلباً أو ليئاً، سائلاً أو جامداً، أسود أو أبيض، إلى ما سوى ذلك من الصفات التي تختلف باختلاف الأجسام. ثم إذا كان الجسم حاراً فقط، أحدثت الحرارة، أو بارداً فقط، أحدثت البرودة؛ وإن كان خفيفاً خفف بقروله وحضوره، أو ثقيلاً أثقل، أو أسود أنشأ السوداء، أو أبيض ولّد البياض. فليس بوسع النار أن تبرد ولا بوسع الجسم البارد أن يستخن. أما النفس، فإن أقل ما يقال فيها هو أن أفعالها تختلف باختلاف الأجزاء، بل إن لها في الحقي الواحد أفعالاً متضادة. فهي تجعل الشيء جامداً وغيره سائلاً، وبها يكون الغليظ والكثيف واللطيف الشفاف، أو الأسود والأبيض، أو الخفيف والثقيل. مع أنه كان يجب فيها أن تحدث شيئاً واحداً تبعاً لكيها الجسماني، ولا سيما تبعاً لكونها. فالواقع هو أن لها أفعالاً كثيرة. /

٥ ولكنها كيف تحدث حركات مختلفة، لا حركة واحدة ما دامت حركة كل جسم واحدة؟ ولعمري، لو أنهم كانوا يملكون بعض الأفعال بالإرادات، وبعضها الآخر بمعانيها، لكان يتم التعليل تمليهم. ولكن ليس للجسم إرادة، وليس له مقاصد. فإن أقل ما يقال في المقاصد هو أنها تختلف بعضها عن بعضها الآخر، في حين أن الجسم واحد وبسيط. / ثم إنه، وهو كذلك، لا حظ له من المعنى إلا القدر الذي وصله من الشيء الذي جعله حاراً أو بارداً. فأتى للجسم أن يحدث النمو في الزمان بحيث يترك هذا النماء هذه المعنى له؟ فإن شأنه أن ينمو هو ولا دخل له في إحداث النمو إلا بقدر ما أنه يتزعم من حجم الهيولى. / فيتحلله الفاعل الذي يحدث النمو أداة يستخرجها لفعله. ذلك لأن النفس إن كان جسماً يتنى، فإنها تنمو هي أيضاً لا محالة، وذلك بأن ينضم إليها جسم مثلها إذا كان من شأنها أن تسير بخطى متساوية مع الشيء الذي تنسبه. فيكون ما يزداد عليها أو نفساً أو جسماً لا نفس له. وإن كان نفساً، فمن أين أتت وكيف دخلت وانضمت؟ وإن كان المضاف شيئاً غير ذي نفس، فكيف يصير منفوساً، ويصير مع ما كان قبله متوافقاً وشيئاً واحداً؟ وكيف يشارك النفس الأولى في أفعالها؟ أو لا يكون بمنزلة نفس غريبة تجهل ما عرفته النفس الأخرى؟ ثم إن الأمر آنذاك مثلما يكون في سائر حججنا الجسمي. / ينسحب منه شيء ويثبت عليه آخر، ولا يبقى منه شيء على حال واحدة. فأتى لنا التذكّر بعد ذلك، وكيف يعرف بعض الأهل بعضهم الآخر، ما دام أنه ليس لكل منهم نفس واحدة؟

هذا فضلاً على أنه لو كانت النفس جسماً، فإن الجسم بطبيعة حاله، إن تجزأ إلى أجزاء كثيرة لا يكون الجزء فيه هو والكل شيئاً واحداً. فإن كانت النفس كئياً محدوداً ثم قل هذا الكم، زالت من حيث كونها نفساً متكاملاً هو الأمر في الكم، إذا خُفّض منه، زال ما كان

عليه سابقاً. أما إذا كانت شيئاً ذا مقدار وقُل حجمها، ثم بقيت على حالها كيماً فإنها تتغير جسماً
 ٢٠ وكذا،/ ولكن شأنها أن تبقى على الحال الواحدة بكيّفها الذي يختلف عن كمّها. فما عسى أن
 يكون موقف الذين يقولون في النفس أنها جسم آنذاك؟ ولول ما يدعوننا هنا إنما هو أمر كل جزء
 من أجزائه النفس الموجودة في الجسم الواحد. هل يقولون في كل جزء أنه نفس مثلما أن الكل
 ٢٥ نفس؟ أو يقولون القول نفسه في جزء الجزء أيضاً؟ عند ذلك، لا يزيد المقدار على النفس ذاتها
 شيئاً. مع أنه لا بدّ من هذا المزيد على الأقل ما دامت النفس كمّاً. ثم إنها بكيّفتها في كل صوب
 وجانب، وليس بوسع الجسم أن يكون هو ذاته كلّاً في محلات كثيرة، وأن يكون الجزء فيه هو
 هو الكل ذاته. أما إذا قالوا في كل جزء من الأجزاء أنه ليس نفساً، فإن النفس أصبحت عندهم
 ٤٠ مؤلفة من أجزائه لا نفس لها./ على أنه لو كان لكل نفس قدر محدود، لم تكن نفساً من قبّل ما
 ينقص من هذا القدر ولا من قبّل ما يزيد عليه. مع أنه قد يخرج من من لفتح واحد وبذر واحد
 ٥٠ ترأمان بل أكثر، كما هو الأمر عند بعض الحيوانات،/ إذ أن البذر آنذاك ينثر على محلات
 كثيرة، ويبقى كل جزء من الأجزاء كلّاً. وإن كان ذلك كذلك، فكيف لا يجد فيه من يريد
 التعليم عبرة من أن الشيء الذي يكون فيه الجزء هو هو الكل، إنما هو شيء يجاوز الوجود بالكمّ
 طبعاً، ويجب فيه أن يكون مترتّباً عن الكمّ حقّاً؟ وما دام هذا الشيء كذلك، فإنه يبقى على
 ٥٥ حاله/ إذا شُعب للكمّ عنه إذ لا همّ له بالكمّ أو بالحجم، وهو في حدّ ذاته، أمر يختلف عنهما
 جميعاً. إن النفس والبنى المعنوية إنما هي مترتّبة عن الكمّ إذا.

٦ هذا وإنه لو كانت النفس جسماً لما كان الإحساس ولا العرفان ولا العلم، ولما كان
 للفضيلة وجود أو لحسنة من الحسنات. ويتبين ذلك مما يلي. إن ما يُحسن بالشيء يجب فيه أن
 ٥ يكون واحداً وأن يُلوك كل شيء بالملّكة الواحدة. هذا ولو كان ما يدخل عن طريق الإحساس/
 يدخل وهو كثير بوساطة حواس كثيرة، أو يرد على الإحساس وهو عدّة صفات في شيء واحد
 حتى ولو هذا، يكونه واحداً، مختلف المظاهر، كالوجه مثلاً. فلا يدرك الأنف حسّاً ثم لا
 يدرك العين حسّاً آخر، بل يدرك الحسن ذاته تلك المظاهر كلها معاً. وإذا كان يجري في النظر
 إحساس وفي السمع آخر، فإن الذي ينتهي إليه الطرفان يجب فيه أن يكون واحداً. وإلا كي
 ١٠ يُحكم على هذه الإحساسات أنها/ مختلفة ما لم تنو إلى حاكم واحد؟ ينبغي في هذا الحاكم أن
 يكون بمنزلة مركز إذا، وفي الإحساسات التي ترد إليه من كل صوب وجانب بمنزلة أشعة
 تنبعث من محيط دائرة. فيكون المدرك، وهو كذلك، واحداً حقّاً. أما إذا كان متعدداً وكانت
 ١٥ الإحساسات تَرُدُّ إليه كأنها تقع على خطّ في طريقه،/ أصبحنا بين أمرين: إما أن تتجمع
 الإحساسات في النقطة الواحدة ذاتها كالوسط مثلاً، وإما أن يقع على الطرف إحساس أحس

به غيره ليدرك كل طرف إحساس الطرف الآخر، فكاننا أحس أنا بشيء وتحس أنت بشيء آخر .
ثم إن لنا وجهين في القول أيضاً إن كان المحسوس شيئاً واحداً في ذاته، كالوجه مثلاً: فإما أن
٢٠ يتجسّع هذا المحسوس في نقطة واحدة/ وهذا واضح إذ أن المحسوس يتجسّع في إنسان
العين، وإلا فكيف يشاهد الإنسان به الأشياء الضخمة؟ لا سيما إذا سارت هذه الأشياء إلى
الحاسة الرئيسة حيث تصيح وكأنها معانٍ لا تتجزأ، وتكون النقطة غير متجزئة. وإما أن يتجزأ
٢٥ المَدْرُكُ يتجزأ المَدْرُكُ المقدر بالكم فيطبقان جزءاً بجزء، ولا يتولفر لأحد منا/ إدراك
المحسوس كله. لكن المَدْرُكُ واحد بأسره، فكيف يقسم؟ إنه لا سبيل عنا إلى التفرق بين
مساوي ومساوي لأن الحاسة الرئيسة مساوية لكل محسوس. ولعمري، بأي تقدير يكون التقسيم؟
أيقسم بقدر ما يكون عليه عدد العناصر التي ينطوي عليها المحسوس الداخل في الحاسة
٣٠ الرئيسة؟/ فعند ذلك إنما يَدْرُكُ المحسوس كل جزء من أجزاء النفس بأجزائه هو أيضاً، أو
أن أجزاء الأجزاء هنا تبقى بدون إحساس؟ لكن هذا أمر مستحيل. أما إذا كان يدرك الشيء كلاً
كل جزء من أجزاء النفس مهما يكن، فإن شأن المقدر بالكم أن يتجزأ إلى عدد من الأجزاء ليس
له نهاية. / ومن ثم يقع على كل جزء من أجزاء النفس، عند كل محسوس يدركه عدد من
الإحساسات ليس له نهاية. فكان للمحسوس الواحد في حالتنا الرئيسة صوراً بعدد ليس له
نهاية.

ما دام الشئ جسماً إذاً، فإن الإحساس لا يتم إلا بمثل ما يتم ختم الخاتم إذ يخلف
٤٠ علامة في الشئ سواء أكانت المحسوسات تختلف علامتها في دم أم/ في هواء. وإذا حلت
العلامة مثلما نحل في الأجسام الرطبة - وهذا هو المحتمل - سالت كأنها في ماء، ولا كيان
للدائرة بعد ذلك. أما إذا بقيت الانطباعات فتحن بين أمرين: أو أنه لا مجال لغيرها ليخلف
٤٥ علامته ما دامت هي باقية - فلا مجال لإحساسات أخرى إذاً، أو/ أنه يرد انطباعات أخرى
فتزول الانطباعات الأولى، ولا مجال للتذكّر بعد ذلك. أما إذا ثبت التذكّر وورد إحساس وراء
إحساس بدون أن يمنع المتقدم ما يتأخّر عليه أن يقع، فإنه من المستحيل أن تكون النفس جسمًا.

٧ هذا وإننا نستطيع أن نتبين الشيء ذاته من الإحساس بالأكم. إذا قيل في الرجل أنه يحس
بالألم في إصبعه، فإن الألم إنما هو في الإصبع ولا شك، ولكنه لا شك أيضاً في أنهم يمترون
بأن الإحساس بالألم إنما يقع في الحاسة الرئيسة. وأن الجزء الذي يقع في الرجوع إذاً إنما هو
٥٠ جزء/ يختلف عن الحاسة الرئيسة التي تدرك هي الروح البخاري، فتشغل النفس كلها بالانفعال
ذاته. وكيف يجري ذلك؟ بالقل، فيما يقولون: إن الروح البخاري للكامن في الإصبع يشغل
هو أولاً، ثم يقل انفعاله إلى ما يليه، وهذا إلى غيره حتى ينتهي الإفعال إلى حيث تكون الحاسة

١٠ الرئيسة. وإذا/ أحس الجزء الأول بالوجع وسرى الإحساس عن طريق الانتقال، تلقى الجزء الثاني حتى إحساساً مختلفاً إذاً، وكذلك الجزء الثالث، فتشأ الإحساسات الكثيرة ويمر عددها إلى ما لا نهاية له حول إحساس بالألم واحد. ثم يأتي دور الحاسة الرئيسة، فتحس بإحساسها
 ١٥ هي أيضاً إلى جانب الإحساسات السابقة. / والواقع هو أن كل إحساس من هذه الإحساسات ليس إحساساً بالألم للكامن في الإصبع، بل إنه إحساس لدى ما يلي الإصبع بأن القدم بتألم، ثم إحساس ثالث بأن الألم إنما هو في جزء آخر فوق القدم. فيؤتي ذلك إلى وجود إحساسات كثيرة بالألم. أما الحاسة الرئيسة فإنها لا تحس بالألم الذي في الإصبع بل بالألم الذي فيها
 ٢٠ هي. / فلا تدرك إلا ذلك وتدع ما سواه على حاله، ولا يكون لها علم بأن الإصبع تتألم. إن الإحساس بشيء من نوع الألم في الإصبع من طريق الانتقال هو أمر مستحيل إذاً، كما أنه يستحيل على الجسم أن يدرك ما يفعل به غيره، ما دام الجسم حجماً وما دام الجزء في كل حجم
 ٢٥ يختلف عن الجزء الآخر. / وإن كان ذلك كذلك، وجب في المنحس أن ننصروه بحيث يكون دائماً، هو ذاته مع ذاته باقياً على حاله. وإن عملاً مثل هذا لا يتأتى إلا لشيء واحد من الأشياء بخلافه عن الجسم.

A

هذا وإن العرفان يصبح أمراً مستحيلاً هو أيضاً لو كانت النفس جسداً مهما يكن. ونستدل على ذلك مما يلي. وهو أنَّ الإحساس يتم بأن تستحس النفس الجسم لإدراك
 الحسيات، فإن العرفان ليس إدراكاً بوساطة الجسم، وإلا لكان هو والإحساس شيئاً
 ٥ واحداً. / وإن يكن العرفان إدراكاً بدون وساطة الجسم، فأخري بالمعروف مُدركاً ألا يكون جسماً. وبعد، إذا كان الإحساس إدراكاً للحسيات، فإن العرفان إنما هو إدراك
 للروحانيات. وإن قابلوا ذلك بالرَّد فإن ثمة عرفاناً لروحانيات وإدراكاً لمنزّهات عن
 ١٠ المقدار، فكيف يُعرف المقدَّر بالكمِّ ما ليس خاضعاً للكمِّ؟ / أو يُعرف بقابليته للتجزؤ ما لا يتجزأ بحال؟ أو أنه يُعرف بجزء ما من أجزائه غير قابل للتجزؤ. فإن كان ذلك كذلك، فليس
 العارف جسماً، إذ أنه يحتاج إلى ذاته كلاً حتى يتصل بغيره، بل حسيه لئلا، ما يكون فيه على
 حال الوحدة. وإذا كانوا يسلّمون بأن العرفان في أسنى درجاته، إنما هو معرفة ما يكون أشدَّ
 ١٥ الأشياء تنزّهاً عن الجسمية/ (كما هو الأمر في الواقع)، فإن العارف بالشيء الجزئي ذاته ينبغي
 له هو أيضاً، عندما يعرف، أن يكون منزّهاً عن الجسمية صائراً إلى هذه الغاية. أما إذا قالوا هي
 العرفان أنه عرفان للمثل الكامنة في الهيولى، فإن هله للمثل لا تصبح غرض العرفان إلا بعد
 عزلها عن الأجسام، والذي يعزل إنما هو الروح. فإن عزل الدائرة والمثلث والخط والقطعة لا
 ٢٠ يتم مع البدن أو الهيولى بوجه علم. / ويجب في النفس ذاتها، أثناء عملها عند ذاك، أن تعزل

ذاتها عن المجسد. يجب فيها ألا تكون جسماً إذاً. ثم إن المحسن والعدل لا يخضعان للكمّ هما أيضاً، فيما أرى، وأنها يتركّان بالعرفان. فإذا أقبلّا على ما لا يتجزأ في النفس تلقّيتهما، وأقاما ٢٥ في ذلك الذي لا يتجزأ منها. / فضلاً على أنه كيف يكون للنفس فضائل لو كانت جسماً، مثل التعفّف والعدل والشجاعة إلى ما سواه؟ فإن التعفّف إنما يكون آنذاك روحاً أو دماً، والعدل والشجاعة أيضاً. إلا إذا كانت للشجاعة برادة الروح البخاري من الانفعال،/ وكان التعفّف الاستراج إذا نجح، والحسن ضرباً من التسلق في الصورة يظهر في الحركات، وإليه تعود ٣٥ للحكم على الجمال والحسن في الأجسام عندما نشاهدهما. أجل إن من لوازم الروح الحيواني أن يكون قوياً حسناً في سماته. ولكن العفة، ما عسى أن تكون حاجته إليها؟ أنليس يحتاج إلى خلاف ذلك؟ ألا يحتاج إلى أن تلذّ له الحال بالعتق والصلابة/ حيث يكفل له شيئاً من الحرارة أو يسعى في طلب برودة معتدلة، أو أن يلتصق بالأشياء اللينة اللطيفة والمناعمة. أما الجزء ٤٥ بالعدل والإنصاف، فما همّ الروح البخاري به؟ ولمعري، هل تتصل النفس بمعاني الفضيلة وبالروحانيات الأخرى على أنها أزلية باقية، أم يحظى المرء بالفضيلة حين، فتؤدي ما تنفع به/ لم تعود وتفسى؟ ولكن من هو صانعها، ومن أين جاءت؟ وما دام الأمر كذلك، فإن هذا الصانع يتمتع بالبقاء لا محالة هو أيضاً. فلا بدّ من وجود أزلية باقية مثلهما هو الأمر في الهندسة. وإن كانت هذه الأمور أزلية باقية، فليست جسماً بحال، ويجب في الشيء الذي تحلّ فيه أن ٥٥ يكون أزلياً باقياً هو أيضاً، أعني يجب فيه ألا يكون جسماً. فإن الجسم في حقيقته كلها لا يبقى/ بل يجري.

٨١ الوافع هو أنهم يشاهدون الأجسام تفعل أفعالها من تسخين وتبريد وتيبس وترطيب وتخفيف وتثقل. فيجملون النفس في هذا المقام وكأنهم يحصونها في نطاق العمل. وإنهم، إذ يفعلون، إنما يجهلون أولاً أن تلك الأجسام إنما تفعل بالقوة الكامنة فيها المنزهة عن ٥ الجسمية،/ كما أنهم يجهلون أيضاً أنّ لا ندعي لهذه القوى أنها من حيّز النفس، بل المعرفة والإحساس والتفكير والشوق وتعمّد الأشياء كلها بحكمة وأناة، وهي أمور تتطلب ذاتاً تختلف عن ذات الأجسام. ولكنهم جعلوا قوى الأمور غير الجسمية في الجسيمات، فلم يدعوا قطّ قوة ١٥ باقية في المنزهات عن الجسمية،/ في حين أنّ طاقة الجسم على الفعل إنما هي بالقوى غير الجسمية. وتبين هذا مما يلي: إنّنا نتوقع منهم أن يسلّموا بأنّ الكيف شيء، والكم شيء آخر، ثم إن لكل جسم كمّاً وليس لكل جسم كيف كما هو الأمر في الهويلى. وإن سلّموا بذلك أدّى ١٥ الموقف بهم إلى أن يسلّموا/ أيضاً بأنّ الكيف غير الجسم، مادام شيئاً يختلف عن الكم. فكيف يكون الكيف جسماً ما دلم أنه ليس بكم وما دلم كل جسم بكم؟ ثم إنّه، كما قلنا، إذا جزء

الجسم كله وحجمه كله أيضًا، زال ما كان عليه كلامًا. لكن الكيف، بعد تجزؤ الجسم، يبقى
 ٢٠ كاملًا في كل جزء من الأجزاء. / إن حلالة العسل مثلاً ليست أقل حلالة في الكل منها في كل
 جزء؛ ومن ثم فليست الحلالة جسمًا. وكذلك القول في وجوه الكيف الأخرى هذا مضافًا
 على أنه لو كانت القوى لجسامًا لندت القوى للعظمة بأجسام ضخمة حتمًا، ولغدت القوى
 ٢٥ الضعيف عملها ذوات أجسام صغيرة. / أمّا إذا كانت القوى الضعيفة تنبث من الأحجام
 الضخمة، في حين أن القوى العظيمة الهائلة إنما هي قوى الأحجام الصغيرة، لا بل قوى
 أصغر الأشياء حتمًا، فيجب في الفعل أن يُردّ إلى شيء غير المقدور. فيردّ إلى ما ليس
 بالمقدور إذا. هذا وإن الهيولى، فيما يقولون، تبقى على حالها ما دامت جسمًا، مع أنها
 تُحدث أشياء مختلفة عندما تتلقى الكيف في مختلف وجوهه، أنليس في ذلك بُرهان واضح
 ٣٠ على أن هذه الكيفيات/الواردة إنما هي بُنى معنوية غير هيولانية وغير جسمانية؟ وليس لهم أن
 يقولوا بعد ذلك أن الحي يموت إذا انسحب منه الدم أو الروح البخاري. فإن الكيان لا يقوم
 بدونهما كما أنه لا يقوم بدون أشياء كثيرة غيرهما، وليست النفس في واحد منها قط. فضلًا على
 ٣٥ أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الروح الحيواني لا ينفذ إلى الأشياء كلها ولا الدم أيضًا. / أما
 النفس، فبلى.

٢٨ ثم إنه لو غدت النفس، بكونها جسمًا، تنفذ إلى كل شيء، ثم امتزجت بهيها، لكان
 امتزاجها يتم على نحو ما يتم بين سائر الأجسام. وإن لم يكن امتزاج الأجسام ليدع شيئًا من
 الممتزجات باقية على حاله، فإن النفس لا تبقى بالفعل في الأجسام هي أيضًا، بل بالقوة فقط،
 ٥ فتبطل من حيث كونها نفسًا. مثل ذلك مثل/الحلو والمر إذا مُزجا زال الحلو بالامتزاج. فلسنا
 ذوي نفوس آنذاك. هذا وقد يكون امتزاج النفس، إن كانت جسمًا، مع جسم آخر امتزاج الكل
 بالكل. فحيث يكون واحد الممتزجين، يكون الآخر أيضًا. فكلما المصمين واحد، ويشغلان
 ١٠ محلًا واحدًا، ولا يزداد أحدهما بالآخر إذا ورد،/ ولا يدع هذا الامتزاج شيئًا من الممتزجين إلا
 ويقطعه أربابًا. ذلك لأن هذا الامتزاج ليس بأن تكون فيه الأجزاء الضخمة جنبًا إلى جنب، إذ أنه
 لا يكون بذلك إلا تلاحقًا، فيما يقولون. بل إن الجسم الوارد ينفذ إلى الجسم الآخر كله مهما
 يكن صغيرًا. مع أنه من المستحيل أن يساوي الأصغر الأكبر. ولكن لتعرض أنه ينفذ إلى
 ١٥ الجسم الآخر بأسره ويجتازه كلاً بأكمله،/ إذا كان يجتازه نقطة نقطة ولا يدع شيئًا جسمانيًا في
 الوسط إلا ويقطعه إربًا إربًا، فإن هذا التقطيع للجسم إنما ينتهي إلى نقاط آنذاك. وهذا أمر
 مستحيل. فإنه، ما دام ليس للتقطيع نهاية، إذ أن الجسم كيفما اتفقته قابل للتقسيم، فإن
 ٢٠ اللاتماهيات قد تكون أيضًا بالفعل وليس بالقوة وحدها فقط، بل بالفعل أيضًا. / إذا ليس بوسع

الجسم أن ينقل أيضاً إلى جسم آخر كلاً بكل. أما النفس فإنها تفعل؛ إنها إذا منزّعة عن الجسمية.

٣٨ ونتهي الآن إلى قولهم في الروح الحيواني ذاته أنه طبيعة في أول أمره تعرض للبرد تشتتاً فتزده رقة ولطفاً، فتصبح نفساً. وهذا قول غير معقول في حد ذاته، إذ أن الكثير من الحيوان يلد في الحر وهو ذو نفس لم تدركها البرودة. ولكن مهما يكن الأمر، فإنهم يذهبون إلى أن الطبيعة قبل النفس، وأن النفس إنما تنشأ بعمل قرائن تكتشفها من الخارج. فيقولون ذلك إلى أن يجملوا الأقل في المتزلة الأولى، ثم قيل هذا الأقل شيئاً آخر أقل منه بسببه الاستعداد. أما الروح فإنه يأتي في المقام الآخر وهو ينشأ من النفس لا محالة. ألا، وإن الروح إن كان قبل الأشياء كلها، فقد وجب أن تجعل للنفس بعده، ثم الطبيعة/ ثم الأقل في المقام الآخر دائماً حسب المتزلة التي فطر عليها. وإن كان الإله في ذمهم، من حيث أنه الروح بالذات، إنما يأتي في المقام الأخير، وهو مولود، وحاصل على التعرفان بالاكْتساب، جاز لنا القول بطلان النفس والروح والاله أيضاً. وإن جاز في ما كان بالقوة أن يحدث ويصير في حال غياب ما كان بالفعل، أمضي الروح، فإن ما كان بالقوة لن يتهي إلى الوجود بالفعل. ولعمري، ما صي/ أن يسوقه إلى هذا الوجود بالفعل إلا شيء آخر سواه يختلف عنه وهو متقدم عليه؟ أما إذا كان هو بذاته يسوق ذاته إلى الوجود بالفعل، وهذا محال، فإنما يفعل وهو ناظر، على الأقل، إلى شيء يسوق إليه. وليس هذا الشيء موجوداً بالقوة، بل بالفعل. ومع ذلك، فإن كان يوسع ما هو بالقوة أن يبقى على حاله هو ذاته دائماً، استطاع هو ذاته أيضاً أن ينقل شيئاً إلى الوجود بالفعل، وهذا عمل فوق طاقة ما يكون بالقوة بمعنى أنه/ عمل يرغب فيه ذلك الذي يكون بالقوة. فالأكرم هو الأول إذا، وتختلف طبيعته من طبيعة الأجسام وهو ثابت بالفعل دائماً، ومن ثم فإن الروح فوق الطبيعة، والنفس أيضاً. وما دامت النفس على هذه الحال، فليست بمنزلة روح بخاري أو بمنزلة جسد. هذا، ولقد ورد عند قوم آخرين أشياء أخرى في النفس أنها ليست جسماً. أما نحن، فحسبنا ما ذكرنا.

٣٩ هذا وإنه ما دامت النفس من طبيعة غير طبيعة الجسد، وجب البحث عنها ما هي. فهل هي مع كونها مختلفة عن الجسد، شيء من الجسد، كالنفس الذي يشمله مثلاً؟ فلو قد سمّاها الفيثاغوريون تناسخاً بمعنى آخر. ولكنكم تصوّروها هم على نحو ما يكون التناغم بين أوتار العود. فإن الأوتار هنا إذا شُدَّتْ/ طرأ عليها شيء كأنه حال تتكيف به ويُعرف بالتناغم. والأمر، عندهم، يكون على الوجه ذاته في جسمنا ما دلم قانمًا على مزيج بين أشياء غير

متجانسة. فيحدث هذا المزيج الخاص الحياة والنفس، وهي آنذاك حال من الأحوال يطفو
 ١٠ على وجه المزيج. هذا وقد ورد الكثير عن هذا الرأي أنه مستحيل. / فإن للنفس حتى التقدم،
 والتناسق بعدها. ثم إن النفس صاحبة الأمر والتهي في الجسم، تشرف عليه، وكثيراً ما تكون
 معه في جهاد، ولو كانت تنساق لما كانت لتفعل ذلك. فضلاً على أن النفس ذات وليس التناسق
 قط بذات. هذا ولا ننسى أن مزيج الأجسام التي يتألف منها في ذواتنا، إذا استوفى حدود معناه
 ١٥ إنما هو الصحة. / كما أن الجزء إذا مزج على غير ما يُمزج سواه نشأت من هذا المزيج الآخر
 نفس أخرى، فكانت النفوس كثيرة. أما الاعتراض الأهم فهو أنه لا بد، قبل للنفس آنذاك، من
 نفس أخرى تحدث هذا التناسق مطلقاً يكون الأمر في أدوات الموسيقى. فإنها تستلزم موسيقاراً
 ٢٠ يجعل التوافق في أوتارها أخذاً من ذاته المعنى / الموسيقي الذي يتقيد به في توقيعه. ولا غرو،
 فإن الأوتار هنا مثل الأجسام هناك ليس بوسمها أن تستخرج الترتيب والتناسق من تلقاء ذاتها. إن
 هؤلاء الأقوام، بوجه الإجمال، إنما يخرجون المنفوس مما هو غير ذي نفس ويميزون الأمور
 المحكم نظامها من التي تقوم مصادفة واثقاً على غير نظام، وهكذا لا يصدر النظام من
 ٢٥ النفس، بل النفس ذاتها تستمد كيانتها من نظام قام بنفسه من تلقاء ذاته/ بدون مُحلث
 أحده. ولا يجوز في حال مثل هذه أن تقع في الجزئيات ولا في العالم الكلي. فما النفس
 بتناسق إذا.

٨[°] أما يأتي معنى يقال في النفس أنها «الفاعلية الكاملة»، فإنه أمر إنما وقف عليه بما يلي.
 لقد قالوا في النفس إنها في المركب بمنزلة المثال، مثلاً يكون الجسم المنفوس من الهيولى.
 لأنها ليست مثال كل جسد، وليست مثال الجسد من حيث أنه جسد، إنما هي مثال «جسم
 ٥ طبيعي آلي بوسمه أن يكون حياً». فإذا قيلت/ مع الحد الذي شُبهت به، أصبحت بمنزلة الهيئة
 في مثال من نحاس إذا قسم الجسم تجزأت النفس معه، وإذا قطع منه جزء قطع معه جزء من
 أجزاء النفس، فضلاً على أن النفس فن تستحب أنتم للنوم عند ذلك مادام شأن «الفاعلية الكاملة»
 ١٠ أن تلازم الشيء الذي تحل فيه وألا تفاديه؛ / بل لا مجال للنوم حيث في حقيقة الواقع. كما أنه
 ما دامت النفس «فاعلية كاملة»، فلا نزاع بين العقل والشهوة أيضاً إذ النفس كلاً لا تكون في
 خلاف مع ذاتها، بل يشملها الأفعال كلها متاوهي واحدة باقية على ما هي في ذاتها. وربما لم
 ١٥ يتيسر للإنسان آنذاك إلا الإحساس قط؛ أما العرفان فيصبح مستحيلًا. ولذلك لجأ المشاؤون/
 إلى نفس أخرى أدخلوها في تقديرهم، لو إن شئنا فلتقل أنه الروح، الذي يجعلونه حالاً. وعليه
 كانت النفس للمناطقة «فاعلية كاملة» من وجه غير هذا الوجه إذا، إذا وجب في هذا الاسم أن
 نستخدمه هنا. وكذلك القول في النفس للحاسة، ما دامت هي أيضاً، تحمل في جنباتها انطباع

٢٠ الحسني، حتى في حال غيابه، فإنها لا تكون حاصلة عليه وهي مع انجسد/ وألاً لهذا هذا الحسني كامنًا فيها صورة ورسماً، فيستحيل عليها أن تتلقى شيئاً غيره آنذاك. ليست للنفس الحاشية «فاعلية كاملة»، تلازم الجسم إذاً، ولا تشاركه. وكذلك القول في النفس الشهوانية. ولست أعني شهوة الشرب والطعام، بل الرغبة في الأمور الأخرى غير الجسمية. فإن هذه النفس ليست، هي أيضاً، «فاعلية كاملة»، تلازم الجسد. بقي للنفس النباتية، / فإنها تبدو على جانب من الألبس فيما إن كانت «فاعلية كاملة» لا تشارك الجسد على الوجه الذي شرحناه. لكن الظاهر فيها أنها ليست كذلك. فإن الأصل في كل شجرة، إنما هو كامن في جذورها. وإذا يس سائر الشجرة بقي الأصل حول الجذور، وأتى الجذع في أغلب الحالات. ويدل هذا على أن النفس النباتية/ تخلصت عن سائر الأجزاء وتجمعت في جزء واحد. ومن ثم فإنها ليست «فاعلية كاملة» تلازم الجسد كلاً متاً. هذا فضلاً على أنها، قبل أن ينمو النبات ويعلم، إنما تكون في حجم صغير. وإذا ما كانت تتقل من تبت كبير إلى آخر صغير، ثم من صغير إلى كبير، لأي مانع يمنعها من أن تشارك الذات فرأياً مطلقاً ثم كيف تكون/ «فاعلية كاملة» لجسم قابل للتجزؤ إن كانت هي لا تتجزأ؟ على أن النفس ذاتها تخرج من حيوان فتصبح نفس حيوان آخر: فكيف تغدو نفس الأول نفساً للآخر لو كانت «فاعلية كاملة» لحيوان واحد؟ ويدل هذا الاعتراض بجلاله من التحولات التي تقع بين حيوان وحيوان. إن النفس لا تستمد كيانه من كونها مثلاً لشيء إذاً/ بل إنها ذات، وليست لتحصل على الكيان إذ تقيم في الجسد. وما دامت النفس موجودة قبل أن تكون نفس شيء، كالحَيوان مثلاً، فإن الجسد لا يولد النفس. وبعد، ما هي النفس في ذاتها؟ إن لم تكن بدناً ولا حالاً من أحوال البدن وإن نكَّ عملاً وفعلاً، يكمن فيها الكثير ويخرج منها الكثير/ فما عسى أن يكون نوعها في ذاتها وهي شيء يختلف عن الأجسام؟ ألا، إنها ذلك الذي نقول فيه إنه حقاً. إن الجسماني كله إنما نقول فيه أنه شيء بصير، وليس ذاتاً بحال. أجلى، إنه شيء «صائر، زائل، ولن يكون حثلاً. وإذا كان باقياً، فإنه كذلك بواسطة الاشتراك ويقدر ما إنه يشارك الحق في كونه باقياً.

٩ أما الحقيقة الأخرى تلك التي لها كيانه من ذاتها، إنما هي كل ما يكون حقاً فلا يصير ولا يزول. بل إنه لو زالت هذه الحقيقة لما كان شيء بعلها، وهي التي تكفل البقاء للأمر الأخرى وللعالم الكلي ذاته الذي تحفظه النفس وتسويه في خطوته ومعلمه. / فإنها هي أصل الحركة إذ تمدد غيرها بالحركة في حين أنها تتحرك هي من تلقاء ذاتها. ثم إنها هي التي بالحياة كل جسم منغوس في حين أنها تتلقى الحياة من ذاتها هي، قلن تفقداً ما دامت هي التي تتلقاها من ذاتها. ولا يجوز في الأشياء كلها أن تكون حياتها حياة مكسبة، وألاً لمضى الأمر إلى غير

١٠ نهاية. بل يجب في حقيقة ما/ أن تمتنع بالحياة أصلاً، ويجب في حياتها أن تكون حياة لا يعترها الفناء حالة حتمًا، ما دامت هي لغيرها معين الحياة. في هذا المقام يجب أن يُجعل كل أمر رباني ناعم بالمعادة، يحيا بحياة من ذاته، ويكون بكيان من ذاته، له الكيان والحياة أصلاً، لا سبيل للتغير إليه ذاتًا، / فلا يصير من حال إلى حال ولا يزول. فأتى له أن يصير من حال إلى حال، وإلا لم يتحول بعد فساد؟ وإن وجب في اسم الحق أن يُشخّذ على معناه الحقيقي، فالذي يجب في الحق هو ليس أن يكون حقًا تارةً وباطلاً أخرى. كما أن الأبيض، من حيث كونه لونًا، لا يكون تارةً أبيض وأخرى غير أبيض. ولو كان الأبيض هو الحق/ أيضًا لكان دائمًا هو الحق، فضلًا على كونه هو الأبيض. لكنه ليس له إلا كونه أبيض. أما ما يكون هو الحق من تلقاء ذاته أصلاً، إنما يبقى الحق دائمًا. فإن هذا الذي هو الحق أصلاً ودائمًا، إنما يجب فيه ألا يكون شيئًا ميتًا من الحجر أو الخشب، بل شيئًا متمتعًا بالحياة. كما أنه يجب فيما يبقى منه دائمًا على حاله ولا يتغير أن يتمتع بحياة صافية لا يشوبها كدر. / أما ما مُرّج منه بما يكون أخطأ شأنًا، إنما تحول الحوالم بينه وبين انطلاقة إلى الأفضل. ولكنه لا يفقد حقيقته في ذاتها، بل يعود ليسترجع كيانه الأول ما دام مستمرًا في الارتقاء إلى ما هو من قبيله.

١٠ أما كون النفس من جنس الحقائق الربانية الأزلية، وإنما هو أمر تبيين من الدليل على أنها ليست جسمًا بحال. ثم أنها ليس لها هيئة تتكثف بها، ولا لون، ولا يظلمها للبلس قط، ولكنها تستطيع أن تستدل على انتفاء الجسميّة عنها بما يلي أيضًا. لقد ثبت لدينا أن كل أمر رباني، وأن ما هو الحق حقًا، إنما يتمتع بحياة صالحة/ فاضلة. فيجب علينا الآن أن ننقل إلى ما يلي ذلك، ونبادر إلى البحث عن نفسنا ذاتها، ما عسى أن تكون في حقيقتها. فنتنظر إلى نفس غير التي في الجسد، وهي معرضة للشهوات البهيمية وللاضطرابات الخاضعة للانفعالات المختلفة. ١٠ ولنتنظر إلى تلك التي عدلت عن هذه النزعات، ويفتر ما أنها تشارك الجسم في شيء. / فإنه يتبين من مثل هذه النفس أن الشر إنما هو شيء يضاف إلى النفس وأنه يرد عليها عريبًا، إذا ظهرت حلت فيها الأحوال الشريفة والحكمة إلى ما سواها من فضائل على أنها من لوازمها الخاصة. وإن كانت النفس، إذا رجعت إلى ذاتها، من هذا الطراز إذًا، فما لها لا تكون في حقيقتها من نوع ما وصفناه بأنه الأمر الرباني الأزلي في حقيقته؟ / ذلك لأن الحكمة والفضيلة الحقيقية إنما هي أمور ربانية لا تحل في شيء يفسد ويذول. بل يجب في الشيء الذي تحل فيه أن يكون ربانيًا حتمًا، ما دام يشارك الربانيات في وجودها بكونه متجانسًا معها، شبيهاً بها في الذات. فمن هنا بدأ الفرق ضئيلاً بين كل من كان معاً على هذه الحال وبين العلويات، / وذلك بقدر ما يقل هو من حيث القدر الذي يكون منه في الجسد. ولذلك نقول أيضًا أنه لو كان كل

إنسان على هذه الحال، أو لو كانت جماعة من الناس تمتع بنفوس من هذا النوع، لما أنكر على النفس منكر أن ما يكون منها في الإنسان هو أمر خالد. إلا أنهم يرون النفس مشوهة عند الكثير، فلا يتصورونها شيئاً وثباتاً أو شيئاً خالداً. / مع أنه يجب في حقيقة الشيء إذا بحثنا عنها أن ننظر إلى هذا الشيء وهو يعد في صفوته إذ أن الزيادات التي تعلق به تتحول دائماً بين إدراكه على ما هو في ذاته. أمعن للنظر في حين أنك تسير النفس أو بالأحرى، فليست هذه نظره وهو يتبين ذاته. / فإنه ليؤمن أن ذلك أنه خالد، إذ أنه يشاهد ذاته وقد صار في عالم الروح والصفاء. ذلك لأنه آنذاك يشاهد الروح وهو ينظر. لا ينظر إلى شيء حسي أو إلى أمر من هذه الأمور الفانية؛ بل إنه يتفقد مع عرفانه بالأزلي فيه إلى الأزلي ذاته، وإلى كل ما في عالم الروح، وإلى هذا العالم، بعد أن يكون قد أصبح هو ذاته وروحانياتاً ثوراتاً. / لقد أُلغِيَ فيه الحق الذي يأتي من الخير المحض والذي ينشر ضياء الحق على الروحانيات كلها. فما أكثر الأحوال التي يبدو له فيها آنذاك حسن ما قاله الشاعر: «السلام عليكم» إنما أنا إليه لا يموت؛ أجل، يمرض له ذلك وهو يرتقي إلى عالم اللاهوت محدثاً إلى التماثل الذي يتيه بينه وبين هذا العالم. / وإذا كان التطهير هو الذي يحلنا في معرفة الأمور الشريفة، فإن المعلوم إنما تظهر هي أيضاً منبعثة من الباطن، وأضي بها تلك التي تكون علوياً حقيقياً. فالواقع هو أن للنفس لا تشاهد «العدَّة والعدل» لدى تطوُّرها في الخارج، إن جاز لنا القول. إنما تشاهد هي ذاتها في ذاتها إذ تنفذ بالعرفان إلى ذاتها. / وإلى ما كانت عليه في أصلها وفطرتها. فكانما تشاهد تماثيل منصوبة في باطنها، وكان هذه التماثيل قد اختبرها الصدا على مرور الزمان، فتأخذ النفس في حقها. مثل ذلك مثل الذهب لو كان شيئاً منقوشاً وأخذ ينزع عنه ما حُلِّيَ به من الأحوال. فإنه يجهل ذاته في أول أمره لأنه لا يشاهد ذاتها. ثم ما هو مصعب من ذاته أمراً عندما يرى ذاته معزولاً عن كل شيء. / فإنه أدرك أنه لا يحتاج إلى حسن مكتسب، وهو يزدهي بالمعظمة لو ترك على حاله وخلِّي بينه وبين ذاته.

١١ أي صاحب روح عسى أن يترد في شأن أمر من هذا المقام أنه خالد؟ فإن من توفرت له الحياة من تلقاء ذاته، كان قد دانه لها شيئاً مستحيلاً. وكيف يفقدها ما دام أنه لم يكتسبها اكتساباً، وأنها ليست هي لديه بمنزلة الحرارة من النار؟ ولست أعني أن الحرارة من النار بمنزلة الشيء المكتسب. / بل إنها، وإن لم تكن لدى النار شيئاً مكتسباً، هي كذلك لدى الهوى التي تقوم للنار عليها، إذ أن النار تزول بواسطة الهوى. فلا يخال في النفس أنها تصبح حية بمعنى أنها تكون هوى تقوم الأشياء عليها، ثم تقبل الحياة على هذه الهوى فتظهر النفس في قوامها. ذلك لأننا هنا بين أمرين: أو إن الحياة هي ذات، فتتمتع ذات من

١٠ هذا الطراز من تلقاء ذاتها/ هي بالحياة، ويكون هذا هو الذي تبحث عنه حقاً، أعني النفس؛ ولا بدّ لهم آنذاك من أن يسلّموا بهذا الأمر إنه أمر خالد لا محالة. وإلا اضطربهم الموقف إلى أن يحلّلوه على أنه شيء مركّب هو أيقباً، حتى يتسخوا إلى ما يكون فيه خالداً يتحرك من تلقاء ذاته، ولا يجوز عليه أن يكون بينه وبين الأشياء اللقائية علاقة. أو أنهم يقولون في الحياة إنها حال من ١٥ الأحوال وود على الهيولي. وحينئذ يضطربهم قولهم إلى الاحتراف بأن ذلك الذي أتى الحال/ منه إلى الهيولي، مهما يكن، إنما هو شيء خالد ما دام لا يتسع لتغير ما يحمله إلى سواء. والواقع هو أن ثمة حقيقة قائمة في الوحدة تتمتع بالحياة فعلاً وحققاً.

١٢ هذا فضلاً على أنه إن قالوا في كل نفس أنها ذاتية، لوجب في الأشياء كلها أن تكون قد ١٠ فليت منذ زمان بعيد. أما إن قالوا في نفس أنها خالدة وفي أخرى أنها ليست خالدة، كأن يقولوا لي نفس العالم الملكي مثلاً أنها خالدة ويغفوا الخلود عن نفسها، فيجب عليهم الإدلاء بالدليل على ذلك. فإن النفسين كليهما تتحركان وتحرّكان غيرهما من تلقاء ذاتيهما، ومن تلقاء ذاتيهما ٥ تتسمان كليهما بالحياة. كما أن كليهما تتصل بأشياء واحدة وبوساطة الملكة ذاتها، / إذ أنه يدرك بالعرفان ما في السماء وما وراء السماء ويبحث عن كل شيء ما هو في ذاته ويتبني في ارتفاعه حتى إلى أصل الأشياء الأول. ثم إن النفس تدرك الشيء الفردي ذاته بالعرفان من تلقاء ذاتها، متعلقة بما يكون كامناً في باطنها ومما تُسرّ لها الذكري. الأمر الذي يكفل لها كياناً ١٠ متقدماً على كيان المبدن ويجعلها خالدة هي ذاتها ما دامت المعلومات التي بين يديها معلومات خالدة. / هذا وإن كل ما كان قابلاً للتحليل لقيامه في الكيان بواسطة التركيب، إنما هو مفطور ١٥ على أن يتحلل على الحال ذاتها التي يفتضلها كان مركّباً. أما للنفس، فإنها شيء قائم في الوحدة، بسيط، ثابت بذاته فعلاً في واقع الحياة؛ فلا يمتريها الفساد من وراء ذلك. ولكن ربّ ٢٠ قائل يقول: قد فتنني إذا جرّئت وطمّعت. / فنقول: لقد أثبتنا أن النفس ليست حجباً ولا شيئاً ذا كم. ليقال: ولكنها إذا تثيرت إنتهى بها الأمر إلى الفساد. فنقول: إن التثوير يقصد بأن يزول المثال ويدع الهيولي على حالها؛ وهذا إنما يطرا على المركّب. إذا كانت النفس لا يمتريها ٢٥ الفساد بوجه من هذه الوجود إذًا، فإنها مثزجة عن القساة حتمًا. /

١٣ وكيف أنت النفس إلى البدن ما دام الأمر الروحاني شيئاً مغارقاً؟ ذلك لأنّ الروح، بقدر ما يكون وحده مع ذاته، إنما يبقى دائماً في العالم الأعلى، بين الروحانيات، مثزجاً عن ١٠ الاتفعال، متمتّعاً بحياة نورانية فقط؛ فإنه ليس فيه ميل ولا رغبة. أما الشيء الذي تحصل الرغبة فيه، وهو يلي ذلك الروح فوراً، فإن الرغبة تتضاعف عليه وكأنه يخطو متجاوزاً حدود

٥ ذاته . / وهو يرغب آنذاك في أن يمد خطوطاً ومعالماً تتوافق مع الأمور التي يشاهدها في الروح بعد أن أصبحت فيه وكأنه الحامل لجوانبها أوجاع المخاض، فيجهده ذاته صانعاً مبدعاً. فإذا أجهدت النفس ذاتها تمسدت حول العالم المحسوس وهي لا تزال تشارك النفس الكلية في الإشراف على ما سواها في العناية بأمور العالم الكلي. / غير أنها تحاول الاستمرار بتدبير أمور جزء دون غيره من أجزاء هذا العالم، فتتمزق. وإذا حلت في ذلك الذي تكون فيه، فإنما نحل بمعنى أنها تصبح بأسرها وكلها شيئاً من الجسم، بمعنى أنها تحتفظ بشيء يبقى مستقلاً عن الجسم. بل إن روحها يبقى مترخاً عن الاتصال. أما هي فتكون تارة في الجسم وطوراً منفصلة عنه. لقد رحلت عن مقام الأوليات وانتهت إلى مقام الثلاث من دون حدود الروح. وهي أثناء ذلك عمل الروح الذي يبقى ثابتاً في نطاق ذاته في حين أنه، بواسطة النفس، يملأ الأشياء كلها حسناً وينسق بين خطوطها ومعالماها. إنه لعمري عمل خالد لا يزول، أداة بين يدي روح خالد لا يزول هو أيضاً، ما دام هو ذاته باقياً على الدوام بفعل دون كث ولا انقطاع.

١٤ أما النفس في الأحياء الأخرى، فإن النفوس التي جيلت وانتهت إلى مستوى أجسام البهائم إنما هي خالدة هي أيضاً حسناً. وإن كانت ثمة نفس من نوح آخر، فيجب فيها ألا تأتي هي أيضاً إلا من الطبيعة الحية، ما دامت هذه الطبيعة حلة الحياة في الأحياء، حتى أنها حلة الحياة في المليات ذاته. / فإن الأنفس كلها تنبعث من أصل واحد، وتنبثق كل منها بحياتها الخاصة، مترخة عن الجسمية هي أيضاً، كما أن كلأ منها ذات لا تتجزأ. وإن قال قائل إن نفس الإنسان ما دامت ثلاثية الأجزاء، لا بد من أن تتحلل لأنها مركبة، قلنا: إن الأنفس الطاهرة الناجية من ذاتها/ ما علق بها في عالم المبرورة. أما النفوس الأخرى فتبقى مقرونة بهذا العلق حلقاً طويلاً. بيد أن الدونيات التي تكتب جانباً لن تنعدم هي أيضاً، ما دام العالم بأمراها ثابتاً في الوجود. فإن شيئاً لن ينعدم ما دام له من الحق نصيب.

١٥ لقد فرخنا من ذكر ما لا يد من القول فيه مع الذين يطلبون قياساً وبرهاناً. أما ما ينبغي ذكره من الذين لا يصدقون إلا بمباشرة الحس، فإنما نتقيه من الأخبار الواردة في موضوعنا وهي كثيرة. منها ما ورد في الآخرة عن أنها تكلف بشكين غضب النفوس التي نالها ضيم ما، / ويتكريم الأموات كأنما يحسون. وهكذا يفعل الناس جميعهم نحو كل فتيد رحل. هذا وإن نفوساً كثيرة انتهت من الأجسام بعد أن حلت قبل ذلك في بعض الأدميين، لا تزال تعمل لهم خيراً حتى الآن. فإنها ما دامت عطلتنا على هوائف التيب وتأتي بالمخدمات من نواحي شئ، فإنها تؤذي لنا شيئاً. / فضلاً على أنها، بلسان حالها، تثبت لنا أن النفوس الأخرى لم تفر هي أيضاً.

الفصل الثامن

(٦)

في هبوط النفس الى الأبدان

- ١ ما أكثر ما أتيتُ إلى نفسي متجرِّداً من بدني، فأصير خارجاً عن سائر الأشياء خالياً إلى ذاتي. فأدرك من الحسن المعجب المعجب، وأصبح على يقين قوي من أن المعاد المقدَّر لي إنما هو خير المعاد، وأتمنَّع فعلاً بالحياة وهي في أسمى درجاتها. ثم إنني إذ أنتهي إلى هذا المقام بالفعل، أصبح أنا والمالم الإلهي شيئاً واحداً، وأنا فيه مقيم، وقد استويت فوق كل أمر روحاني آخر. / ثم إنه، بعد تلك الإقامة في المالم الإلهي وهبوطي من مستوى الروح إلى مستوى الفكر والروية، يشكّل عليّ أمر اتحداري الآن، وكيف أصبحت النفس عتدي على هيبتها في البدن ٥
- ١٠ على نحو ما ظهرت لي في حدّ ذاتها، بالرغم من كونها في البدن. فإن هيرقليطوس الذي يدعونا إلى البحث في الموضوع يتعرّض وجوب التبادل بين المتناقضات، ويشير إلى «طريق صاعدة ونازلة»، وإلى شيء «يبقى ساكناً وهو يتغيّر»، وإلى أنه «يشقّ على المرء أن يجاهد مع الأمور ذاتها وأن تكون حياته دائماً عوداً على يده». فيدع بين بدني/ مجازاً ويهمل أن يوضع كلامه. وربما كان يرى من الواجب علينا أن نبحث نحن أيضاً، كما أنه بحث هو ذاته ووجد. ١٥
- أما أنباذوقليس فيقول أنه «حكّم على النفوس الآئمة أن تسقط إلى هذا المالم» وأنه «جاء، هو المنفي من المالم الإلهي، طائفاً للخصومة للهوجاه». فلم يكشف. إلا من القدر الذي كشف/ عنه فيثاغورس، فيما أرى. ثم جاء الذين أخفوا عنه فذهبوا كل مذهب في التأويل حول هذا القول الذي ذكرناه وحول أقوال أخرى منه كثيرة. هذا فضلاً على أن الأسلوب الشرعي لم ينجح له أن يكون واضحاً في كلامه. بقي الآن أمامنا أفلاطون الإلهي الذي كثيراً ما تناول البحث عن النفس وأحسن للكلام فيها، فذكر مجيئها إلى هذا المالم في غير مقال من مقالاته؛ / بحيث أن لنا أملاً بأن نمرّ عنده على شيء صريح واضح. فماذا يقول هذا الفيلسوف؟ الظاهر أن الرجل لا يستقر على رأي واحد حتى نستطيع أن نتبيّن قصده بسهولة. ولكنه مقيم على احتقاره ٢٠ للمحسوس، ولا يزال يُميّب على النفس اتصالها بالبدن ويقول في أنها فيه «مُتَّكئة مدفونة». كما أنه يستعظم ما يقال في الحفلات للدينية السرية من أن النفس إنما هي في سجن. ثم إن

الكهف هذه، مثل المغارة عند انبلدوليس، إنما هو، فيما أرى، هذا العالم الكلي ذاته حيث
 ٢٥ يعني انفكك النفس من قيودها وانطلاقها/ من الكهف الارتقاء إلى العالم الروحاني: فلقد ورد
 في كتاب «القيروس» أن قدانتها ريشها هو سبب مجيئها إلى هذا العالم؛ ثم انعمت وصعدت
 نعمات الأدوار ودفعتها إلى دنياها، فيما يقول. وتلك يسائر النفوس التي تبعث بها إلى هذا
 ٣٠ الموطن أحكام وحفظ ومصادقات وجثوم. إن أفلاطون في كل هذه المقاطع يذكر هبوط
 النفس إلى البدن على أنه أمر مدموم إذًا. ولكنه في كتابه «التيماوس» يتي على العالم المتصور
 ويعني به عالما الكلي، ويقول فيه أنه إله موفور السعادة. كما أنه يقول في النفس أنها من صانع
 فاضل صالح أمدها بهذا العالم الكلي ليكون ذا روح ما دام يجب في هذا العالم أن يكون ذا روح
 ٣٥ ويستحيل عليه، بدون نفس، أن يصبح على هذه الحال. / فإن الإله أرسل النفس من أجل العالم
 الكلي في حد ذاته أولاً، وأرسل نفساً لكل منا من أجلنا حتى يكون هذا العالم الكلي مكتملاً.
 ذلك لأنه ينبغي في أمور العالم الروحاني على اختلاف أنواعها، أن تكون في العالم الحسي هي
 ٤٠ هي وعلى مقدارها من حيث إنها أجناس الحيوان المختلفة. /

٢ ومن ثم، فإننا إذ نحاول أن نأخذ عن هذا الفيلسوف شيئاً نطلعنا على نفسنا ما هي،
 اضطررنا الحال إلى أن نعرض للبحث عن النفس بوجه عام، كيف فطرت على أن تكون متصلة
 بالبدن. ثم إنه يضطرنا إلى البحث حول حقيقة العالم من أي طراز يجب فيه أن يكون، هو الذي
 ٥ تقيم فيه نفس، سواء أكانت إقامتها/ طوعاً أو كراهية أو من وجه آخر مهما يكن. ويضطرنا
 الحال أخيراً إلى البحث حول الصانع هل صنع مباشرة ومتدفقاً من تلقاء ذاته، أو مثلاً تُصنع
 نفوسنا بوجه ما. فإنه يجب في هذه النفوس، ما دامت تسير أمور أجسام دونها مقاناً، أن
 ١٠ تفوض في هذه الأجسام إلى بواطنها. هذا على الأقل إن كان شأن نفوسنا أن تسود أجسامها. /
 إذ أن أجزاء الجسم تشتت، فينبذ كل جزء محله في حين أن الأعيان في العالم الكلي يلزم كل
 منها المحل الذي حوته له العليمة. أما الجسم المجزئي فإنه يتطلب هيئة مختلفة الوجوه شاقة
 ١٥ لأنه معرض دائماً للطوارئ الكثيرة الغريبة عليه ولأنه قيد الحاجة ورهنها؛ وهو في حالكه
 المرحفة لا بد له دائماً من معين يمينه. / أما جسم العالم الكلي فإنه طوع الإشارة مهما
 حُفَّت، إن جاز لنا القول، لأنه كامل، بالغ، مكتنف بذاته لا يتعرض شيء يتنافى مع طبيعته.
 ثم إن نفس العالم الكلي إنما تكون في الحال الذي فطرت على أن تريده لها دائماً، فلا تستهي
 ولا تنفعل؛ ولا شيء منها ينسحب، ما دامت هي لا تقبل زيادة ولا نقصاناً. ولذلك يزيد
 ٢٠ أفلاطون على قوله في نفساً أنها إن/ كانت متصلة بتلك النفس الكاملة أصبحت كاملة هي
 أيضاً، وأخذت تجول في السماء وتسوس العالم كله. وما دامت نفساً نزيهة، تتحاشى أن

تدخل في الأبدان، أو أن تكون خاصة بدن ماء، فإنها تنفذ مثل نفس العالم الكلي وتشاركها
 ٢٥ بسهولة في سبلته. ذلك لأن الشيء لا يتألم ضرر في كل حال إذا كفلت للجسم/ القوة على أن
 يكون وعلى أن يستوي في العافية. فإن العناية بما هو في الدون لا تحرم صاحبها دائماً من أن
 يبقى في مقام الشرف الفاضل. فإن للعناية بالكل وجوبين: عناية يدبر للكل الشامل بها
 أموراً، ويأمر ساكناً مطعناً كالمملك يفرض سلطته؛ وعناية يتخلل فيها بعض الجزئيات
 ٣٠ بعضها الآخر، وهي حناية يقوم بها المصانع الجزئية ذاته بملامسة الشيء المصنوع،/ فيمتلئ
 المصانع بطبيعة المصنوع ويتطبع بها. هذا وإننا نقول في النفس الإلهية إنها تسوس السماء كلها
 على الوجه الأول دائماً. فإنها تشرف على العالم بأشرف جزء من أجزائها وتبحث إلى بواطنه
 ٣٥ آخر قوة من قواها. فلا يستنكر من الإله أنه جعل نفس الكل في مقام سفلي. ثم إن النفس لم
 تحرم مما يوافق طبيعتها، بل إنها حاصلة عليه أولاً وسيطراً لها. بل يستحيل في هذا الحال أن
 يتنافى مع طبيعتها مادام هو لم يقطع عنها، وهو متوافر لها دائماً وليس لكونها عليه بداية. هذا
 ويقول أفلاطون أيضاً في نفوس الكواكب إنها من أجسامها مثلما أن النفس الكلية من العالم
 ٤٠ الكلي،/ إذ إنه يجعل أجسام الكواكب داخلية في دورات النفس. الأمر الذي يؤدي به إلى أن
 يحفظ لهذه الكواكب السمادة الثلاثة بها. ولا غرو، فإن اتصال النفس بالجسم يصبح أمراً شاقاً
 لسببين: الأول منهما هو أن هذا الاتصال يتحول دون العرفان، والآخر هو أن مملأ النفس
 ٤٥ بالذات/ والشهوات والآلام. وليس للأمرين كليهما سبيل إلى نفس الكواكب. لأنها لا
 تنفص إلى باطن الجسم فيفهرها، وليست خاصة جسم معين؛ كما إنها ليست هي للجسم،
 بل إن الجسم هو الذي يكون لها. وهو جسم لا يحتاج إلى شيء ولا ينقصه شيء، فلا يخشى
 ٥٠ على النفس من أن تملك الشهوات والمخاوف عليها أمراً. / فإن للنفس آنذاك لا تتوقع خطراً
 قط من جسم مثل جسمها، ولا خوف عليها من هم يميل بها إلى السفليات فيحوّلها عن
 مشاهداتها السامية المسمدة. بل إنها دائماً مع الروحانيات تعمّر العالم الكلي وتنظمه بقوة
 هادئة مطمئنة.

٣ وننتهي الآن إلى الكلام على النفس البشرية. لقد قيل فيها إنها تقاسي الشر والعذاب في
 البدن، وإنها أصبحت فيه عرضة للقم والشهوة والمخاوف وغيرها من أنواع الشرور. فالجسم
 لها قيد وقبر والعالم كهف ومناورة. ومع ذلك فإن هذا القول لا يتنافى مع ما سبق من القول في
 ٥ النفس إذ إن أسباب القيود هنا تختلف عنها هناك. / إن الروحانيات كلها، الروح الكلي وكل
 أمر روحاني، إنما هي قائمة في مقام الروح الذي نسميه أيضاً للعالم الروحاني. ثم إن هذا
 العالم يحيط بقوى روحانية وأرواح جزئية تقيم فيه، إذ إن الروح ليس روحاً واحداً فقط، بل إنه

- ١٠ واحد وكثير. فلا غرو إن وجب/ في النفس أن تكون واحدة وكثيرة هي أيضًا، وأن تثبت من النفس الواحدة الأنفس الكثيرة المختلفة. على أن الأمر هنا إنما هو مثلما يكون في الجنس الواحد تخرج منه الأنواع، فمنها الشريف ومنها الخسيس. نفوس تكون أشد روحانية من غيرها، وأخرى أقل تحقيقًا للروحانية. ذلك لأن العالم الأعلى، وهو عالم الروح إنما يتطوي من ناحية على الروح الشامل الذي يحيط بالروحانيات الأخرى كلها بالقوة، فكانه حيران عظيم / كما إنه يتطوي من ناحية ثانية، على للروحانيات الجزئية، كل منها يحلّق بالفعل ما ينضمه الآخر بالقوة. مثل ذلك مثل بلدة تخرّجها متقوسة يسكنها ذوو أنفُس؛ فإن نفس البلدة أعظم من نفوس السكان كمالًا وقوة. وإن كان لا يمنع مانع من أن تكون هي وهذه النفوس من طبيعة واحدة. لو أن حالتها تشبه أيضًا حالة النار الكلية تخرج منها النار العظيمة والنيران الصغيرة. فإن النار في حقيقتها الكلية إنما تكون النار الكلية حطًا، / أو تكون بالأحرى تلك التي تخرج منها طبيعة هذه النار الكلية. فعمل النفس المناطقة إنما هو العرفان؛ ولكنه ليس العرفان فقط، وإلا فبماذا تختلف النفس عن الروح؟ لقد تألّفت إلى جانب كونها روحانية شيئًا آخر، فلم تبقى في صفه الروح. مع أن لها وظيفة تفرد بها هي أيضًا ما دام أن لكل ما يست الروحانيات وظيفته الخاصة. / فإذا ما نظرت إلى ما كان متقدّمًا عليها فدا عملها العرفان. وإذا نظرت إلى ذاتها، فإنما تنظر في الآن نفسه إلى ما هو متأخّر عليها فتتّكّمه وتدبّر أمره وتقرض عليه سيادتها. ذلك لأنه كان من المستحيل أن تقف الأشياء عند حدود ما في عالم الروح، ما دام في الإمكان أن ينشأ عالم غيره، قد يكون أسدّ منه شأنًا، ولكنه لا بدّ من حتمًا ما دام ذلك العالم الذي يتقدّمه/ ضروريًا هو أيضًا.
- ٣٠

٤ هذا وإن النفوس الجزئية إنما تمتد على رغباتها الروحانية عندما توجه وجهها إلى المقام الذي أتت منه. لكن بوسمها أن تتوجه بقولها إلى ما تحتها أيضًا. فهي مثل النور الذي لا يزال مرتبطًا بالشمس من فوقه لا يخل بإعطائه لما يكون تحته. ثم إن تلك النفوس منزّهة عن الألم ما دامت/ في عالم الروح مع النفس الكلية، كما أنها تشارك هذه النفس في سياسة العالم الكلي إن كانت هي في السعد. فالنفوس الجزئية آنفك بمنزلة الملوك المقيمين حول السيد الأعظم، يساعدونه في تنفيذ أحكامه من غير أن يتزلوا عن مقاماتهم الملكية. فإن تلك النفوس إنما تكون مما حيتل وفي المقام الواحد. لكنها لا تثبت أن تتحوّل من الكل إلى الجزء/ وإلى الكيان في الذات؛ وكأنّ الكيان مع غيرها قد أعياها فحسب إلى ما تكون عليه في الذات. فإذا استمرت النفس الجزئية على هذا الحال فترة من الزمان هاربة من الكل، قائمة في حال الصاير عن غيرها، لا تنظر إلى العالم الروحاني، إنما تلت وأصبحت جزءًا. فما هي تصف وتترجّع

١٥ الأشغال الكثيرة منها، ولا تنتظر إلا إلى الجزء، / ويؤدي بها اتصالها عن الكل إلى أن تقع على شيء واحد فائدة من كل ما سواه. فتُجِل عليه وتُلغى إليه وهو شيء تتدافعه الأشياء الأخرى كلها. أجل لقد ابتعدت عن الكل، وما هي ذي الآن يشق عليها تدبير ذلك الشيء الجزئي فتصل ما هو خارج عنها وتعالجه وتحضر إليه، / وتتجاوز في غوصها إلى يوافتها الحد الملائق بها. هذا ما أدّى بها إلى أن يسمّى فقدان ريشها، وإلى تكييفها بقيود البدن. لقد سُلبت حال البراءة الذي كانت عليه وهي منصرفة إلى تدبير العالم الأشرف، وهو حال كانت تكفلها لها النفس الكلية. ٢٥ وما كان أحسنه من حال ترتقي صحتها وهي عليه. لقد سقطت إذاً، / وما هي الآن مكبلة بالقيود، تلجأ إلى الإحساس في عملها لأنها حيل بينها وبين أن تقوم به مطلقة من الروح. ويقال فيها أنكذلك أنها في قبر مدعونة، وفي كهف محجوبة. لكنها إذا إلتفتت إلى العرفان تريده، إنما تتخلص من قيودها فتعود وترتقي إذا انطلقت من الذكرى لمشاهدة الحقائق. / فإنها، مهما كان حالها، لا تزال تنطوي من وجه ما على شيء من أصلها الفائت. فكانما للنفس الجزئية نطقاً من الحياة، إذ أنها، بحكم الضرورة، تحيا بالتناوب حياة الملا الأعلى وحياة هذا العالم. فمن يسعها منها أن تزود اتصالاً بالروح، تزود لديها حياة الملا الأعلى؛ ثم تكون حياة هذا العالم هي الراجعة لدى النفس التي تزول بها خبر ما فيه تلك الزيادة، أو بالطبع أو بالمصادفات. هذا ٣٥ ما يدل عليه أفلاطون تلميذاً / إذ يميز في كاس المزيج الأخيرة بعض ما يدخل في تكوين النفوس من بعض الآخر، ويقسمه إلى أجزاء. فيقول إنه لا بد للنفس حتى تنشأ من أن يؤلف بين أجزائها على وجه معين. وإن قال في النفس أن الآلة يمزجها ذكراً، فيجب في هذا القول أن يفهم بمعنى أن فيلسوفنا يجعل الإله في منزلة المتكلم أو الخطيب. ذلك لأن معالجت لموضوعه ٤٠ هي التي تحكم عليه بأن يتصور حادثاً ومصنوعاً كل ما تنطوي الأشياء عليه في لظرفها. / فيضطره البيان والتوضيح إلى أن يسوق بالتوالي ذكر أمور هي دائماً ولزلاً متاً على حال واحد، الذي يصير منها ويحول والذي يكون حقاً ولا يتغير.

٥ ليس خلاف في المعنى بين المبارات التالية إذاً: زرع النفوس في عالم المصيرورة، وسقوطها ليكون للعالم الكلي كاملاً، المقاب، الكهنة، الكرامية، والطواغية ما دامت الكرامية تتضمن الطواغية، الموجود في البدن على أنه حال سوء. كما إنه ليس من خلاف في قول انابذوقليس في التلمي الذي لا يبعد عن الإله، وفي المثيان، / وفي الخطيئة التي يترتب العقاب عليها؛ ولا في قول هرقليطس عن الاطمئنان في حال القوار. لا وليس في الطواغية مع السقوط تناقض للكرامية بوجه عام. أجل، كل سقوط في الشر إنما يتم عن كرامية. لكن الواقع في الشر متدفقاً بحركة من تلقاء ذاته إنما يقال فيه على الأقل إنه يتال المقاب المترتب على ما

١٠ فعل . فضلاً على أن الفعل والافتعال / أمران لا يحدّ منهما أولاً بحكم الطبيعة ؛ ثم إن الشيء الذي يقع إنما يكون ماضياً في طريقه لسد حاجة شيء آخر ، فيحدر الأول مما يقرم فوق الثاني . وما دام الأمر كذلك ، فإن قولنا في الشيء الواقع أن الإله هو الذي يدفعه ليس قولاً فيه تناقض مع الحق أو يجملنا في تناقض مع ذواتنا . فإنا نردّ للشيء حتى في أقاصي حدوده ، إلى الأصل الذي انبثت منه ، ولو توسط الطرفین حدوداً كثيرة . / أما الخطيئة فخطيئتان : خطيئة هي قدسية الذات ١٥ تُذمّ النفس عليه ، وخطيئة قائمة على ارتكاب السيئات في هذا العالم . فالأولى إنما هي الحال الذي أخذ يلايس للنفس بعد هبوطها . والقدر الأقل من الثانية إنما هو انتقال النفس من بدن إلى بدن وذلك قبل الأوان ، على أن يكون هذا الانتقال تنفيذ حكم يتعلّق بالاستحقاق ، / وعلى أن هذه اللفظة «حكم» تدل على أن الشيء إنما يجري بأمر الهي . أما الإباحية في الشر ، فإنها أهل لعقاب أعظم يُشرف عليه المعلن التائبون . فعلى هذا الوجه دخلت النفس في البدن ، على الرغم من كونها أمراً ربانياً ومن الملأ الأعلى . أجل ، إنها ، هي الإله المتأخّر مقاماً ، جلوت إلى ههنا ٢٠ طوع ارادتها ، / لتستخدم قوتها وتبجل النظام في ما يليها . وإن لم تلبث حتى تغفل حاربة ، فإنها لا يتألفا ضرراً ، إذ إنها تكون قد استفادت معرفة الشر . وعلمت طبيعة الرذيلة ما هي وأظهرت قواها وأثبتت إن لها فعلاً وضماً . وهي كلها / أمور تبقى ساكنة في العالم المنزّه عن الجسمية ، ويكون وجودها هيئاً لا تقع فيه ما دامت على حالها ولم تنتقل إلى حيز التحقيق . بل إن النفس ذاتها تغفل عما لديها ما لم يظهر ويغفّل له منها مخرجاً . ولا غرو إن كان الفعل هو الذي يبرز القوة دائماً بعد أن كانت محجوبة كلها وكأنها مطموسة لا كيان لها ما دام لم يتسرّ لها أن تكون حقاً . / فالواقع هو أن المعجب إنما يملك علينا أمرنا أمام بواطن العالم لما نشاهده من الاختلافات في ظواهره ، وهي بلديّة من آثاره الأنيقة في إخراجها .

٦ يجب في الواحد ألا يكون وحده . لأنه لو كان وحده لغدت الأشياء كلها مخفية معالمها ما دام أنها ليس لها فيه شكل ولا هيئة . ثم إنه لو كان قائماً وحده مع ذاته في ذاته لما وجد شيء من الأشياء . كما إن جملة هذه الأشياء التي نشأت عن الواحد لم تكن ما لم تزلها تلك الأسور التي شغلت لها مخرجاً منه واتخذت لها مقام النفوس / مقاماً . وكذلك القول في النفوس : كان يجب فيها ألا تكون وحدها بدون أن يظهر ما حدث بواسطتها . فإن في كل طبيعة مستعداً لصنع ما يليها يتطور كأنه ينبعث من يذر ويخرج من أصل لا يتجزأ فينتقل حتى يدرك نهايته في المحسوس . أما الطرف الأول فيبقى في مقامه الخاص ، / أما ما يليه فكأنه انتاج قوة تفوق كل وصف ، وهي كامة بعظمتها في الأشياء . فيجب في هذه القوة ألا تبقى جامدة وكأنها الأشياء تنقاد للجسد فتجسبها ، بل تستمرّ ماضية حتى تدرك حدّ طاقتها الأقصى وتشمل الحقائق

كلها بعادها. وهي مدفوعة آنذاك بهذه الطاقة التي لا حصر لها والتي تمتد من ذاتها كل شيء،
 ١٥ ولا يسعها أن تترك شيئاً إلا وقد نال نصيبه منها. / فليس من مانع يمنع الشيء من أن يحظى
 بصيبه من طيبة الخير على قدر ما يوسع أن يدرك منها. إن الهوى إذاً، إن كانت أولية في
 حقيقتها، يستحيل عليها، ما دامت موجودة، أن تبقى بدون أن تنال نصيبها من الذي يمدُّ كل
 ٢٠ شيء بالخير على قدر ما يتسع له. / حتى ولو كان حدوثها ثابتاً بحكم الضرورة لعلل متقدمة
 عليها، فلا ينبغي حينئذ أيضاً أن تبقى معزولة زعمًا بأن الذي هو كالمنعم عليها بالكيان يقف الآن
 عاجزاً قبل أن ينتهي إليها. إن أجمل ما في المحسوسات إنما هو بيان لخير ما في الروحانيات
 ٢٥ إذاً، هو بيان قوتها وجودتها. / وإن الأشياء كلها مرتبط بعضها ببعض أبدًا ودوامًا، الروحانيات
 والحسيات. أما الأولى فكيفانها من ذواتها، وأما الأخرى فإنها تشارك الأولى وتقتبس منها
 كيانها أبدًا ودوامًا أيضًا، إذ أنها تمثل بالطبيعة الروحانية على قدر استطاعتها.

٧ هذا وإن الطبيعة طيمنتان: روحانية وحسية. ثم إن الخير للنفس هو أن تكون في العالم
 الروحاني، لكنها لا بد لها من أن تشارك العالم الحسي في كيانها ما دامت صاحبة طبيعة من نوع
 طبيعتها. فيجب ألا ندم لأنها ليست من المقام الأشرف في كل جوانبها. إنها مستوية في الوسط
 ٥ بين عالم الأشياء، / وبانية في شيء منها مقيمة في الحد الأقصى من عالم الروح. وما دامت
 متاخمة لطبيعة المحسوس فإنها تمتد بشيء مما لديها. ولكنها تنقش منه بدورها إن أخذت
 تنظمه ولم تحافظ على أمن ذاتها، بل تندفع بحماسة زائدة، تنفوس إلى بواطنه ولا تبقى كلاً
 ١٠ مع النفس الكلية. / على أنها، من ناحية أخرى، قادرة على أن تعود وتطفو على وجهه، بعد أن
 تكون قد أخذت منه وقائع ما شاهدته هناك وانغمست به. فتعلم آنذاك كيف تكون الحياة في الملا
 الأعلى، وكأن أدراكها للأمور الشريفة أصبح أشد وضوحاً بمقارنتها مع ما يناقضها، إن جاز لنا
 ١٥ هذا القول. فإن اختبار المزيد معرفة الخير صعباً / وإثرائاً لدى الذي تكون ملكتهم أضعف
 من أن تدرك الشر قبل اختباره. هذا وإن الأمر للروحاني إذا انتشر إنما يكون انتشاره سلوكاً
 مائلاً إلى الحد الأقصى. فإنه لا يقوى على أن يملك صعداً إلى ما فوقه، بل يعمل فعله خارجاً
 ٢٠ عن ذاته حتمًا ولا يسمه الرقوف في ذاته. فيملك هبوطاً بحكم الطبيعة وحتميتها حتى يبلغ
 مستوى النفس. ويكون له هذا آخر المطاف. ثم إنه يكلف للنفس بما يجاوز هذا الحد إذ يعود
 فيرتقي صعداً. وكذلك الأمر في صقل النفس. فما بعدها إنما هو دنيانا، وما فوقها إنما هو
 مشاهدة الحقائق. أما النفوس الجزئية فتتبر لها هذه المشاهدة شيئاً فشيئاً مع الرمان في الدرك
 ٢٥ الأسفل، / في حين يتوافر لها الرجوع إلى الأمور الشريفة. أما النفس المعروفة بالنفس الكلية،
 فإنها ليس لها عمل في المقام الأسفل ما دامت لا تفعل قط بشر. فتشاهد بالمرقان الشامل ما

٣٠ يكون تحتها وهي لا تزال مرتبطة بما فوقها دائماً. وإن شئت قل قل إنها يسعها أن تقوم/ بالعملين في آن واحد: تلتقي من الملا الأعلى وتندرج على دنيانا إذ إنه يستحيل عليها أن تتصل بالعالمين معاً، ما دامت هي نفساً.

٨ وإن لم يكن لنا بد من أن نجسر على مخالفة غيرنا في رأيهم، ومن أن نصرّح بما يبدو لنا الأصح والأصدق، قلنا إنه ليس من نفس، بما في ذلك نفسنا، لتتجهت بأسرها إلى العالم الحسي. بل إنه يبقى منها شيء في العالم الروحاني دائماً. غير أن ما يكون منها في العالم الحسي - إذا كان هو الرماحج - أو بالأحرى إذا كان مشغولاً على أمره واعتله الاضطراب - لا يتيح لنا أن نشعر بالأمثلة التي يشاهدها جانب النفس الموجّه/ إلى الملا الأعلى. ذلك لأن ما يُعرف بالروح لا يصل إلينا ما لم يهبط ويبلغ الاحساس فيها. فليس كل ما يقع في جزء من أجزاء النفس نمره، قبل أن يأتي على النفس كلها. فالشهوة مثلاً إنما هي ثابتة في القوة الشهوانية، ولنا نحن علم بذلك؛ ولكن عندما ندركه فقط بملكة الحس الباطنية/ أو بملكة التفكير أو بالطرفين كليهما. ولا غرو، إذ أن في كل نفس شيئاً من العالم الأسفل يميل إلى الجسد، وشيئاً من العالم الأعلى يميل إلى الروح. فالتفكير الكلية، نفس الجسم الكلية، تدبّر وتنظّم العالم الكلي بجزئها الذي يميل إلى الجسم الكلي. وهي آنذاك مشرقة عليه لأنها، في عملها، لا تنطلق من التفكير والتروّي، مثلما هو الأمر فيها، بل إنها تدبّر وتنظّم بالروح. / مثل ذلك مثل الفن: لا يتفكر ولا يترؤى إذ يقبل ما يكون منه كلّاً إلى جانبه الأسفل فينظمه دفعة واحدة. أما النفوس الجزئية، نفوس الأجزاء، فإن لها، هي أيضاً، ما تشرف به على الدنيا؛ لكنها مشغولة بالاحساس، وهي في إدراكها إنما تسمى إلى الكثير الذي يتألف فطرتها ويؤلمها ويفلقها. إن ما تعني به إنما هو شيء جزئي ناقص،/ تحيط به الأمور الغريبة عليه من كل صوب وجانب، موزعة رغباته على أشياء كثيرة. ثم إنه يثير اللذة، واللذة تغلب النفس. مع أن للنفس الجزئية جانبها الآخر الذي يزهد باللذات ما دامت اللذات هابرة. وسلوك النفس آنذاك خليق بما لها من مقام.

الفصل التاسع

(٨)

هل النفوس كلها نفس واحدة؟

١ إنا نقول في كل نفس إنها واحدة لأنها حاضرة كلها في كل جزء من أجزاء البدن، وهي على هذا الوجه واحدة حقاً، فلا يكون شيء منها في هذا الجزء وآخر في ذلك الجزء من البدن. وكذلك القول في النفس الحساسة عند البهائم أيضاً، كما إن النفس في النباتات تكون كلها في كل / ناحية وفي كل جزء أيضاً. وإن كان ذلك كذلك، أنقول القول ذاته في نفسي ونفسك وفي النفوس كلها فتكون نفساً واحدة؟ ثم في العالم الكلي، هل للنفس واحدة في الأشياء كلها، لا بمعنى أنها مقسمة حجماً، بل بمعنى أنها هي ذاتها من أي وجه نظرت إليها؟ ولعمري، لماذا تكون النفس التي في واحدة، ثم لا تكون النفس التي في الكل واحدة؟ ليس هنالك حجم ولا بدن. أما إن كانت نفسي ونفسك من نفس الكل، / ثم كانت هذه النفس واحدة، فيجب في هذه النفوس كلها أن تكون نفساً واحدة. ثم إن كانت نفس الكل وقسمي من نفس واحدة أيضاً، حكمنا في النفوس كلها إنها واحدة هنا أيضاً. وهذه النفس الواحدة من أي نوع تكون؟ ولكن يجب البحث أولاً عما إن كان يصح القول في النفوس كلها إنها واحدة مثلما أن نفس الفرد الجزئي هي واحدة. فليس من المعقول أن تكون نفسي ونفس غيري، مهما يكن، نفساً واحدة. / ذلك لأنه ينبغي أنذلك أن يحس الآخر إن أحسَّ أنا، وإن يكون فاضلاً إن كنت أنا فاضلاً، وأن يشتهي إن اشتهيت. كما إنه يجب إجمالاً في الإنفعال الذي يجري بيني وبين هذا الآخر، وفي الإنفعال الذي يقع بيننا كلياً من ناحية وبين العالم الكلي من أخرى، أن يكون انفعالاً من جنس واحد، بحيث أنه إن انفعلت أنا، أحسَّ العالم الكلي معي بانفعالي. ثم إن كانت النفس واحدة، فما بالنا نتميز النفس الناطقة عن البهيمة، / ونفس الحيوان عن نفس النبات؟ ومع ذلك فإننا نعود ونقول إنا ما لم نذهب إلى هذا المذهب، لم يكن العالم الكلي عالماً واحداً، ولم نجد للنفوس أصلاً واحداً.

٢ رأولاً إن كانت نفسي ونفس الآخر نفساً واحداً، فلا يعني ذلك إني في حال التركيب

وَأَنَّ الْآخِرَ فِي حَالِ التَّرْكِيبِ أَيْضًا شَيْءٌ وَاحِدٌ. فَإِنَّ الْأَمْرَ الْوَاحِدَ فِي شَيْءٍ ثُمَّ فِي شَيْءٍ آخَرَ لَا يَنْفَعِلُ بِالْإِنْفَعَالِ ذَاتَهُ فِي الْمُرْفَعِينَ كُلَيْهِمَا، كَالْإِنْسَانِ مَثَلًا إِذَا تَحَرَّكَ. فَإِنْ كَانَ «الْإِنْسَانُ» فِي إِذْ أَنْتَحَرَكْ، وَكَانَ فَيْكَ وَلَا تَتَحَرَّكَ، فَإِنَّهُ فِي «إِنْسَانٍ» مَتَحَرَّكَ، وَإِنَّهُ فَيْكَ «إِنْسَانٌ» سَاكِنٌ. / فَلَا تَسْتَعِيدُ وَلَا تَسْتَعْرِفُ كَوْنِ النَّفْسِ وَاحِدَةٍ فِي فَيْكَ، إِذْ إِنَّهُ لَيْسَ ضَرُورِيًّا أَنْ أَحْسَسْتُ أَنَا بِشَيْءٍ أَنْ يَنْفَعِلَ غَيْرِي دَائِمًا ذَلِكَ الْإِنْفَعَالُ ذَاتَهُ. فَفِي الْبَدَنِ الْوَاحِدِ، لَيْسَتْ الْيَدُ هِيَ الَّتِي تَحْسُ بِمَا تَفْعَلُ الْيَدُ الْآخَرَى، بَلِ النَّفْسُ الَّتِي تَحْمِلُ الْبَدَنَ كُلَّهُ. وَلَوْ كَانَ يَجِبُ فِي مَا هُوَ لَدُنِّي أَنْ تَدْرِكَهُ أَنْتَ أَيْضًا، وَهُوَ كَوْنُ مَنَا كُلَيْنَا شَيْءٍ وَاحِدٍ، / لَوْ جَبَّ فِي الْجَسَدَيْنِ أَنْ يَلْتَحِمَا، فَإِذَا اتَّصَلَتِ النَّفْسَانِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، أَحْسَسْنَا كِلَاهُمَا إِحْسَاسًا وَاحِدًا. هَذَا وَيَلِيقُ بِنَا أَنْ نَذْكُرَ أَنَّ الْحَيَوَانَ كُلًّا إِنَّمَا يَفْعَلُ عَنِ الْكَثِيرِ مِمَّا يَفْعُ، حَتَّى وَقَعَ فِي الْجِسْمِ الْوَاحِدِ ذَاتَهُ، وَإِنْ هَذَا الْفَعْلُ عَظِيمٌ فَدَرَهُ بِقَدَرِ مَا يَكُونُ الْجِسْمُ ضَعْفًا. مِثْلُ ذَلِكَ مَا يُرَوَى فِي الْحَيَاتَانِ، يَفْعَلُ / فِيهَا أَحَدٌ أَجْزَائِهَا، ثُمَّ لَا يَنْتَهِي قَطُّ إِلَى الْكُلِّ إِحْسَاسٌ بِهَذَا الْإِنْفَعَالِ نَظَرًا إِلَى ضَالَّةِ الْحَرَكَةِ أَتَذْكُرُ. وَمِنْ ثَمَّ، إِنْ أَنْفَعَلَ جِزءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْحَيَوَانَ، فَلَيْسَ ضَرُورِيًّا أَنْ يَنْتَشِرَ الْإِحْسَاسُ الْوَاضِحُ بِالْإِنْفَعَالِ فِي الْحَيَوَانَ كُلِّهِ بِأَسْرِهِ. أَجَلُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمُسْتَعِيدِ أَنْ يَكُونَ الْإِنْفَعَالُ حَيْثُ أَمْرًا مَشْرُوكًا حَتَّى لَيَجِبُ فِيهِ أَلَّا يَهَابِلَ بِالنَّفْسِ. / أَمَا أَنْ يَصْبِغَ الْإِنْفَعَالُ مَحْسُوسًا، فَلَيْسَ ذَلِكَ بِالْأَمْرِ الْضَرُورِيِّ. هَذَا وَإِنَّهُ لَا يَسْتَعِيدُ فِي النَّفْسِ أَنْ تَكُونَ فَاصِلَةً عِنْدِي وَشَرِيرَةً عِنْدَ غَيْرِي، مَا دَامَ لَا يَسْتَحِيلُ عَلَى الْأَمْرِ الْوَاحِدِ أَنْ يَكُونَ مَتَحَرِّكًا فِي شَيْءٍ وَسَاكِنًا فِي آخَرٍ. كَمَا إِنَّا لَا نَقُولُ فِي النَّفْسِ إِنَّهَا وَاحِدَةٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ لِلْكَثَرَةِ سَبِيلٌ إِلَيْهَا قَطُّ، إِذْ يَجِبُ فِي ذَلِكَ أَلَّا يَسْلُمَ بِهِ إِلَّا لِأَمْرِ وَدَائِي. / بَلِ إِنَّا نَقُولُ فِيهَا إِنَّهَا وَاحِدَةٌ وَذَاتٌ كَثْرَةٌ فِي وَاحِدٍ. وَلَا خَرُوءَ، فَإِنَّهَا فِي نَاحِيَةٍ مِنَ «الطَّبِيعَةِ» الَّتِي تَتَجَزَّأُ فِي الْأَجْسَامِ، وَفِي نَاحِيَةٍ أُخْرَى، مِنَ «الطَّبِيعَةِ» الَّتِي لَا تَتَجَزَّأُ قَطُّ. وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّهَا وَاحِدَةٌ أَيْضًا. أَجَلُ، إِنَّ الْإِنْفَعَالَ الَّذِي يَفْعَلُ بِهِ جِزءٌ مِنْ أَجْزَائِي لَا يَسْطِرُّ عَلَيَّ بِكُلِّيَّتِي حَقًّا، لَكِنْ الْإِنْفَعَالُ الَّذِي يَهَابِلُ مِمَّا يَكُونُ الرَّاجِعُ فِي، فَإِنَّهُ يُوْزَنُ فِي الْمَجْزِءِ الْآخَرِ مِنْ وَجْهِ مَا. / وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي الْأَكْثَارِ الَّتِي تَنْبَعِثُ مِنْهُ الْكُلُّ نَحْوِ كُلِّ مَاءٍ. فَإِنَّهَا أَكْثَرُ وَالْمُسَمَّى، وَلَا سَبِيلَ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ مَعَ الْكُلِّ فِي إِنْفَعَالٍ مُتَجَانِسٍ مِنْ كُلِّ صَوْبٍ وَجَانِبٍ. أَمَا مَا يَنْبَعِثُ مِنْهَا فَإِنَّ إِسْهَامَهُ فِي سَبِيلِ الْكُلِّ لَا يَمَيِّزُ جِلًّا.

٣ ثم إن العقل يدلنا من نواحٍ، تقابل ما سبق، أنَّ يَبْتَنا نحن أَيْضًا تَفَاعُلًا مُتَبَادِلًا. فَتَتَأَلَّمُ مَعًا مِمَّا نَشَاهِدُ، وَتَتَوَخَّلُ بِهِ مَعًا أَيْضًا وَتَجْلِبِطُ الطَّبِيعَةُ إِلَى أَنْ يُحِبَّ بَعْضُنَا الْآخَرَ. وَلَا خَرُوءَ، إِنْ كَانَ هَذَا التَّفَاعُلُ الْمُتَبَادِلُ هُوَ سَبَبُ الْحُبِّ. ثُمَّ إِنْ كَانَتْ الْأَكْحَانُ السَّحَرِيَّةُ وَالرُّقِيُّ بِوَجْهِ عَامٍ تَسَوَّفْنَا مَعًا وَتَجْعَلُنَا نَشْتَرِكُ، عَنْ بَعْدٍ، فِي الْإِنْفَعَالِ الْوَاحِدِ، فَذَلِكَ عَائِدٌ، بَلَا رَيْبَ، إِنِّي كَوْنِ النَّفْسِ وَاحِدَةٍ. / غَرِبَ قَوْلُ قِيلَ هَمًّا ثُمَّ أَثَّرَ فِي شَيْءٍ بَعِيدٍ، وَكَانَ لَهُ صَوْتُ مَسْمُوعٍ مِنْ مَسَافَةٍ

يستحيل تقديرها. فمن ذلك كله يستلزم إذاً أن تدرك الوحدة التي تربط بين الأشياء كلها، وهي وحدة تقوم على أن النفس واحدة. ولئن كانت للنفس واحدة، فكيف يكون لدينا النفس الناطقة والنفس البهيمية، ومن أي نوع تكون/ النفس النباتية؟ ذلك لأنه يجب في جانب النفس الذي لا يتجزأ أن يصنّف على أنه هو النفس الناطقة؛ فإنه ليس مقسماً في الأبدان. أما ما يتجزأ منها في الأجسام، فإنه واحد هو أيضاً. ولكنه إذا توزّع في الأجسام أحدث الإحساس في نواحي الجسم كلها، فينبغي أن تتبين فيه قوة ثانية من قوى النفس. / هذا وتكون قوتها الثالثة القدرة على جبل الأجسام وصنعها، على أن لا تنفي الوحدة عن النفس لأن قواها كثيرة. فإن في البشر القوة الكثيرة، ويخرج من البشر الواحد كثرة ذات وحدة. ولكن ما بال هذه القوى لا تكون كلها في كل شيء؟ إن النفس الواحدة ذاتها التي يقال فيها أنها منتشرة في الجسم كله، لا يكون الإحساس فيها على نمط واحد في الحواس الجزئية كلها. / كما أن العقل ليس منتشراً في الجسم كله، وليست القوة النباتية حيثما يكون الإحساس. ومع ذلك فإن هذه القوى سرعان ما تعود إلى الوحدة عندما تنسحب من البدن. أما القوة الغلاظية، إن كانت مأخوذة من الكل، فإن النفس إنما تستمدّها من النفس الكلية أيضاً. ولماذا لا تثبت إذاً هذه القوة الغلاظية من نفسها الجزئية أيضاً؟ ذلك لأن الشيء المُشغّل إنسا هو جزء من أجزاء الكل، وهو/ جزء يُحسن عن طريق الانفعال. أما الإحساس، فهو الملكة التي يميّز بها كل من الأشياء بمساعدة الروح. فليست النفس في حاجة بعد ذلك إلى أن تنلجأ إليه لتتشرب ما يلد الكل وأقامه في جبلته. مع الأوان هذه الجبله لو لم يجب فيها أن تكون أولاً في هذا العالم الكلي، لكانت النفس صنعتها في ذاتها.

٤ لقد سُئِلَ هذا القول كله حتى لا يستغرب أحدُ ردة النفوس جميعاً إلى نفس واحدة. على أن البحث إنسا يدور حول النفوس كلها كيف تكون نفساً واحدة. أيعنى أنها كلها من نفس واحدة أم بمعنى أنها كلها نفس واحدة؟ وإن كانت من نفس واحدة، فهل تكون هذه النفس قد تجزأت أو إنها بقيت هي كلها، ثم أخرجت، مع ذلك، من ذاتها نفوساً كثيرة؟ ولكن كيف تبقى هي ذاتها/ ثم تُخرج منها نفوساً كثيرة؟ فلتقل إذاً - بعد أن نضرب إلى الإله ليكون لنا هوناً - إنه لا بدّ من نفس واحدة أولاً إن لم يكن بدّ من نفوس كثيرة؛ ثم من تلك النفس الواحدة تخرج النفوس الكثيرة. إن كانت هذه النفس جسماً، فإذا تجزأت هذا الجسم، خرجت النفوس الكثيرة وكان لكل منها ذات تختلف عن ذات غيرها. / ثم إن كانت النفس الواحدة متجانسة الأجزاء، حدثت النفوس الجزئية منه نوع واحد إذ أنها تنطوي على نوع واحد ويكون هو الكل ذاته. فلا يختلف بعضها عن بعضها الآخر إلّا بالحجم آنذاك. وإن عدا كيانها نفوساً لقيامها على أحجام

بمعنى أن المحجم للنفس في منزلة الحامل للمحمول، فإن بعضها يختلف عن بعضها الآخر. أما إن كان النوع هو الذي يجعلها قوساً، فإن كيانها قوساً بسبب النوع الواحد إنما يجعلها نفساً واحدة. / وهذا يعني أن في الأجسام الكثيرة نفساً واحدة تبقى هي ذاتها، وإن قبل هذه النفس الواحدة التي تبقى هي ذاتها في أجسام كثيرة نفساً أخرى ليست في أجسام كثيرة. ثم تخرج من هذه النفس للنفس الواحدة القائمة في أجسام كثيرة، فكانت للنفس الواحدة الثابتة في مقامها الواحد صورة تتقل وترتسم في كل صوب وناحية. مثل ذلك مثل ما يحدث مع الختم الواحد، يُختم به على قطع من الشمع كثيرة، فتتلقى عند كلها انطباقاً واحداً. / هي الحالة الأولى (أعني إن بقيت النفس كلأ على حالها) تكون النفس منزوعة عن الجسمية. هذا وإن كانت النفس حالاً من الأحوال، فلا عجب إن هذا الكيف الواحد المنبعث من شيء واحد منتشر بين أشياء كثيرة. ونقول القول ذاته، ولا نستغرب قط فيما لو كانت النفس منكيفة بتكيف المرتب. / لكننا في حقيقة الواقع، إنما نفترض أن للنفس شيء منزوع عن الجسمية وأنها ذات.

5 فكيف تكون الذات الواحدة في ذوات كثيرة؟ إنما يكون ذلك بأن تكون الذات الواحدة في الذوات الأخرى كلها، أو بأن تبقى هذه الذات الواحدة على حالها ثم تنشأ عنها في كليهما واحدة واحدة، الذوات الأخرى. إن هذه الذات واحدة إذًا، أما الذوات الأخرى فإنها تُرَدُّ إليها على أنها واحدة تمتد من ذاتها الكثرة ولا تنفصا. فهي قادرة في آن واحد على أن تعطي ذاتها للذوات الأخرى كلها وأن تبقى واحدة. / ويوسمها أن تشمل الأشياء كلها ممّا فلا تتفجع من شيء مطلقاً. فتكون هي هي ذاتها في أشياء كثيرة. ولا يستغرب هذا الأمر أحد. فإن العلم إنما هو كل وتكون أجزاؤها منه بحيث يبقى هو كلاً، والأجزاء مع ذلك أجزاؤه ومنه يكون اشتقاقها. ثم إن البهر إنما هو كل أبهى ومنه تخرج الأجزاء التي فطر هو على أن يتجزأ فيها. ليكون كل جزء هو الكل / ولا ينقص من الكل شيء، «لذا أن الهيرولي هي التي تحدث التجزؤ» فتكون الأجزاء كلها شيئاً واحداً. ولكن ربّ قائل يقول: إن الجزء في العلم ليس هو الكل. ألا، إن ما يكون حاضراً من العلم، وقد لمس العالم الحاجة إليه، هو جزء بالفعل، فيكون هنا متقدماً على غيره أمام النظر؛ ولكن الباقيات تابعة له وهي خفية كاتمة بالقوة. فيكون العلم كله في ذلك الجزء. وربما كان الكل والجزء يتالان في العلم بهذا المعنى. / أما في العلم كلاً، فتكون المعارف كلها كأنها حاضرة بالفعل ممّا، ويكون كل ما تشاء أن تستخدمه جاهزاً. أما في الجزء، فلا يحضر بالفعل إلّا ما يكون جاهزاً، وهو كأنه يستمدّ قوته من مجاورته للكل. فيجب ألا تنصوّره معزولاً عن النظريات الأخرى. وإلّا لما كان معرفة فنية أو علمية، بل أصبح كأنه قول صياني. / فإن كان معرفة علمية، تضمنت العالم كله بالقوة. وإذا وقف العالم

عليه ساق العلوم الأخرى يساق كأنه الاستنتاج. ولا غرو، فإن العالم بالهتسة بدل، في تحليله، على أن النظرية التي بين يديه إنما تنطوي على النظريات المتقدمة عليها والتي بواسطتها يُجرى تحليله، كما أنها تتضمن للنظريات المتأخرة عنها والتاجمة عنها أيضًا. / ألا وإننا نستغرب هذه الأمور كلها للعجز المستحكم فيها، ولأن الجسم يجعلها مهمة عامضة. أما في الملا الأعلى، فهناك الوضوح والإشراق: وضوح الأشياء كلها معًا، ووضوح كل شيء معرّدًا على حدة.



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی اسلامی

المجلد الثامن



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

التاسع الخاص فهرسُ التاسع الخاص

٤٢٥	في الأقسام الثلاثة الأصلية	(١٠)	الفصل الأول
	في الإبداع وفي ترتيب الأمور المتأخرة	(١١)	الفصل الثاني
٤٣٦	على الأول		
٤٣٨	في الأقسام المعروفة وفي ما هو وراء الحق	(٤٩)	الفصل الثالث
	في كيف ينبعث عن الأول ما هو بعد الأول،	(٧)	الفصل الرابع
٤٥٧	وفي الواحد		
	في أن للروحانيات ليست خارجة عن الروح، وفي	(٣٢)	الفصل الخامس
٤٦١	الخير المتخض		
	في أن المرفان لا يتحقق لدى ما يكون وراء الحق،	(٢٤)	الفصل السادس
٤٧٣	وفي المعارف أولاً والمعارف ثانياً وما هما		
٤٧٨	في حل لكل شيء جزئياً مثاله	(١٨)	الفصل السابع
٤٨١	في الحسن الروحاني	(١٣)	الفصل الثامن
٤٩٥	في الروح والمثل والحق	(٥)	الفصل التاسع



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد اسلامی

الفصل الأول

(١٠)

في الأقسام الثلاثة الأصلية

- ١ ما عسى أن يكون ذلك الذي جعل النفوس ينسب الإله أباهم ويجهلون ذواتهم ويجهلونه
مما ومن المواني جنت من الملأ الأعلى ومن أجزاءه ومنه جميعاً؟ إن الشر الذي لحق إنمما
يمود أصلاً إلى جساتهم ودخلهم في عالم التصيرة وخطونهم الأولى في الغيرة وإرادتهم
أن تنفر كل منهم بذاتها. فملك القرح عليهم أمرهم/ لدى استقلالهم بلذاتهم بعد ما ظهر
عليه، وأخذن يتحركن من تلقاء ذواتهم مفردات في انقيادهم لذلك. فجرين في جهة ممايسة
وأبعدن في جريهن وأصبحن جاهلات كونهن من الملأ الأعلى. كذلك الضبيان إن زهوا نوراً
من آباتهم وأبعدوا عنهم طيلة نشأتهم يجهلون ذواتهم كما أنهم يجهلون آباءهم. / فإن النفوس
لا يشاهدن أباهن ولا يشاهدن ذواتهن، ويحترقن ذواتهن لجهلهم بجنسهن، فجعلن الأمور
الأخرى وكئن أشد إصجاباً بالأشياء كلها منهن بهن. ثم إن وُجدن أطم هذه الأشياء خرجن من
أطوارهن وأخذن الاندهاش وتمسكن بها فيقطعن، بقدر ما يوسمهن، كل صلة بينهن وبين ما
أدبرن عنه مُحترقات. / فلا غرو إن كان سبب جهلن التام للملأ الأعلى إحلالهن للذنوبات
واحتقارهن لذواتهن. إن الذي يجد في إثر شيء آخر مُجيباً به يُلم في الوقت ذاته بأنه أخطأ من
هذا الشيء مقاماً. فلن يستطيع يوماً أن يخلد في باطنه إلى الإله في حقيقته وإلى قدرته إن جعل
ذاته دون مما يصير ويحول، / وتصورها لحظاً شاتئاً وأسرع فناء مما يجله ويكرمه. ولذلك يجب
أن ننفق بوجهين من الكلام مع هؤلاء الذين يكتنون على هذه الحال، إن شئنا أن نردمهم إلى
خلاف ما هم عليه وأن نسوقهم إلى الأوليات حتى تنتهي بهم إلى الضرورة، أعني الواحد والأول.
وما عسى أن يكون هذان الوجهان؟ الأول أن تُبين حقارة ما تجله النفس الآن، وهو كلام
منعرد إليه في مقام آخر وتُسبحه بحد. والوجه الثاني هو أن تُنبئ النفس وتذكرها أي جنس جنسها
وأية كرامة كرامتها. ولهذا الوجه حتى نتكلم على الأول، فإننا وضع واستبان كشف عن الأول
وبينه. فهو الذي يجب القول فيه الآن، إذ إنه قريب من الشيء الذي نبحث عنه، وهو قبل العمل
الذي يؤدي إلى هذا الشيء. فإن الذي يبحث إنمما هي/ النفس. فلا بد لها من أن تعرف ذاتها،

هي الباحثة، ما هي حتى نعرف أولاً إن كان يوسعها أن تقوم يبحث مثل هذا البحث، وإن كان لها نظر يُمكنها من أن ترى، وإن كان هذا البحث بحثاً يليق بها. ذلك لأنه إذا كان ما تبحث عنه حرياً عليها، فما هي حاجتها إلى البحث؟ أما إن كان ما تبحث عنه شيئاً يُجانبها، فالبحث عنه جدير بها، ويوسعها هي أن تكتشف هذا الشيء. /

٢ هذا ولتخلف كل نفس إلى ذكر ما يلي: إنها هي التي صنعت الأحياء كلها إذ فتحت الحياة فيها. الأحياء التي تُذوّبها الأرض وتُغذيها البحر، وتلك التي تُحلّق في الهواء، والكواكب الإلهية في السماء. بل هي الشمس التي صنعت للشمس وهذه السماء العظيمة التي رُبّتها والتي تدفّعها الآن في حركة دورية مُنتظمة. والشمس في كل ذلك إنما تختلف/ بطبيعتها هنا تُنظّمه وتُحرّكه وتُعييه. ثم إنها تُشرف من هذه الأحياء لا محالة: فإنها أشياء تُقلّب ويعتريها الفساد، حسبما تسحب الشمس عنها أو تمدّها بالحياة. في حين أن الشمس باقية دائماً على حالها لأنها لا تتخلّى عن ذاتها. أما الموجد الذي نلجأ إليه لتكفل الحياة في الكل/ وفي الجوّيات، فليُذكر فيه على نحو ما يلي: تُسمّى النظر في الشمس الكبرى، وهي نفس تختلف عنها ولكنها ليست صغيرة هي ما دامت أملاً لإمعان النظر الآن وقد انفتحت من الظلال ومن المُغريات التي تعلّق بغيرها، وذلك باستقراؤها مادة مُعطية. وليسكن معها إلى ذلك، ليس الجسم الذي يكتنفها أو يضطرب فقط، بل كل ما يُحيط بها أيضاً. / فلتسكن الأرض، وليسكن البحر والهواء ولتسكن السماء المُشرّقة ذاتها. وتصوّر بروحها نفساً مُقبلة من الخارج على السماء الساكنة من كل صوب وجانب، وكأنّها تجري إلى هذه السماء وتنصبّ فيها وتتسأل إليها من كل ناحية وتُشعّ فيها. كما تجعل أشعة الشمس الشهاب النائم يَشعّ ويلاّلاً بالرواة الذميمة/ عندما تنشر له نورها، كذلك تفعل الشمس عندما تُقبل على جسم السماء فتتمدّ بالحياة وبالخلود وتوقظه من سُباته. فإذا تحرّكت السماء أتتْ بحركة أوليّة تهيئها الشمس بحكمة، أصبحت السماء حيراناً سمياً. ثم إن هذه السماء تُعطى بالكرامة بعد أن تكون الشمس قد حلّت فيها، وقد كانت قبل مجيء الشمس إليها/ جسماً هامداً، أرضاً وماء، بل ظلاماً حيراناً وهدماً، شيئاً يمتعه الألهة كما يفزل بعضهم. فتبدو قوّة الشمس وحقيقتها لمن يُشكر في الأمر حينذاك أشدّ وضوحاً وظهوراً، إذ إنه يرى كيف تقبض السماء كلها وتسوقها بإرادتها. فإنها تمتدّ بذاتها إلى امتداد السماء كلها/ مهما تكن عظيمة، فتجعل الحياة في كل مسافة سواء أكانت كبيرة لم صغيرة، ويكون كل جسم في محله الذي يختلف عن محلّ غيره، فهذا هنا وذلك هناك، وأجسام في أمكنة مُتقابلة وأجسام يُميّز بعضها عن بعض فيُفصل بذلك بعضها عن بعض. أما الشمس فليست على هذه الحال: لا تقطع إرباً ولا تقبل على الجسم اللجزي/ بجزء منها فتكفل الحياة بجزء من نفس. بل إنها،

كلًا، تُحْيِي الأشياء كلها، فيشمل حضورها كل شيء ما دامت تُشَبِّه والدها وأباها بكونها واحدة ومُتَّطَّة إلى كل شيء بحضورها. فبقوَّة النَّفْس تُصْبِح السَّماء واحدة بالرَّغْم من كونها ذات كثرة، إذ إنها هنا شيء وهناك شيء آخر. وكذلك المَقُول في العَالَم الكُلِّي الذي يُصْبِح إلَهاً بقُدرة النَّفْس. كما إِنَّ النَّفْس هي التي تجعل الشَّمْس إلَهاً/ لأنَّها مَنقُوصة. والكواكب ونحن أيضاً ما دام كلُّ متا شيئاً من الأشياء. فَإِنَّ المِيقَةَ بأن يُرْمَى بها خارجاً أوَّلَى من الرُّوث. وبعد فإنَّ المذبي يكون للآلهة سبب كونهم آلهة إنَّما هو أقدم منهم من حيث كونه إلَهاً لا محالة. ولمسنا من هذا الجنس أيضاً. فإذا أخذتها مُجرَّدة مِمَّا علَّق بها ونظرت إليها نَفْيَةً صافية، وجدت أنَّ أشرف شيء لدينا إنَّما هو الشَّيْء/ الذي يُكوِّن النَّفْس فينا، وهو أشرف من كلِّ ما يمتُّ إلى الجسمانيات، وبعبارة. فإنَّ ذلك كله إنَّما هو تراب. وحتى لو كان نارًا، فما عسى أن يكون المُحَرَّق فيها؟ وكذلك القول فيما يكون مرْكَبًا من هَذَيْن المُتَصَرِّفَيْن، حتَّى ولو أضفْتَ إليهما الماء والهواء. وإن كنت تسمي وراء ذلك كله لآله مَنقُوص، فلماذا تتخلَّى عن ذلك ما ضاع في طلب غيرك؟ وإن كنت مُعجِبًا بالنَّفْس عند غيرك،/ فكن مُعجِبًا بنفسك.

3 هذا وما دامت النَّفْس كذلك شيئاً شريكاً وإلَهاً، فتوَكَّل عليها، وهي من هذا الطَّراز، في سيرك إلى الإله، وارْتَبِ إلى مُتَعَصِّبًا بحبلها. فإنَّك، وأنتَ الحق، لن تهرج بعيداً وليس يبتك وبينه أوساط كثيرة. ثمَّ اقْبِض على ما هو الأرفع زِيَانَةً في هذا الأمر المُزَيَّنِي، على الجانب من النَّفْس الذي يُجاوِز به (الملا الأعلى)/ أَضَلَّ النَّفْس المُتَعَصِّب عليها. ذلك لأنَّ النَّفْس ليست إلَّا صورة للروح، بالرَّغْم من كونها ذلك الشَّيْء العظيم الذي كُشف عنه كلامنا. وكما أنَّ الكلام القائم في الطَّنْق هو صورة للكلام القائم في النَّفْس، كذلك النَّفْس أيضاً إنَّما هي كلمة الروح، وهي فعله كله، كما أنَّها الحياة التي يتحدَّى بها ليكتفل الكيان لغيره. مثل ذلك مثل الحرارة من النار: لحرارة مع النار وفيها، وحرارة تَمُدُّ النار بها. لكنَّه يجب/ في الفعل القائم في عالم الروح ألاَّ تُصَوِّرهُ مُتَدَقِّقًا إلى الخارج، بل ثَابِتًا في الروح من ناحية قَائِمًا في ذاته من ناحية أخرى. وما دامت النَّفْس مُنبِجَةً من الروح فإنَّها روحانيَّة، وروحها ينساب في عُضُودِ الشَّيْءِ والتَّشْكِير كما أنَّ الروح هو الذي يجعلها كاملة. فكأنَّه أب يُرِيِّي ابنه الذي لم يلدَه كاملاً بالنَّسبة إليه. أمَّا كيانها فمن الروح،/ أمَّا العقل لديها فإنَّه إنَّما يكون بالفعل حينما تُشَاهِد الروح. ذلك لأنَّها عندما تُنْظَر إلى الروح من باطنها، فإنَّ ما تعرفه بالروح وتُحَقِّقُه أَتَمُّهُ، إنَّما هو الذي يأتي من باطنها ويكون خاصَّتِها حقًّا. في هذه الأمور وحدها يجب أن يَمَالَ إنَّها أفعال النَّفْس، وذلك بقدر ما تكون أفعالاً حِرْفَانِيَّة مُتَبَوِّجَةً عَمَّا هو من النَّفْس جميعها. أمَّا الدَّيَّانِيَّات فإنَّها من مُصنَّع آخر، وهي أحوال تُعْلَمُ على النَّفْس وقد انتحطت من مقامها هي أيضاً. فإنَّ الروح يزيد في

٢٠ ربانيتها/ إذا ويكون أبانها ويحضوره فيها، فليس يفصل بينهما إلا كونهما متفترخين، على معنى أن النفس هي المتشخرة وهي التي تتلقى من الروح، ومعنى أن الروح هو المثال. لكنها لا تزال جميلة كونها حيولى الروح إذ إنهما روحانية المثال بسيطة. أما عظمة الروح، فإنما يتضح من كل ذلك الذي سبق أنه خير من النفس، على ما وصفنا به.

- ٤ هذا فضلاً على أننا نستطيع أن نشيخ ذلك مما يلي. إن المعجب لياخذ منا كل ماخذ عندما تشاهد هذا العالم المحسني. فيه العظمة والحسن وترتيب الحركة الأزلية، كما أن فيه الأرباب، الظاهرة منها والخفية، والجن، والحيوان والثبات بأسرها. وإن كان ذلك كذلك، فنلحق إلى ما هو مثال هذا العالم/ وكيانه الحق، ونشاهد الروحانيات هناك وهي تتشعب بالأزول من تلقاء ذاتها كما أنها تتمتع بالحياة والشعور بذاتها على أنهما منها أصلاً. ونلاحظ بالروح في صفوته، وهو قائم عليها، وبالحكمة التي تفوق كل وصف، وفي الحياة في عهدة الإله «كروئوس» على أنها الحيوان حقاً، ما دام هو، إلهاً، التملكي والروح. فإنه يشتمل على الخلقات كلها، / والروح كله، والزيوية كلها، والنفس كلها، وهو مع كل ذلك في اطمئنان مستديم. فلماذا يطلب تغيراً؟ وهو على حسن الحال؟ وإلى أين ينتقل ويحرك ما دام كل شيء لديه؟ بل إنه لا يطلب مزيداً لأنه في غاية الكمال والكمال. ولذلك غدا كل ما لديه كاملاً حتى يكون هو كاملاً ولا يكون شيء لديه إلا وهو كذلك. / فليس فيه شيء إلا وهو عارف، على أن عرفانه ليس طلباً للشيء بل هو حصول عليه. ثم إن سعادته ليست سعادة مستغاة، بل إن كل ما فيه إنما هو جاري مع الأزول، وأهني الأزول الحق الذي يشبه به الزمان إذ يحيط بالنفس من كل صوب وجانب، فيخلق أموراً ويسمى وره أخرى. ذلك لأن في النفس أشياء تعقبها أشياء أخرى: فيسئل فيها سقراط تارة ويمثل فيها فرس تارة أخرى، ويكون فيها دائماً شيء معين. أما الروح فإنه الأشياء كلها. إنه يشتمل على الأشياء كلها إذاً، وهي قائمة ثابتة في شيء واحد. وإنما هي قائمة فقط، والقيام هناك دائم بلا زمان ماضي ولا آتية، لأن الآتي هناك حاضر والماضي موجود، والأشياء دائماً على حال واحد لا تتغير ولا تستحيل، ما دامت باقية هي ذاتها وكأنها تحب ذاتها وهي على هذه الحالة. فكل/ روحاني من الروحانيات إنما هو روح وحق، والروحانيات كلها إنما هي الروح كله والحق كله. فإن الروح يعرفانه يجعل الحق قائماً في ذاته؛ وإن الحق يعرفان الروح له يكفل للروح والمعرفان والكيان. هذا وإن علة الوجود إنما هي شيء يختلف عن الوجود، ولهذا الشيء إنما هو علة للروح، ولكليهما معاً علة تختلف عنهما إذاً. فالأمران قائمان معاً دائماً لا يفارق أحدهما الآخر. ولكن هذا الشيء الواحد إنما هو اثنان معاً، / والروح والحق والعارف والمعروف: فإنه الروح من حيث للمعرفان، وإنه الحق من حيث أنه مدرك للمعرفان. ذلك لأن

العرفان لا يتم إلا بكون العارف هو ذاته وغيره معاً. ومن ثم فإن الأصول الأوائل إنما هي الروح
 ٢٥ والحن والتخالف والبقاء على الذات، على أن يُضاف إليها الحركة/ والمُسكون. أما الحركة
 فلأن الروح يعرف؛ وأما السكون فلكي يبقى على حاله ولا يتغير؛ وإنما التخالف إذ يكون
 الروح عارفاً ومعرفة في آن واحد. فإذا ارتفع التخالف صار للروح واحداً محضاً في حال
 السكون، مع أنه يجب في المذركات بالروح أن يكون بعضها مُبايهاً بعضها الآخر. فأنما البقاء
 على الذات، فلأن كلاً من هذه المذركات واحد في ذاته، مع كونها مشتركة كلها في شيء
 ١٠ واحد، والفرقان بينها إنما هو التخالف. / ثم إن تلك المعاني قولُ العدد والكم بكثرتها
 والكيف فيها، هو لطايع المخاصم الذي يكون عليه كل منها. لهذا وإن الأشياء الأخرى تنبثق
 منها انبثاق الفروع من الأصول.

٥ [] إنه ذو كثرة إذا هذا الإله المُشرف على النفس، وإن شأن النفس أن تحصي في عدد
 الأمور الروحانية ما دامت متصلة بها وتشاء هي ألا تنبسط عنها. فإذا اقتربت منه وأصبحت معه
 كأنها شيء واحد، حيث بحياة داخلة. ومن هو والد الروح إذا؟ هل إنه البسيط المُتَّطَم على
 تلك الكثرة، وهو علّة ذلك الكيان في ما يقوم عليه من كيان ذي كثرة، كما إنه هو الذي أحدث
 ٥ العدد؟ ليس العدد أول الأشياء، لأن الواحد قبل الإثنين، والائنيّة بعده، تنشأ عنه فيكون لها
 حدّاً إذ إنها هي غير محدودة من تلقاء ذاتها، ولا يكون العدد إلا عندما تُحدّد هي. وأهني العدد
 على أنه ذات إذ إن النفس هي أيضاً عدد. فإن هذه الأمور الأولى لا تكون بحجم أو مقدار، إنما
 ١٠ تأتي بعد ذلك تلك الأشياء/ التي يتصور الحسن أنها حقائق. كما أن الشيء الشريف في البذور
 ليست الرطوبة، بل الشيء الشريف ما لا يرى، وهو العدد والبنية الممنونة. وإن ما يقال عنه في
 الملأ الأعلى أنه العدد والائنيّة إنما هو البنى الممنونة والروح. لكنّ الإئنيّة تبقى مُبهمة
 خامضة النماذج لأنها إنما يتلقاها ما هو منها بمنزلة المحايل من المحمول. أما العدد الذي
 ١٥ ينبعث منها ومن الواحد، / فإنما هو مثال. فيبدو كل أمر روحاني وكأنه مُنسبك في المثال التي
 تنشأ فيه هو ذاته. فيكون نسبها في المثال من قبل الواحد على وجه، ومن قبله هو ذاته على
 وجه آخر، كما هو الأمر في البصر الذي يُصير بالفعل. ولا غرو، فإن العرفان إنما هو بصر
 باصر، والأمران كلاهما شيء واحد.

٦ [] فكيف يُشاهد الروح، ومن يُشاهد؟ ويوجه الإجمال، كيف أصبح قائماً في ذاته، وخرج
 من ذلك الواحد بحيث أنه يُشاهد؟ أما كون هذه الأمور واقفاً ضرورياً لا مفراً منه، فإن النفس
 مُقتنعة به. لكنها ترغب في الكشف عن المُشكلة التي كانت موضوع الجدال حتى عند الحكماء

- ٥ التذامس . وهو أنه كيف يأخذ من هذا الواحد كل أمر ، مهما يكن ، قيامه في ذاته ، / سواه أكان ذا كثرة أو ذا تكوين ثانوي أو عدداً من الأعداد . كيف لم يبق ذلك الواحد مع ذاته في ذات ، بل تدهشت منه الكثرة بالقدر الذي نعرفه ، وهي كثرة نتيجتها في عالم الوجود من ناحية ، ثم نرى ، من ناحية أخرى ، أنه من الحق علينا أن نركبنا إلى ذلك الواحد ؟ فلنأخذ في القول إذاً ، بعد الارتفاع بالذمء إلى الإله ذاته ، ولا نلجأ إلى الصوت فقط ، بل فلنشرّب بثقوسنا إليه في تضرعاتنا ،
- ١٠ فنستطيع ، مادامنا على هذه الحال ، / أن نكون وحدنا معه وحده في تضرعاتنا إليه . فإن ذلك الواحد قائم من ذاته في ذاته ، وكانت داخل ذاته في هيكل . وهو باق ساكناً وراه الأشياء كلها . فيجب في المشاهد أن ذلك أن يلقى بصره على الأصنام الساكنة وكأنها أصبحت الآن خارج الهيكل ، أو
- ١٥ بالأحرى على الصنم الذي ظهر لآل ، وكأن ظهوره على الوجه التالي . لا يبدؤ في كل / متحرك من أن يقابله شيء يتحرك إليه . وما دام ذلك الواحد لا يقابله شيء يتحرك إليه ، فإننا لا نجعله يتحرك هو ذاته . فإما إذا جاءه شيء بعد ، فإن هذا الشيء يكون قد نشأ وهو دائم الالفاظ إلى ذلك الواحد لا محالة . وهنا ينبغي أن نسقط في سياقتنا ، تصور الحدوث في الزمان ، مادام كلامنا حول الأمور
- ٢٠ الأولية ، / على ذلك نسب إليها الحدوث بالكلام فقط لتبين ما بينها من علة وترتيب . فالواقع هو أنه يجب في ما ينشأ في المبدأ الأعلى ألا يقال عنه أنه ينشأ من الواحد وقد تحرك . وإن نشأ من الواحد وقد تحرك ، فإن ما ينشأ من الواحد آنذاك بعد الحركة ، إنما يكون في المقام الثالث وليس في المقام الثاني . إن كان بعد الواحد شيء من المقام الثاني إذاً ، فإنما يجب في هذا الشيء
- ٢٥ أن يقوم في ذاته ، / والواحد آنذاك لا يزال ساكناً ، غير مائل إلى الشيء ولا يبرده ، ولا يأتي بحركة مطلقاً . ولكن كيف يكون ذلك ، وكيف تتصور هذا الأمر الثاني الذي يبقى كذلك حول الواحد ؟ نجيب : نتصوره على أنه إشباع ينبعث من الواحد أجل ، إنه ينبعث من الواحد الذي يبقى ثابتاً في ذاته . مثل ذلك مثل الشمس : فإن إشباعها إنما يكون من حولها وكأنه يحيط بها ، وهو ينبعث منها دائماً ، ثم تبقى على حالها . هذا ولأن الأشياء كلها ، / مادامت باقية على حالها ،
- ٣٠ إنما تنسج السجال لا محالة لشيء يخرج من القوة الكامنة فيها ، فيحيط بها من الخارج ويبقى مرتبطاً بها . وكأنه ، وهو كذلك ، صورة للأصول التي خرج منها . من النار تنبث حرارتها ، والنلج لا يستأثر ببرودته في باطنه ، وبدل على ذلك بنوع خاص ما تفرح منه الزواجر الطيبة . / فإن
- ٣٥ الزواجر تنبث منه وتنتشر من حوله ، مادام هو ثابتاً ، فيتبع بانتشارها كل ما كان في الجوار . ثم إن الأشياء كلها تنتج إذا اكتملت . فالذي يكون في حال الاكتمال دائماً ينتج دائماً ، ويكون نتاجه أزلياً ، على أن ما ينتج إنما يكون دونه مقاماً . وما عسانا أن نقول في ما يكون دائماً ؟ نجيب :
- ٤٠ لا ينتج عنه إلا ما هو أعظم الأشياء بعده . / والشيء الأعظم بعده إنما هو الروح الذي يأتي في المقام الثاني . فإن الروح يشاهد ذلك الواحد ولا يحتاج إلا إليه . أما الواحد فلا يحتاج قط إلى

الروح. ثم إنَّ الذي يتبع عَمَّا هو أعظم من الروح، إنما هو الروح بالذات، والروح أعظم من الأشياء كلها، لأنَّ سائر الأشياء إنما تأتي بعده؛ وكما أنَّ النَّفس هي من الروح عقله وفعله إن جاز لنا القول، فالروح كذلك من الواحد. / ولَكُنْما عقل النَّفس مُشْتَقَّة جواربه على أنَّه من الروح بمثابة صورته، فلا غرو إن كان ينبغي له أن يُوجَّه وجهه للروح. وكذلك القول في الروح: يُوجَّه وجهه هو أيضًا للواحد حتَّى يستوي روحًا. هذا وإنَّه يُشاهد الواحد غير مُنفصل عنه، لأنَّه بعده ولا يترسَّطها شيء، كما أنَّه ليس بين النَّفس والروح وسط، / فضلًا على أنَّ كلَّ شيء يرغب في من ولده، وبمشقته، لا سيَّما إذا كان الولد والمولود وحدهما. وإن كان الولد هو الخير الأعظم أذى ذلك بالمولود أن يضمَّ إليه لا محالة بحيث أنَّهما لا ينفصلان إلَّا بالغيرية.

- ٧] وهنا، لا بدَّ لنا من أن نزيد قولنا وُضوحًا. إنَّما نقول في الروح إنَّه صورة للواحد إذا. وذلك أوَّلًا يجب في الذي ينشأ أن يكون الواحد من وجهه وأن يحفظ بالكثير منه، وأن ينفذ مُشْتَقًّا معه، مثلما يكون الأمر في الفؤء من الشمس. ولَكُنْ الواحد ليس بالروح. فكيف يستطيع أن يلد الروح؟ / لأنَّ المولود يلتصق إلى الوالد فيشاهد؛ وهذه المُشاهدة هي الروح بالذات. ذلك لأنَّ ما يدرك الآخر من حيث هو آخر، إنما هو إحساس أو روح. فالإحساس منزلة الخطَّ المُستقيم وعلمٌ جزاء... لَكُنْ الدائرة إنما هي بحيث تقبل التجزؤ، لمي حين أن الواحد لا يتحرَّك لمكدا. وما من شيء في أنَّه واحد هنا أيضًا، ولكِنَّ الواحد بمعنى أنَّه الطاقة على صنع الأشياء كلها. فإنَّ الأشياء التي يكون هو الطاقة على إخراجها، إنما هي التي يُشاهدها اليرقان وكأنَّه قد انشئت من تلك الطاقة. / ولأما لما كان روحًا. ثمَّ إنَّ للواحد من لقائه ذاته شيئًا كأنَّه الشعور بقدرته على أن يحدث ذاتًا. أمَّا الروح ذاته، فإنَّه على الأقلَّ يُحدِّد من ناحية الكيان لذاته بواسطة الطاقة التي تنبعث من الواحد. ثمَّ ما دامت الذات منبعثة من الواحد وهي كأنَّها جزء من أجزائه، فإنَّ الروح يَشْعُرُ قوَّته من الواحد ويبلغ كماله ذاتًا، بالواحد ولا نبهائه من الواحد. / وهنا، يُشاهد الروح، من ثلثه ذاته، وقد أصبح كأنَّه قد تجزأ من ذاته هو غير المُتجزئ. أقول: يُشاهد الروح الحياة واليرقان والأشياء كلها، لأنَّ الواحد ليس بشيء من الأشياء كلها. وإنما تخرج الأشياء كلها من الواحد، لأنَّ الواحد لا يضبطه شكل قط؛ فإنَّ ذلك الواحد إنما هو واحد فقط. / فضلًا على أنَّ ما يَكُونُ الأشياء كلها إنما يُصبح شيئًا من الأشياء. ولذلك ليس الواحد بشيء ممَّا يكون في الروح، بل إنَّ كلَّ شيء من الأشياء إنما منه يخرج. ومن ثمَّ فإنَّ الأشياء ذوات، وقد تحدَّثت وتعيَّنت وكان لكلِّ منها هيئة وشكله. فإنَّه ينبغي للحدِّ ألا يبقى على القُموض كأنَّما يحوم فيه، بل يقيَّد بحدِّ يضبطه ويلزم حال السكون. فالسكون إنما هو التَّحديد والهيئة للروحانيات، / وبهما يُصبح الأمر الروحاني شيئًا قائمًا في

ذاته . من ذلك المحض حقاً يخرج الروح الذي نحن في صدده . فإن الروح القائم في مُنتهى
 الثبوت والمُفْعَل ، إنما هو أصل لكل ما ينبع إلا من الأصل الأول . فإذا نتأ هو أنتج معه وفي الآن
 نفسه الأمور كلها والمُتَكَلِّ كلاً في حسناتها والأرواب الروحانية بأسرها . فيصبح آنذاك حافلاً
 ٣٠ بالاشياء التي أنتجها وكأته يعود/ ويمتدحها ليحفظها فيه ، ولا يدعها تتدلى في الهوى وتنتدلى
 من الصبرورة للجبرية . على هذا المعنى يؤول ما ورد في الشعائر الدينية الباطنية والأساطير
 المتعلقة بالأرواب من أن «كرونوس» صاحب الحكمة في مُنتهاتها ، والمُتَعَمِّد على «زوس» ، إنما
 يعود إلى ذاته ويحفظ في ذاته ما ولده بحيث يصير عامراً وروحاً في الثملي . ويقال فيه أنه أنتج
 ٢٥ «زوس» بعد ذلك/ وهو آتخذ الرغد بالذات مُكتسلاً . ولا غرو ، فإن الروح يلد عليمًا ، وهو له
 من القوة القدر الذي لديه . إلا أنه ليس بوسع المتولد ، هنا أيضًا ، أن يكون أفضل من الوالد ،
 ١٠ بل إله ، ما دام دونه مقامًا ، إنما هو صورة له : وهو بذلك غير واضح في معالمة . / بل إن الوالد
 إنما هو الذي يضبط المتولد في حدوده وكأته يقيمه في مثله . هذا وإن ما ينتج عن الروح إنما
 هو عقل ما وشي قائم في ذاته ، وهو الملكة المُفَكِّرة . فلأنها هي التي تتحرك حول الروح ، على
 أنها النور المُستشعر من الروح وأثره الذي لا يزال مُرتبطاً به . هي مُساقلة مع الروح ، من ناحية ،
 ١٥ تكفل بذلك تمليها وتشتع بالروح وتأخذ منه ، فتكون هي غارته أيضًا . / وهي من ناحية أخرى
 مُتصلبة بما يأتي بعدها ، بل إنها تنتج ذلك الذي يأتي بعدها ، فيكون دون النفس مقامًا لا محالة .
 ولهذا موضوع لا بد من الخوض فيه بعد ذلك ، ما دامت الأمور الريائية إلى هذا الحد تنتهي .

٨

ومن ثم المقامات الثلاثة عند أفلاطون : فإن الأشياء كلها - ومعني بها الأروال - إنما هي
 حول من يملك كل شيء . ثم إن حول الأمور الثابتة في المقام الثاني ما يكون من المقام الثاني ،
 وحول الأمور الثابتة في المقام الثالث ما يكون في المقام الثالث . ثم يقول إن للشَّيْب أبا ، وهو
 ٥ يعني بالشَّيْب الروح إذ إن الروح هو المصانع عنده ، وهو الذي أنشأ/ النفس ، فيما يقول ، في
 «كأس الزبيج» . وما دام الروح هو الشَّيْب ، فإن والده ، فيما يقول أيضًا ، إنما هو الخير المحض
 وما يكون وراء الروح ووراء الذات . ثم إنه ، في نواح شئ من مؤلفاته ، يقول عن الحق وعن
 الروح أنهما مختلفان . وبالتالي فإن أفلاطون كان عارفاً بأن الروح إنما ينبت من الخير المحض ،
 ١٠ وبأن النفس إنما تنبت من الروح . فليست أقوالنا هنا أقوالاً جديدة من استحداث دهرنا ، بل
 إنها ولادة من المقيم بغير توضيح واسترسال . كما أن أقوالنا اليوم ليست إلا شرحاً وتفسيراً لأقوال
 ١٥ القدماء التي يدعهم كونها قديمة ما وورد في مؤلفات أفلاطون ذاته . وكان برميندوس قبله/ قد ألهم
 بهذا المذهب في المراتي قدر ما أنه يجعل الحق والروح شيئاً واحداً ، ويرى أن الحق لا يكون في
 الحسب ، فيقول «إن اليرقان بالروح والكيثونة إنما هو شيء واحد حقاً . ثم إنه يقول في الحق إنه

ساكن ولو أنه يُضيف إليه اليرقان. كما أنه ينبغي عن الحق كل حركة جسمانية حتى يبقى كما هو
 ٢٠ على حاله، ويُسبِّهه بحجم كروي الشكل، لأنه يتطوي على الأشياء كلها، ولأن اليرقان لديه ليس
 مُشجَّهاً إلى الخارج بل مُنحصرًا فيه هو ذاته، ونُكِّرُ قول برميندوس في مؤلفاته عن هذا الأمر إنه
 واحد كان قولاً مُعزِّماً للشبهة بالخطأ، بمعنى أن هذا الواحد إنما يبدو على أنه ذو كثرة أيضاً. أما
 قول برميندوس عند أفلاطون، فهو قول أقرب إلى الصحة والصواب. فإنه يُبيِّن بعض الأمور
 الثلاثة عن بعض: «الواحد الأول» وهو الواحد بالمعنى الأخص، ثم «الواحد الثاني» الذي
 ٢١ يُسمِّيه «الواحد ذا كثرة»، وأخيراً «الواحد الثالث» أي «الواحد مع الكثرة». فكان بذلك هو
 ذاته، على وفاق مع ما تدعِب إليه في المطابع الثلاث.

٩] أما انسكافوراس فإنه حينما يقول في الروح إنه ظاهر، يرى من كل مزيج، إنما يجعل
 هو أيضاً الأول أمراً بسيطاً، والواحد أمراً مُفارِقاً مُتَرَفِّعاً. إلا أن وجوده في قِدم الزمان حمله على
 إهمال الدقة في القول. ثم إن هرقلطس كان عارفاً هو أيضاً بأن الواحد إنما هو أنزلي روحاني،
 لأن الأجسام إنما تكون في صيرورة دائمة وجزي مُستمر. أما عند اميدوكليس فهي الخصام
 ٥ الثَّغْرَةُ، وفي المحبة الموحدة. وهو يرى هذا الواحد برتقا من الجسمانية ويُزَلُّ العناصر منزلة
 البهولي. ثم يأتي أرسطو بعد ذلك، فيذهب إلى أن الأول مُفارِق مُتَرَفِّع وروحاني. ولكنه عندما
 يقول فيه إنه «معرف ذاته بذاته» يعود وينفي عنه كونه الأول. ثم إنه يفترض إلى جانب ذلك
 ١٠ وجود أمور روحانية كثيرة على قدر عدد الكُرَات في السماء، بحيث/ يحرك كل كُرَّة أمر
 روحاني واحد. فيذهب في الروحانيات إلى غير ما يذهب إليه أفلاطون. فيلجأ في ذلك إلى
 الاحتمال إذ إنه ليس بين يديه ما يثبت زعمه إثباتاً ضرورياً. ولكننا وبما نقف مُتردِّدين فيما إن كان
 لهذا القول قابلاً للاحتمال. فإن الأقرب للاحتمال، ما دامت الكرى تسهم جميعاً في نظام
 واحد، هو أن نُوجِّه هذه الكرى وجهها للشَّيْء الواحد أعني الأول. ورُبَّ سائل يسأل أيضاً
 ١٥ عن رأي أرسطو في الروحانيات الكثيرة إن كانت تنبثق من شيء واحد،/ أعني من الأول، أو
 إن كانت الأصول في عالم الروحانيات بعدد كثير. إن كانت الروحانيات تنبثق من شيء
 واحد، فواضح أنها تكون مثلما تكون الكُرَات في المعالم المسمَّيَّة. تُحيط الكُرَّة بكُرَّة أخرى،
 ويكون حنَّ التَّحْتَم للكُرَّة الأخيرة من الخارج. وعليه فإن الأول في الملأ الأعلى، إنما يكشف
 ٢٠ كل ما سواه، ويقوم بذلك عالم روحاني. وكما أن الكُرَات هنا ليست فارغة/ بل تكون الأولى
 بينها حافلة بالكواكب، ثم تتطوي هذه الكواكب على غيرها، فكذلك الأمر في الملأ الأعلى:
 تطوي المُحَرِّكات على أمور كثيرة، وهي أجغر الأمور بأن تكون حطاً ما دامت هنالك. أما في
 الحالة الثانية، إن كان كل أمر روحاني أصلاً في حد ذاته، فإن الأصول إنما تكون عن طريق

المُصادفة والاتفاق. فلماذا تكون معاً، ولماذا تتصافر في عرفاتها على عمل واحد، وهو توافق
 ٢٥ بعض السَّماء الكُتَّبة مع بعضها الآخر؟ وكيف يكون/ عدد الأشياء الحسِّية في السَّماء سُواءاً
 لعدد الروحانيات والمُحرَّكات؟ وكيف تكون هذه المُحرَّكات من حيث أنها بريئة من
 الجسمانية، كثيرة وليس ثمة حيولى لتفصل بعضها عن بعضها الآخر؟
 وهكذا، فإن من بين القدماء من عدلوا عن مذهب أرسطو ومالوا ميلاً شديداً إلى الأخذ
 بمذهب فيثاغورس وتلاميذه من بعده ومن فيرقوس، وهم على يقين من وجود تلك الحقيقة،
 ٣٠ أهني حقيقة الواحد؟ فمنهم الذين دونوا أقرامهم/ في مؤلفاتهم، والذين لم يُعالجوها في
 المؤلفات، بل في محاضرات غير مكتوبة، أو أعمالها إجمالاً مُطلقاً.

١٠ إِنَّا قَدْ اثْبَتْنَا الآنَ الوجه الذي يجب أن تتصرَّر الأمور عليه: وهو أن الواحد إنما هو ما
 وراء الحق، على نحو ما أردنا أن ندلَّ عليه في كلامنا بقدر ما تيسر الدلالة في هذا البضار.
 ثم يأتي بعد الواحد الحق والروح. وتلي النَّفس في حقيقتها في المقام الثالث أخيراً. وكما أن
 ه هذه الأمور الثلاثة المذكورة قائمة في العالم،/ كذلك يجب أن نعتقد فيها أنها مُوافرة لنا
 أيضاً. ولست أهني أنها فينا من حيث أنها شيء حسي، إذ إن هذه الأمور إنما هي مُوافقة مُتَّمة.
 بل إنها فينا بمعنى أنها نحن خارج الحسيات، وأنا كذلك «خارج» الحسيات، مثلما تلك الأمور
 «خارج» السَّماء الكُتَّبة. وكذلك الأمر عند الإنسان في الشيء الذي يُسمُّه أفلاطون «الإنسان
 ١٠ الباطن». / إنَّ نفساً إنما هي أمر ريتاني إذا ومن طبيعة غير طبيعة الأجسام، وكذلك تكون كل
 نفس في حقيقة ذاتها. لكنَّ كمالها خالد إلى أن الروح بين يديها، وهو روحان: روح مفكر
 وروح يكفل التفكير. أما الخلقة المفكرة في النَّفس، فإنها لا تحتاج قط للتفكير إلى أداة
 ١٥ جسمانية. بل إنها تحتفظ بفعلها صافية/ حتى يسمها أن تُفكر بصفاء. فلا تكون في ضلال،
 وهي كذلك على صفاتها وبزوالها من الجسمانية، إن جعلناها في السَّلا الروحانية الأعلى. ذلك
 لأنه يجب فيها ألا تبحث لها عن مكان تنزلها فيه، بل يجب أن تجعلها مُستقلة من كل مكان.
 فذلك يكون الأمر القائم في ذاته مع ذاته، المُستقل بسلاته، خير الفيولاني: فهو وحده، وليس
 ٢٠ لديه شيء/ من الطَّبيعة الجسمانية. ولذلك يقول أفلاطون في العالم الكُتَّبي إنَّ الإله مدُّ النَّفس
 حول العالم ومن الخارج أيضاً، مُشيراً بهذا القول إلى ما بقي من النَّفس في العالم الروحاني.
 أما فيما يتعلق بنا نحن، فإنه قد أشار إلى الشيء ذاته إذ قال إنَّ النَّفس «مُقيمة في القِمة، في
 الرُّأس». ثم إنَّ الدَّعوة إلى الانفصال لا تعني انفصالاً بالمكان، إذ إنَّ ذلك الجزء من النَّفس
 ٢٥ مُنفصل عن الجسم طبعاً. / بل إنَّ هذه الدَّعوة تعني انفصالاً بمعنى التَّزوف عن الدُّنيويات حتَّى
 في تصوراتنا، وبمعنى هجر كل ما يمتُّ إلى الجسم بصفة. فلعلَّه يَتيسَّر لبعضهم أن يرتقي

بجانب نفسه الآخر، فيقع معه إلى الملا الأعلى ما يقيم منها هنا، ذلك الجسم الذي يتبل مر
وحده على البدن فيصنعه ويجهله ويكون معه في شغل شافيل / ٣٠

١١ إن النفس المتفكر لا تزال مهتة بما هو المتك والصلاخ، وإن الفكر لا يزال يبحث عن
الشيء إن كان يوافق المتك والصلاخ. وما دام الأمر كذلك، فلا بد من قياس المتك ثابت،
بنشأ فيه الفكر في النفس. وإلا فكيف تفكر؟ ثم إن النفس تفكر تارة في تلك الأمور وطورا لا
تفكر. / فلا غرو إن كان ثابتا فينا آنذاك، لا الروح الذي يترك المتك بالفكر، بل الروح الذي
يكسري دائما على المتك. وإن كان ذلك كذلك فإن فينا أصل الروح أيضا وسببه، كما أن فينا
الإله وهو غير متجزأ. بل إنه باق كما هو في ذاته يبقاه في غير المكان. مع أننا، من ناحية أخرى،
إنما نشاهده في أنفسه كثيرة، يتكلم كل ما يستطيع أن يتكلمه، وكأنه يتلقى ذاته وهي غيره. مثل
ذلك مثل مركز الدائرة يكون في ذاته مع ذاته، بيد أن لكل شعاع من أشعة هذه الدائرة نقطة
فيه، فضلا على أن كل خط فيها يعود إليه مع الخاصة التي ينفرد بها خطا. هذا وإننا متصليون
بذلك الأصل من الأصول الثابتة فينا، ومعه نكون مرتبط به، لا بل إننا فيه متقيمون ما دما نعيش
معه إلى الملا الأعلى. / ١٥

١٢ كيف لا تنبه إلى هذه الأشياء العظيمة وهي فينا، بل كيف ندع تلك القوى كلها معطلة
عن العمل، ونجد أنفسنا لا يسعقرونها للعمل مطلقا؟ فإن الأمور كلها في الملا الأعلى إنما تكون
دائما مستمرة في أعمالها: الروح، وما هو قبل الروح، ذلك الذي يبقى دائما ثابتا في ذاته،
وكذلك النفس أيضا هي الدائمة التحرك. ولكن لا يصح كل ما يقع في النفس شيئا
محسوسا، إنما ينتهي إلينا عندما يبلغ الإحساس. أما الجزء الذي يعمل ثم لا ينتقل عمله إلى
الخواس، فإن عمله لن يتخذ إلى النفس كلها. ولنا تدبره إذا لأن ملكة الخواس إنما هي منا
نحن عليه في ذواتنا؟ وما نحن عليه في ذواتنا ليس جزءا من أجزاء النفس بل النفس كلها. ثم إن
لكل قوة من قوى النفس حياتها الدائمة، / فتعمل كل قوة عملها الخاص بحسب الحال الذي
تكون هي عليه. أما الشعور بذلك، فلا يتم إلا إذا تم اشتراك وإدراك. فإذا شئنا أن نوفر لنا إدراك
أمر نحضر هكذا، وجب علينا أن نحول السكون فينا إلى الباطن، وأن نوقظ انتباهنا هنا. فإن
المرء، إن كان يتوقع صوتا لراد أن يسمعه، أغفل الأصوات الأخرى، / وأرهقت أذنيه لأرغب
السموعات لديه ويشا يتبل. كذلك ينبغي علينا في هذه الدنيا أن نهمل السموعات الحسية،
إلا ما تسمى الحاجة إليه، وإن نحرص على أن تكون قوة الإدراك في النفس صافية مهتة
للاستماع إلى نعمات الملا الأعلى. / ٢٥

الفصل الثاني

(١١)

في الإبداع وفي ترتيب الأمور المتأخرة على الأول

١ إن الواحد إنما هو الأشياء كلها، ثم إنه ليس شيئاً من الأشياء. فإن أصل الأشياء كلها ليس بالأشياء كلها؛ بل إن هذه الأشياء كلها بما هو عليه في المبدأ الأعلى. أو بالأحرى إنها لديه ولما تكن، بل ستكون بعد ذلك. ولكن كيف تخرج من البسيط للواحد، وهو، ما دام باتياً هو هو ذاته، لا يظهر قط فيه اختلاف ولا تنويه في شيء مهما يكن؟ ألا، لم يكن فيه شيء، ولأنه كان كذلك انبثقت منه الأشياء كلها. فحتى يكون/ الحق، كان يجب فيه هو الواحد، ألا يكون الحق، بل أن يكون منبع الحق، فيصبح هذا الإبداع بمنزلة الإبداع الأول. ذلك لأن الواحد، ما دام كاملاً (فإنه لا يسمى وراء شيء، ولا يملك شيئاً، ولا يحتاج إلى شيء) فإنه يفيض، وهو فيضانه هو الذي يفيض شيئاً يختلف عنه. أما الشيء المفيض فإنه يكون قد انفتحت إلى الواحد وامتلا منه، وأخذ/ ينظر إلى ذاته، فأصبح هو الروح آنذاك. لقد جعله وقوته عند الواحد حقاً، وجعله ١٠ مشاهدته لذاته روحاً. وما دام قد وقف عند الواحد ليُسلمه، فإنه أصبح روحاً وحقاً في آن واحد.

ولما كان هذا الروح كأنه الواحد، فإنه يصنع ما يحاكي صنع الواحد، إذ إنه يفيض بقوة عظيمة (ولا فرق إن كان الروح مثلاً الواحد)، كما أن/ الواحد المُتَّخِذُ عليه كان قد استفاض هو أيضاً. ثم إن هذا المصنع المنبثق من الذات إنما هو تحقيق النفس، التي تُصَبِّح ذلك الأمر، في حين يفيض الروح على ما تكون عليه في ذاته. ذلك بأن الروح صار روحاً على حين بقي الواحد المُتَّخِذُ في ما هو عليه يلمنه. أما النفس فإنها تفعل فعلها وهي غير باقية على حالها، بل تتحرك فتبدع أنزاً ما. فإن ثورج وجهها إلى المبدأ الأعلى الذي خرجت منه، تُصَبِّح حافلة مُمْتَلِئَةً، وإن ٢٠ تقبل إلى الجهة الأخرى المُعَايَرَةُ تُنْتِج أنزها، وهو الإحساس والطبيعة/ الكامنة في الثبات. هذا على أن شيئاً منها لا يكون مُضَعِلاً حَقّاً يَتَّخِذُهُ وليس مَقْطُوعاً. فالذي يبدو هو النفس في جانبها الأسفل إنما تنتهي إلى عالم الثبات. والواقع هو أنها تنتهي إلى ذلك من وجه ما لأن ما يكون في الثبات إنما هو منها. ولكنها ليست كلها في الثبات، بل إنها تُصَبِّح في الثبات على قدر ما إنها

٢٥ تسلك سفلًا فتُحَلِّثُ، / بسلوكها وتزورها إلى ما هو دونها مقامًا، شيئًا آخر قائمًا في ذاته . أمّا ما يكون منها مُتَعَدِّمًا على ذلك، والذي لا يزال مُرتبطًا بالروح، فإنّه يدع الروح مع ذاته في ذاته .

- ٢ إنَّ الأمور مُتسلسلة من الأوّل إلى الآخر إذا، يفرد كلّ منها بمقامه دائمًا، على أن يشغل المُحدَث مقامًا غير مقام المُتَحَدِّث، وهو المقام الآخر. ومع ذلك فإنَّ الشَّيْءَ يتحوّل بالذات إلى ما يكون مُشرفًا عليه، ما دام يتبع هذا المُشرف مُتَعَدِّمًا به . فإنَّ كانت النفس في الثبات، فإن ما في الثبات حينئذٍ غير ما هي عليه في ذاتها، وكأنّه جزء منها، / وهو أجهل أجزائها وانفصها ٥ حكمة وأهدمًا سلوكًا وتوحّلًا في هذه الناحية . وإنَّ كانت النفس في عالم البهيمية، فالذي ساقها إليه إنّما هو قوّة الإحساس الرابضة فيها آنذاك . أمّا إنَّ انتهت النفس إلى عالم الإنسان، فإنَّما أن تكون حركتها ضمن حدود العقل التامّ إجمالًا، وإنَّما أن تتبع هذه الحركة من الروح على أنّ للنفس روحها الخاصّ وأنها تريد أن تعرف أو، بوجه عامّ، أن تتحرّك من تلقاء ذاتها . لهذا ولتُعَدّ / إلى موضوعنا في بدايته . إذا قطعنا غصنًا من الأضنان النابتة في جوانب الشجرة أو رؤوس الأضنان ذاتها، فإنَّ تنطلق النفس التي كانت كامنة فيها؟ ألا، إنّها تعود إلى موضعها الأصليّ الذي خرجت منه . فإنَّها لم تبعده عنه ابتعادًا بالمكان، وهي مع أصلها شيء واحد إذا . وإذا قطعت الجذّر أو أحرقت، فإنَّي لم ينطلق ما كان من النفس في الجذّر؟ تُجيب : إنه يُصيح ١٥ في النفس الفاتكة، إذ إنّّه لم / يَنْصَحْ إلى محلّ آخر . حتّى ولو كان في ذاته، فإنّه في غيره إن كان من شأنه أن يرتقي . وإنَّ لم يرتقي، فإنّه يهول في نيات آخر، إذ إنّّه لا يحصر في محلّ واحد . أمّا إنَّ ارتقى، فإنَّي القوّة المُتَعَدِّمَة عليه . ولكن أين تكون هذه القوّة؟ تُجيب : القوّة المُتَعَدِّمَة عليها أيضًا . أمّا هذه القوّة الأخيرة فهي جوهر الروح، وهو ليس جوهريًا بالمكان . فإنَّ شيئًا لا يكون في المكان هنا . أمّا الروح فهو أخرى، بوجه خاصّ، بالأ يَكون في مكان ؟ ومن ثمّ، فالنفس أيضًا . ٢٥ وإن لم تكن النفس في مكان، / بل في ما هو يَكون في مكان، فإنَّها من كلّ ذلك في كلّ مكان . فإذا سلكت من المُشغَلْ هَلُورًا ووقفت بين العالمين ولما ترقى إلى العالم الأعلى رُتِبًا تامًا، كانت حياتها بين الجسديّة والروحانيّة، واستقرّت هي ثابتة في هذا العالم الوَسَط .
- ٢٥ إنَّ الأشياء كلّها، إنّما هي للواحد إذا، كما أنّها ليست للواحد أيضًا . هي هذا الواحد / لأنّها منه خرجت؛ وليست هذا الواحد، لأنّه إنّما أمّتها بالكيان وهو باقي مع ذاته في ذاته . فكان كلّ ذلك حياة تطول وتمتدّ بعيدًا، يختلف كلّ جزء عمّا يليه . أمّا الكلّ فهو مُتَمَمِّبِك في ذاته مع ذاته، يتميز بعضه عن بعضه الآخر، ثم لا يقنى منه المُتَعَدِّم في ما يتلخّر عليه . وما ضى أن يكون من أمر النفس الكامنة في الثبات؟ / أفلا تُنتج شيئًا؟ بلى ! إنّما تُنتج ما تكون فيه هي . أمّا كيف تُنتج، فيجب علينا البحث عنه، مُتَعَدِّمين بأصول أخرى .

الفصل الثالث

(٤٩)

في الأقسام العارفة وفي ما هو وراء الحق

- ١ هل يجب في الذي يعرف ذاته أن يكون مختلف الأجزاء، بحيث يرى بجزءه من أجزائه الأخرى فيقال فيه أتتلى إنه يدرك ذاته؟ لم يكن ذلك بمعنى أنه، ما دام في مُنتهى البساطة، لا يسه أن يلتصق إلى ذاته وإلى جرفاته لذاته؟ وإن شئت فقل: هل يوسع غير المُركَّب أن يعرف ذاته؟ إن الجرفان الحق للذات لا يتفرَّح حقاً لما يقال عنه إنه يعرف ذاته لأنه مُركَّب، بمعنى أنه يعرف بأحد أجزائه أجزائه الأخرى، كما يكون الأمر في ما لو أدركنا بالإحساس صورتنا إلى ما سواها من طبائع بدننا. فإن الكل لا يكون مُدركاً في إدراك مثل هذا الإدراك، إذ إنه لا يصح/
- ١٠ آنذاك على الجزء الذي يعرف الأجزاء الأخرى المُصاحبة له أن يقال فيه إنه يعرف ذاته أيضاً. فلا يكون هو ما نبحت عنه، أعني الشيء الذي يعرف ذاته، بل يكون شيئاً يختلف عن الشيء الذي يُدركه وهو غيره. نحن بين أمرين هنا: إما أن نفترض أن الأمر البسيط يعرف ذاته، فيجب أن نبحت عن ذلك كيف يكون إن أمكن البحث، أو إنه يجب أن نعتك عن الرأي أن شيئاً يعرف ذاته حقاً. أما المُتداول عن هذا الرأي فهو أمر في مُنتهى الاستحالة/ لأنه يؤدي إلى نتائج كثيرة غير معقولة. فإنه من المُستغرب جداً ألا نُسلم للنفس برفان ذاتها. لكن مُنتهى الاستغراب في أن نذهب إلى أن الروح في حقيقته ليس قائماً في معرفته لذاته وعلمها بها بعد أن أصبح حاصلاً على معرفة غيره. فإن ما يكون في الخارج إنما هو الإحساس الذي يُدركه وليس الروح، ولا خير إن قلنا إن التكررة والرأي يُدركانه أيضاً. أما إن كان للروح معرفة بذلك الذي يكون في الخارج فهو أمر يجعل البحث عنه، مع العلم بأن الروح يُدرك الأمور الروحية كلها، على كل حال. ولكن العارف الذي يُدرك هذه الأمور هل يُدركها وحدها أم يدرك معها ذاته أيضاً؟ أو يعرف ذاته بمعنى أنه يُدرك هذه الأمور فقط ثم لا يعرف ما يكون هو في ذاته؟ أو يعرف أنه يُدرك ما يكون منه ويتفرده به، ثم لا يعرف من هو العارف بالذات؟ أو أنه يعرف ذاته ويعرف ما يكون منه ويتفرده به أيضاً؟ ثم على أي وجه يتم هذا الجرفان، وإلى أي حد يتسهي؟ هذا ما يجب البحث عنه.

- ٢ يجب للبحث أولاً في النفس عما إذا لم يكن يد من أن تُسلم لها بمعرفة ذاتها، وعى الأصل العارف فيها، وكيف يعرف. أما قوة الإحساس فإنا نستطيع أن نقول إنها في حد ذاتها إنما تدرك ما يكون في الخارج فقط. وإن تناول الإحساس أحوالاً تحدث في باطن البدن، فإن إدراك هذه الأحوال إنما يكون إدراكاً لأمر خارجة عن قوة الإحساس هنا أيضاً. / فضلاً على أن قوة الإحساس تحسّ بالأحوال التي تحدث في البدن على أنها أحوال تقع تحتها.
- أما الفكر فإنه يدي حكمه مُطلقاً من الصُور التي تمرض له مُنبئة من الإحساس، فيجمع فيما بينها ويُفرّق بعضها عن بعض. ثم إنه ينظر إلى الأمور التي تنبعث من الروح كأنه ينظر إلى انطباعات، فيقابلها بالقوة ذاتها التي تُقابل بها الأمور الحسنة. / وهو يكفل له الفهم بعد ذلك إذ يتبين الصُور الجديدة التي يكون حديث العهد بها ويُفرّق بينها وبين الانطباعات القديمة الكامنة فيه. وهذا هو ما سمعنا أن نصفه بأنه ذكريات النفس. فهل تقف للقوة الروحانية المُستَكِنَة في النفس عند هذا الحدّ أم تعود إلى ذاتها وتعرف ذاتها؟ / ألا، إنما هذا أمر يجب أن يردّ إلى الروح ذاته. فإذا سلّمنا لهذا الجزء من النفس بأنه يعرف ذاته - ونقول فيه أنتم إنه هو الروح - وجب علينا أن نبحث عما يميز به عن الروح الفائق؛ أما إن لم نسلّم بذلك، فإن سياق الكلام يُؤدّي بنا إلى الروح الفائق ذاته، فنبني أن نبحث عن «العارف» الذي يعرف ذاته ما عساه أن يكون. ثم إن سلّمنا للقوة الروحانية هنا في العالم الأسفل / بأنّها تعرف ذاتها، وجب أن نبحث عما يميز بين معرفة الذات هنا وهناك. وإن لم يكن قد بين الطرفين فارق، فإن تلك القوة إنما هي الروح في صفاته.
- فهل نقول هذه القوة، أعني قوة التفكير في النفس، إنها تعود هي أيضاً إلى ذاتها؟ كلا! بل إنها يتوارث لها فهم الانطباعات التي تنقلها من الجهتين كليهما، العلوية والسفلية. ولا بد من البحث أولاً عن هذا الفهم / كيف يتوافر لها.

- ٣ ها هوذا الإحساس يرى إنساناً ثم يخل الانطباع إلى الفكر. فما عسى الفكر أن يقول؟ ألا، لا يقول شيئاً، بل إنه يدرك فقط، ثم يتوقّف. إلا إذا تسامع بينه وبين ذاته في ما عسى أن يكون ذلك الذي يراه، وكان قد صادقه من قبل، فيقول، لاجئاً إلى الفكرة، إن ذلك الإنسان إنما هو «سقراط». ثم إذا بسط / الصورة يتبينها مُفصّلة، أخذ يقسّم في الأشياء التي دفعها إليه القوة الخيالية. وإذا قال في سقراط إنه فاضل صالح، فإنه يستمدّ قوله من الأشياء التي أدرَكها بواسطة الإحساس؛ أما حكمه على هذه الأشياء، فإنه يستمدّه من ذاته إذ إن معيار الخير والصلاح مُتوافر لديه. ولكن كيف يتوافر الخير والصلاح لديه؟ ألا، إن بينه وبين الخير تجاشاً، ولقد تشبّه / في الشعور بالخير إشراف الروح عليه. فإن هذا الجانب إنما هو الجانب

الظاهر من النفس، فيتعلق الآثار التي تنبعث من الروح. ولماذا لا نقول فيه إنه هو الروح، فتكون النفس ما هو سواه فيها، ابتداء من قوة الإحساس؟ ألا، لأن النفس يجب فيها أن تكون حيث يكون التفكير، وكل ما ذكرناه إنما هو أعمال القوة المتحركة. ولعمري، لماذا لا نسلّم للفكر / يعرفانه لذاته، وتكون بذلك من أمرنا في كفاية؟ ألا، لأننا سلّمنا له بالنظر في الأمور الخارجة عنه ويتوَّع اهتمامه ونشغاله. أما الروح فلأننا نذهب إلى أن الأمور التي ينفرد بها إنما هي حاضرة معه وأنه ينظر في ما لديه فقط. هذا وقد يقول قائل: «ما هو المانع الذي يمنع الفكر من أن ينظر إلى الأمور التي تخصه بقوة أخرى من قوله؟ وإذا فعل، فإنه لا يبحث عن الفكر ولا من العقل الاستدلالي، بل إنه يدرك الروح الطاهر آنفياً. فما هو المانع الذي يمنع الروح الطاهر من أين يكون في النفس؟ نقول إنه لا يمنع من ذلك مانع. ولكن هل يجب أن نضيف بعد ذلك أنه من لوازم النفس؟ كلا لا نقول فيه إنه من لوازم نفسها. ومع ذلك، فلأننا نقول فيه إنه روحنا: أجل إنه شيء يختلف عن الفكر، وهو فوق الفكر، ومع ذلك فإنه روحنا، / حتى ولو لم نحسبه بين أجزاء النفس. أو إن شئت قلنقل إنه روحنا وهو ليس روحنا أيضاً: فلأننا نلجأ إليه تارة ولا نلجأ إليه طويلاً، أما التفكير فلأننا نستعمله دائماً. فلماذا نلجأنا إليه كان روحنا، وإن لم نلجأ إليه لم يكن روحنا. ولماذا يعني هذا اللجوء؟ هل يعني أننا نصبح نحن الروح، وأن كلامنا / يصبح بمثابة كلام الروح؟ ألا، بل إنه يعني أن كل ذلك إنما يكون منسجماً مع الروح. ذلك لأننا نحن لسنا الروح، ولكننا ننسجم مع الروح بفكرنا، وهو أول ما يتطرق للروح مثلاً. فلأننا نحسن بوساطة الإحساس، وإنما نحن الذين نحسن. هل يصح القول ذاته علينا إذ نفكر وإذ ندرك بوساطة الروح؟ ألا، إنما نحن الذين نفكر ونحن الذين نعرف بالروح ما ينطوي الفكر عليه من روحانيات. وكل ذلك إنما هو نحن بالذات. / أما اتصال الروح فلأنها تأتي من فوق، كما أن مُعطيات الإحساس تأتي من تحت. أما ما نحن عليه في ذواتنا، فهو الجانب الراجع من النفس، الذي يستوي بين المُرْتَمِز، السُّفْلَى والسُّفْلَى: فالقوة السُّفْلَى هي قوة الإحساس، والقوة السُّفْلَى هي قوة الروح. لكنه يبدو في الإحساس أن كونه إحساساً إنما هو أمر مُسَلَّم

١٠ ٤، إذ إننا نحسن دائماً. / أما الروح، فإن في أمره اليأس، لأننا لا نلجأ إليه دائماً ولأنه مُتَزَوِّه مُتَفَارِق. وهو مُتَفَارِق بمعنى أنه ليس هو الذي يميل إلينا، بل نحن الذين نوجه وجهنا إليه في الملا الأعلى. فالإحساس بين يدينا إنما هو خدام مُستمرّة؛ أما بالنسبة إلينا فهو الروح.

٤ ولقد نصبح متلوّكاً نحن أيضاً، عندما ننسجم مع الروح. وإن تنسجم معه من وجهين: وجه أول وهو أن ينمّ هذا الإنسجام بما يكون فينا بمتزلة حروف كأنها أحكام مُدَوّنة على صفحات مُدَوّنة. ووجه ثانٍ وهو أن ننسي كالعاجزين بالروح، بل قادرون على أن نراه

• ونحسُّ بِمُصَوِّره. / وعند ذلك نعرف ذواتنا لأنَّنا بِمُشَاهَدَتنا لهذا الأمر العظيم نعلم الأشياء الأخرى كُلَّها بهذا الأمر العظيم ذاته: فإنَّنا أن نعلم القُوَّة التي تعرفه، وذلك بِبُتْلِك القُوَّة ذاتها؛ أو أنَّنا نصيِّح ذلك الأمر العظيم ذاته. وعليه، فإنَّ المعارف لذاته هو عارفان: العارف ١٠ الذي يعرفه. / الفكر المُتَّصِفَاتِي في حقيقة ذاته؛ والمعرف الذي يتجاوز إلى ما فوق هذا الفكر، فيعرف ذاته من حيث أنَّه أصبح هو ذاته ذلك الروح بالذات. ولدى هذا المعارف الأخير، لا يعود العارفان للذات، بعد ذلك، مثل عارفان الإنسان ذاته. بل إنَّه يُصْبِح شيئاً آخر من كلِّ وجه، فينجذب إلى الملا الأعلى صاحباً ورايه خير ما في النَّفْس فقط. وهذا الجانب منها إنما هو الجانب الذي يدعى وحده أن يطير طيرانا إلى العرفان، بحيث يتيسر لمن يحلُّ هنالك، أن يستقي لديه ما شاعده، مُحَفِّظاً به. ولعمري، ألا يدري الفكر أنَّه في الواقع نكر وأنَّه يُدْرِك معنى الأمور المخالفة عنه، / وأنَّه إذا حكم على شيء، فبرجوعه إلى أحكام كامنة فيه، يستشعرها ١٥ من الروح؟ وبالتالي، فلا يدري أنَّ ثمة حقيقة هي أفضل منه، لا يحتاج أن يبحث عنها إذ إنَّها حاضرة لديه دائماً، وما في الأمر شك؟ وهل هذه الحقيقة شيء ليس للفكر يلم بها، وهو يعرف من أيِّ نوع هي، ومن أيِّ نوع تكون أعمالها؟ فإنَّ الفكر هو الذي يتَّصِّح عن أنَّه من الروح وعن ٢٠ آله الثاني بعد الروح وصورة للروح. / وهو يتطوَّر على الأشياء كُلَّها كأنَّها مُدَوَّنة فيه مثلما يُدوِّنُها ودوِّنُها من هو قائم في الملا الأعلى. وإن كان ذلك كذلك، أيقف الفكر عند هذا الحدِّ وهو يعرف ذاته مُكَلِّفاً لفتنجا إلى قُوَّة أخرى لِشَواهِد الروح الذي يعرف ذاته، أو يُدْرِك إدراكاً ٢٥ مُبايَناً ما دام هو ووحدها ما دنا نحن منه فنعرِّفه ونعرف ذاتنا معه؟ ألا، إنَّ الأمر كذلك يكون لا محالة، ما دام شأننا أن نعرف ما عسى أن يكون في الروح وعرفان الذات للذات. فإنَّه أصبح روحاً ذلك الإنسان، وقد تخلَّى عبثاً سوى ذاته لِشَواهِد الروح بالروح، أو بالأحرى لِشَواهِد ذاته بذاته. أجل، لقد يُشاهد ذاته من حيث أنَّه روح.

٥ هل يعني ذلك أنَّه يرى بجزءه من جزء آخر من أجزاءه؟ ولكنَّ إن كان ذلك كذلك كان فيه شيء يَرى وشيء آخر يَرى، وليس هذا عرفاناً للذات بالذات. فإن قيل: ولم لا، ما دام الكلُّ بحيث يتجانس بعضه مع بعض، فلا فرق بين ولو ومرفق؟ وإنَّ يَرِ الروح بجزءه وأنَّه معه شيء واحد يَرِ ذاته، / فلا فرق آنذاك بين ناظر ومتنظَّر. قلنا: أوَّلاً إنَّ هذا التَّقسيم في الروح ذاته ليس شيئاً مغفولاً. فكيف يتَّصِّف؟ فإنَّ هذا التَّقسيم لا يتمُّ بالمصادفة. ثم من يكون المُتَّصِّف؟ أيكون الجزء الذي جعل ذاته في حال المُشاهد أو الذي جعل ذاته في حال المُشاهدة؟ ثم كيف يعرف ١٠ المُشاهد ذاته في المُشاهد؟ وهو قد جعل ذاته في حال المُشاهد؟ فإنَّ المُشاهدة لم تكن في المُشاهد. أو إنَّه أدرك ذاته وهو كذلك، عرف ذاته مُشاهداً لا مُشاهداً. ويعني ذلك أنَّه لا يُدْرِك

ذاته بكاملها ولا كلاً. فإن يَرى إنَّما هو شيء مُشاهد، وليس يَرى شيئاً مُشاهدًا: فيكون بذلك قد شاهد غيره، ولم يُشاهد ذاته؛ / أو أنه يُضيف من ذاته ذلك الذي يكون قد شاهد حتى يُصبح بذلك قد عرف ذاته بكاملها؛ ولكَته إن عرف ذاته وقد كان يُشاهد، فإنه يعرف في الآن ذاته نفسه والأُمور التي يُشاهدها. إن كانت المُشاهدات حاضرة في المُشاهدة إذاً، فنحن بين أمرين: فإما إن انطباعات المُشاهدات هي التي تكون حاضرة، فلا يكون الروح حاصلًا على المُشاهدات ذاتها؛ وإِما إنَّ الروح يكون حاصلًا على المُشاهدات، فلا يُشاهدها آنذاك من حيث أنه تجزأ في ذاته؛ / بل يُشاهدها بين يديه قبل أن يحصل هذا التقسيم. فإذا كان ذلك وَجِبَ في المُشاهدة أن تكون هي والمُشاهد شيئًا واحدًا، وَجِبَ في العارف أن يكون هو والمُعرف شيئًا واحدًا أيضًا. ذلك بأنَّهما لو لم يكونا شيئًا واحدًا، لما كانت قوَّة حقيقة فُط، إذ إنَّ ما شأنه أن يدرك الحق آنذاك قد أدرك انطباعاته يختلف عن الحق، وليس الانطباع وهو الحقيقة بالذات. يجب في الحقيقة ألا تكون حقيقة شيء يختلف عنها؛ / بل يجب في ما تُخبر عنه أن يكون هو هو بالذات. فلقد تبيَّن بذلك أنَّ الروح والأمر الروحاني والحق شيء واحد، وأنَّ ذلك هو الحق الأوَّل. كما أنه أوضح أنَّ الروح الأوَّل هو الذي يتطوَّر على الحق كله، أو بالأحرى أنه هو والحق كله شيء واحد.

ولكن إن كان اليرقان والمُعرف شيئًا واحدًا، فكيف يؤدِّي هذا إلى أن يعرف العارف ذاته؟ أجل، قد يكون اليرقان شيئًا كأنه يُعيط/ بالمُعرف أو أنه يكون هو والمُعرف شيئًا واحدًا، ولكنَّ يرقان الروح لذاته لا يزال أمرًا خامضًا. بل لو كان اليرقان هو المُعرف (فإنَّ المُعرف هو فُعل وليس بقوَّة، وألَّا لما كان مُعروفًا. ثم إنه ليس لديهم الحياة، كما أنَّ اليرقان والحياة لم يُضافا إليه إضافتهما إلى شيء يختلف عنهما، كأنَّهما يُضافان إلى حجر أو جماد)، لكان المُعرف هو الذات الأولى. / إن كان اليرقان فعلًا إذاً، فإنَّ اليرقان إنَّما هو الفعل الأوَّل الذي ينفرد كُلي الأفعال حُسنًا وزُلفًا، وهو يرقان قائم بذاته كما أنه الأخرى بأن يكون يرقانًا حُسنًا، واليرقان الذي يكون من هذا الطراز، والذي هو اليرقان الأوَّل أصلًا، إنَّما هو الروح الأوَّل. ذلك لأنَّ هذا الروح لا يكون بالقوَّة، ولا يكون هو شيئًا وجرقانه شيئًا آخر، لأنَّ قِيامه في ذاته يكون عند ذلك، كما قلنا؛ / شيئًا بالقوَّة. إن كان هذا اليرقان فعلًا حُسنًا، وكانت ذاته فعلًا حُسنًا أيضًا، كان هو وفسله مُحققًا شيئًا واحدًا. ثم كان الحق والمُعرف مع هذا الفعل شيئًا واحدًا أيضًا. وكان أخيرًا كلُّ ذلك ماثلاً شيئًا واحدًا: للروح واليرقان والمُعرف. وبعد، لو كان يرقان الروح هو المُعرف، وكان المُعرف هو الروح ذاته، لبات الروح يعرف ذاته لا محالة. فإنَّ الروح يعرف باليرقان، وكان اليرقان هو الروح ذاته؛ ويعرف الروح المُعرف، وكان المُعرف هو الروح ذاته. / إنَّ الروح يعرف ذاته من الطَّرفين إذاً، ومن حيث كان اليرقان

هو الروح ذاته، ومن حيث كان المعروف هو الروح ذاته أيضاً، أعني ذلك المعروف الذي يعرفه الروح بالعرفان الذي كان هو الروح ذاته.

- ٦ لقد دلَّ سياق الكلام على أنَّ ثمة شيئاً يعرف ذاته بالمعنى الحقيقي إذاً. أمّا في النفس ذاته يعرف ذاته بمعنى آخر، وأمّا في الروح فإنَّ عرفاته لله أقرب إلى حقيقة الوجود. فإنَّ النفس إنما تعرف ذاتها على أنَّها من غيرها، أمّا الروح فإنَّه يعرف ذاته على أنَّه هو ذاته، وكما هو في ذاته، وبما هو في ذاته، فيخرج من ذاته في حقيقة عاكسة إلى ذاته في حقيقتها. / إذا شاهد الحقائق شاهد ذاته وكان مُشاهدًا بفعل، على أنَّ هذا الفعل هو الروح ذاته. فإنَّ الروح والبرهان شيء واحد، وهو يعرف ذاته كلّاً ب كلّ، لا جزئاً بجزء آخر. وبعد، فهل يبدو مُفجعاً ما نُسِّم عنه كلامنا؟ ألا، إنَّ ما نتج عنه وهو كذلك، إنما هو الضرورة، ولكنّه ليس فيه إقناع؛ فإنَّما الضرورة تكون في الروح؛ أمّا الإقناع فالنفس محله. / والظاهر هو أنَّنا نسمي إلى الإقناع بأشياء ممّا نسمي إلى مُشاهدة الحقِّ بالروح محضاً خالصاً. فلقد كنّا، ما دمت في الملا الأعلى، ملا الروح، نجد الكفاية بما ذكرنا، وكنا نعرف بالروح ونردُّ الأشياء كلّها إلى شيء واحد، ونشاهد، ذلك لأنَّ الروح كان هو العاقل وهو الذي يُخبر عن ذاته. أمّا النفس فكانت مُخلّدة إلى الإطمان تُوسِّع لعمل الروح المجال. / لكننا، عندما أصبحنا حنا وعُدنا إلى عالم النفس، أخذنا نبحث عن القناع نُؤثِّره لنا، كأننا نحاول أن نبيِّن الأصل في صورته. فلمعلَّه يجب في نفسنا أن نلَّفت كيف عسى الروح أن تُشاهد ذاته. أو لمعلَّه يجب هذا على الأقلَّ في ذلك الأصل من النفس الذي هو روحاني من وجه ما، والذي نفترضه الأصل المُفكَّر، / دالِّين بهذه التسمية على أنَّه روح ما، أو على أنَّه يستمدُّ قُوَّته بواسطة الروح ومن لدنه أيضاً. فيلحق بهذا الأصل المُفكَّر أن يعرف بالروح أنَّه بواسطة الروح يُدرك ما يراه ويعلم ما يحكم فيه. ولو كان هو الأشياء التي يحكم فيها لأصبح بذلك يعرف ذاته هو ذاته. ولكن ما دامت هذه الأشياء حقائق، أو بالأحرى ما دامت تأتيه من الملا الأعلى الذي خرج منه هو ذاته، / فإنَّه يحدث له، عن الوجه ذاته، أن يعرف ذاته بسبب كونه حقلاً. فيُبدرك ما يُجانبه، مُترافقاً مع ما يتطوّر عليه من آثار العالم الروحاني. وليست الآن هذا «الأصل المُفكَّر» وليرتقي بهذه الصورة إلى الروح الحقِّ الذي وصفناه بأنَّه شيء واحد مع الأمور التي يعرفها، وهي الأمور حقّاً الموجودة حقّاً مُقدَّمة على غيرها: فإنَّ الروح لا يسمه وهو كذلك؛ أن يكون خارجاً عن ذاته. فما دام الروح في ذاته مع ذاته، وكان هو ما يكون عليه في ذاته، أعني روحاً - وما كان روحاً قطُّ إلا ليكون روحاً - لم يكن بدٌّ من أن تلازمه معرفته لذاته. وإنَّه لفي ذاته مثلاً لا يسمه أن يخرج من ذاته، وليس للعمل والذات له إلا بكونه روحاً فقط. فإنَّه ليس عقلاً حقيقياً هذا الروح. / وأعني بذلك أنَّ بعض المعرفة لما في الخارج تُيسِّر للعمل العملي

الذي ينظر إلى الخارج ولا يبقى في ذاته. ولكن ليس من الضرورة أن يكون شأن هذا العقل، ما دام حقلًا حسيًا كله، أن يعرف ذاته. أنا الذي لا يكون العمل لازماً له (وليس لدى الروح الصافي شوق قط لشيه يكون قد فات)، فإنه يعود إلى ذاته لا محالة. وهذه العودة إلى الذات تدل على أن معرفة الذات آتية ليس أمراً محتملاً قط، بل إنها أمر ضروري أيضاً. ولعمري، ما عسى أن تكون الحياة لما هو مستغنى عن العمل مُقيم في الروح؟

- ٧ هذا وقد تقول: لكنَّ الروح يشاهد الله. فتجيب: إنَّ من يُسلم للروح بأنه يعرف الله، اضطرَّه ذلك إلى أن يُسلم لهذا الروح بأنه يعرف ذاته أيضاً. فإنه يدرك أنك ما وصله من الله، ويدرك عطايها الله وقوله. فإذا علم الروح بذلك وعرفه، عرف به ذاته. / ذلك لأنَّ الروح إحدى عطايا الله، بل إنه عطايها الله جميعها. إن عرف الروح الله إذاً وأدرك قواه، عرف ذاته أيضاً على أنه من الله نشأ ومنه يستمدُّ قواه. أما إن عجز عن أن يرى الله بجلاء، وما دامت الرؤيا ربما كانت هي المرفي بالذات، / فإنه على قدر ذلك ناقص من حيث مُشاهدته لذاته وعلمه بها، إذا كانت الرؤيا تعني أنَّها هي المرفي بالذات. وبعد، ما عسانا أن نُسلم له به غير ذلك؟ نُسلم له بالسكون. ولكنَّ السكون للروح ليس خروج الروح من ذاته؛ بل إنَّ سُكون الروح إنما هو تحيقه فعلاً، وهو سكون يؤدي إلى أن يكون مُتَّزماً عن كل ما سواه. / وكذلك الأمور الأخرى أن نسكن بخلوها ما عدلها، لم يبق لها إلا أن نحقق فعلاً بما هي عليه، ولا سيما ما لم يكن منها بالقرَّة بل كان بالفعل. إنَّ كيان الروح إنما هو تحقيقه فعلاً إذاً، وليس فعله فعلاً مُؤمَّجهاً إلى شيء آخر. بل إنه يبقى هو في ذاته مع ذاته. فإذا عرف ذاته حقق بذلك فعله في ذاته ومع ذاته. ذلك لأنه إن خرج من الروح شيء، / فيكون الروح يفعل لذاته في ذاته. يجب في الروح أن يكون لذاته أولاً، ثم يتجه إلى غيره بعد ذلك، لو خرج غيره منه ويكون به شبيهاً. مثل ذلك مثل النار: إنها نار أولاً، وقرَّة النار كامنة فيها، فتستطيع، بعد ذلك، أن تُحدث أثرها في غيرها. / نعود ونقول إنَّ المزوج إنما هو فعل في ذاته. أما اللقْس، فإنَّ ما يكون منها مُتَّجهاً نحو الروح إنما يكون مُتَّجهاً نحو باطنها إن جاز لنا القول. أما ما كان منها خارج الروح، فهو مُتَّجه إلى الخارج. فآثارها، من ناعية، مُشبه ما خرجت منه، وتختلف عنه من ناعية أخرى؛ مع أنَّها مُشبهه من هذه الناحية أيضاً، سواء إن فعلت فعلاً أو أحدثت شيئاً. ذلك لأنها تُشاهد حتى عندما تعمل؛ / وإذا أحدثت شيئاً، فآثارها تُحليث مُثلاً هي وجوه من للبرقان مُتوايق بعضها مع بعضها الآخر. وهكذا أصبحت الأشياء كلها آثاراً للبرقان وللروح، وهي تحدث قياساً على أصلها الأول. فيكون الأقرب منها أشدَّ تشبهاً به، في حين أن ما يكون منها بعيداً عنه يحتفظ منه بصورة

٣٥ حاصفة.

هَذَا وما عسى أن يكون نوع ذلك الأمر الروحاني الذي يراه الروح، وكيف يكون الروح الذي يعرف ذاته؟ ألا، أما الأمر الروحاني، فيجب فيه ألا يُبحث عنه كما يُبحث عن اللون أو الشكل في الأجساد. فقبل أن يكون اللون والشكل كانت الروحانيات. ثم إن البنية المعنوية الكامنة في البُذور التي تُطبع اللون والشكل ليست اللون والشكل هي أيضًا. إن هذه الأمور كلها إنما هي غير منظورة في جيلتها؛ وخلق بالروحانيات أن تكون غير مُبصرات هي أيضًا. /
 ٨ فإن طبيعتها إنما هي طبيعة الأشياء التي تتطوي عليها، كما هو الأمر في البنية المعنوية الكامنة في البذر، وفي النفس التي تشمل كل ذلك معًا. لكن النفس لا ترى ما تتطوي عليه، لأنها لم تنتج ما تتطوي عليه، وهي في حد ذاتها أثر، مثل البنية المعنوية. أما الأمر الذي منه جاءت، فإنما هو الأمر المين، المعن، والموجود أصلًا. ويكون هذا الأمر / لذاته وبذاته. أما الأثر، فلا بُد له إلا أن كان أثر شيء يختلف عنه وفي شيء هو غيره. فإن شأن الأثر، ما دام أثرًا لغيره، هو أن يكون في غيره، إلا إذا كان لا يزال مُرتبطًا بالروح. ولذلك فإنه لا يُشاهد، إذ إنه لم يتوافر له من النور قدر الكفاية. ثم إنه حتى ولو كان يُشاهد، فلا يُشاهد ذاته، بل يُشاهد شيئًا آخر أدرك كماله في غيره. /

٩ لكننا لا نجد شيئًا من ذلك كله في الملا الأعلى؛ بل إن النفس هناك ترى الرُزيا والمرئي معًا. فإن المرئي إنما هو بحيث يكون الرُزيا، والرُزيا بحيث تكون المرئي. ومن عسى أن يُخبرنا عن هذا المرئي كيف يكون؟ مُجيب: ذلك الذي يُساعده؛ والذي يُشاهده إنما هو الروح. فإنه، حتى في هذا العالم، يصبح على الإبصار، ما دام نورًا أو بالأحرى ما دام مُتجذرًا بالنور، أن يقال فيه إنه يُصير النور إذ إنه يُصير الأثر. / أما في عالم الروح، فإن الإبصار لا يتم بواسطة شيء يختلف عنه، بل بالإبصار ذاته، لأنه ليس إبصارًا يقع في الخارج. والإبصار آنذاك إنما يُصير نورًا بنور، ولا يكون بواسطة شيء يختلف عن النور. فنور يُشاهد نورًا، والشيء يُشاهد ذاته. لقد أشع النور في النفس، فانتشر فيها إضاء. وهذا يعني أنه جعلها نورانية. وهذا يعني أيضًا أنه جعلها شبيهة به هو ذاته، النور الثابت في عالم الروح. /

١٠ فنحن الآن هذا الأمر الذي وقع في النفس من النور، ونصوّر على شاكلة نورًا بفوقه حُسنًا وجلالًا ومهابة وإسرافًا. عند ذلك تكون قد اقتربت من المروج ومن الأمر الروحاني في حقيقتيهما. ثم إن هذا الأمر الروحاني قد أشع بنورانية فأمدد للنفس بحياة أشد نورانية، ولكنّها حياة غير الحياة المولدة. بل قد حوّل النفس إلى خلاف ما كانت عليه وردها إلى ذاتها، فلم يدعها تضيئ شيئًا، بل جعلها تبتهج بالإسراق الثابت في الروح. كما أن هذه الحياة ليست الحياة المحيية، إذ إن الحياة المحيية مُتوجّهة إلى الخارج ولا تُدرك بالاحساس ما هو الأسس. أما الذي يتلقى ذلك النور، نور الحقائق، فإن إبصاره للمُبصرات يقوى ويشدّ، ولكنه

٢٥ إِبصار مُوجَّه إلى ما هو في خِلاف العالَم الحسَنِي. / وبعد، فَإِنَّ ما تَلَقَّته النَّفْس آنذاك إِنما هو حياة نورانيَّة، ولعلَّه الحياة هي أثر لحياة الروح. فَإِنَّ الحَقَّ إِنما يَكُون في عالَم الروح. أَمَّا الحياة، وما يَتَحَقَّق في الروح فَعَمَلًا، فَإِنَّه النُّور الأوَّل. هو نور يَشعُّ لذاته أَصلاً وإشعاعه مُتَّجِه إلى ذاته، نور يَنبعث من نور وَيَنساب في نور وَذَلِكَ في كَأن واحد. هُذا هو الروحانيُّ الحَقُّ: إِنَّه العارف والمَعروف؛ / يُشاهد ذاته ولا يَحْتَاج إلى غَيره لِيُشاهد، ثُمَّ إِنَّ له من ذاته ما يَكفيه لِلشَّاعِدَةِ، إِذْ إِنَّ ما يُشاهد إِنما هو ذلَّته. أَمَّا نحن فإِنما نَدركه به هو ذاته، بِمعنى أَنَّ مَعْرِفَتنا له إِنما تَمَّ بِوساطته. وإلَّا، فَأَيُّ لنا أَنْ نُشَيِّه عنه؟ إِنَّه بِحيث يَكُون إدراكه لذاته الإِدراك الأَرَضِ. / أَمَّا نحن فإِنما نَدرك بِسلطته. تَرْتَقِي قِسْنا إِلَه لاجئَة إلى أدلَّتها وهي تَرى ذاتها آنذاك على أَنَّها صورة له، بِمعنى أَنَّ حياتها لَوَسائِلُ له وهي شيء بِشبهه. فإذا عرفت النَّفْس أَصبحت مِثْلُ الله ومِثْلُ الروح. وإذا سألها سائل ما حَسى لَن يَكُون/ هُذا الروح الكامِل الكَلْبِيُّ الَّذي يُدرك ذاته أَصلاً، يَرى النَّفْس بِذاتها. فَيَدرك أَنذاك، وقد حَلَّت في الروح أو أَسْجَحَتْ له السَّجَال كَما يَتَحَقَّق فيها، وهي حافِلة بما كانت مُنطوية على ذِكْراه فيها. فَيَسْمَعنا بِمدِّ ذَلِكَ أَنَّ ٥٥ تُشاهد الروح من وَجِه ما، من حيث كَوْن النَّفْس صورة له، بِوساطة الشَّيْء الثَّابِت بينه وبَينها. / وهو شيء يَتَهي إلى الحدِّ الأَقْرَب الَّذي تَسْطِيع النَّفْس أَنْ تَصِلَ إِلَيهِ في الثَّمائِل مع الروح بِذلِكَ الجانِب من جوانبها.

٩ الظاهر إذاً هو أنه ينبغي لمن يُريد أن يعلم الروح ما هو، أن يُشاهد النَّفْس أو بالأحرى أن يُشاهد من النَّفْس جانبها الأَقْرَب إلى عالَم الأَلِهَة. وَلَمَّا ذَلِكَ يَتَمَّ بِما يلي، أعني إِنْ حَضَرَثْ أَوَّلًا إلى البدن ونزعه من الإنسان وهو أنت لا مَحالة. ثُمَّ يَجِب أَنْ تَتَرَقَّ عَنكَ البَدَن في جيلته، وأن تسمى جادًّا إلى عَزَل الإحساس والشَّهوَّة والغضب وما سَوَّلها من التَّوَالِه التي تَميل بنا مِيلًا شَدِيدًا إلى الأَشْياء الدَّنيَا. فَإِنَّ ما يَبقى من النَّفْس بعد ذَلِكَ إِنما هو ذَلِكَ الَّذي قُلْنا فيه إِنَّه صورة الروح؛ وهو الَّذي يَكُون منها مُحَقَّقًا بِشَيء من نور الروح. فَالنَّفْس آنذاك بِمِزَلَّة النُّور الواقِع في جِوَار الكُرَّة التي تُشعُّ لِجِسم النَّفْس، وهو نور يَشعُّ من الشَّمْس مُحيطًا بِها من حَولها. أَمَّا الشَّمْس، فلا يَلْجُ بِأحد إلى أَنَّ نورها/ المُحيط بِها من حَولها شيء قائم في ذاته، في حين أَنه منها يَتَشَرُّ وحولها يَسْتَقِرُّ: نور يَنبعث دافِعًا من نور آخَر مُتَقَدِّم عليه، وَهَكَذَا دَوَالِيكَ حَتَّى يَتَهي إِلَينا على الأَرْض. بَلْ إِنَّ النُّور كُلَّه الَّذي يُحيط بِالشَّمْس من حَولها إِنما يَزَلُّ في غَيره، حَتَّى لا يُجْتَمَل ما بِمدِّ الشَّمْس فَضاه فَارِعًا من كُلِّ جِسم. أَمَّا النَّفْس المُنْبَعِثَة من الروح، / فَإِنَّها، من وَجِه ما، نور يُحيط به من حَولها، وهي لا تَزَال مُرتَبِطَة به وَلَيسَتْ في غَيرها؛ بَلْ إِنَّها تَبقى من حَولها وَلَيسَ لها مَكَان، لِأَنَّهُ لَيسَ لِلروح مَكَان أَضًا. وبعد، فَإِنَّ نور الشَّمْس إِنما هو مُساب في

الهواء؛ أنا النفس، فإنها حقبة، ما دامت على تلك الحال التي وصفنا، وإنها ترى ذاتها قائمة في ذاتها، وكذلك ترها أيضاً كل نفس سواها ومن طرازها. هذا وإن النفس، إذا انطلقت من ذاتها، لا بد لها من التذكير في يحتها عن الروح/ كيف يكون. أما الروح، فإنه يرى ذاته هو ذاته، ولا يلجأ إلى التذكير ليحث عن ذاته. إنه حاضر دائماً إلى ذاته؛ أما نحن، فعمداً نوجه وجهنا إليه فقط. إن حياتنا إنما هي حياة مُجزأة، وإن للحياة فينا وجوهاً شتى. أما هو فإنه لا يحتاج إلى حياة غير حياته أو إلى حياة مُتعددة الوجوه؛ بل إن الحياة التي يُمدُّ بها إنما يمدُّ بها غيره، ولا يكفلها له هو ذاته. / ذلك لأنه لا يحتاج إلى ما يكون دونه مقاماً، ولا يكفل له القليل وهو يملك الكل، كما أنه لا يكفل له الآثار وهو يملك الأصول. أو بالأحرى إنه لا يملك الأصول، بل إنه هو ذاته هذه الأصول. فإن عجز عن أن يفهم له تلك النفس الصغية التي اليرقان غلبتصم بملكة للتذكير فيه، وليرتقي منها بعد ذلك. وإن كان عاجزاً عن ذلك أيضاً، فليلجأ إلى الإحساس/ الذي يعرض علينا المثل وقد زاد تجدها. وإنما أعني الإحساس مُتخذاً في حد ذاته مُصطنعاً يقواه، وقد خرج من حال كونه بالقوة وأصبح قائماً في عالم المثل. وإن شاء بعضهم، فليستمر نازلاً وليتو إلى القوة المولدة وما تُحدثه. وليرتقي بعد ذلك من هنا، مُطلقاً من المثل المقصود إلى المثل التقصوي في الطُرف الآخر، بل الأخرى بالقول، إلى الأصول/ والأولييات.

١٠ حيناً من ذلك الكلام كله ما ذكرنا، على أن نُضيف فقط أن المُحدثات ليست وحدها، وإلا لما كانت هكذا في المقام الآخر. فإن في الملا الأعلى الأصول، وهي الفواعل، وما دامت هي الفواعل، فإنها في المقام الأول. يجب في الفاعل وفي ما هو الأول أن يكون معاً، وأن يكون كلاهما واحداً. وإلا لعد الأمر واختفى أصلاً آخر. ماذا إذا؟ أو لا يعود الأمر ويتنفي حقاً أصلاً آخر وده ذلك الأصل؟ أو إن هذا الأصل إنما هو الروح بالذات؟ ثم ماذا؟ ألا يُشاهد/ ذاته؟ ألا، إنه ليس في حاجة إلى مُشاهدة.

ولكن هذا بحث نُرجعه إلى مقام آخر. أما الآن، فإننا نعود إلى القول الذي كنا فيه، لأن بحثنا هنا ليس يدور حول أمر تافه. يجب أن نعود ونقول في ذلك الروح إذاً إنه لا بد له من أن يُشاهد ذاته، لا بل إنه يسعه أن يُشاهد ذاته. وذلك لأنه ذو كرامة أولاً، ثم إنه لغيره لا لذاته. / فضلاً على أنه قوة شهود لا محالة، وهو كذلك لمُشاهدة ذلك الأصل الأول، وعلى أنه في حقيقة ذاته مُشاهدة ينتهي في الشهود أن تكون شهود شيء آخر، إن كان غائباً كانت المُشاهدة غائباً. لا بد على الواحد من مزيد حتى يصح للشهود إذاً، كما أنه لا بد للمُشاهدة من أن تقع مع المُشاهد في آن واحد، وللمُشاهد الذي/ يشهد ذاته من أن يكون شيئاً ذا كرامة متوزعاً في الكل:

فليس لما يكون واحداً من الرجوع كلها شيء يُركّز عليه عمله، بل إنه يبقى وحده، مُنفرداً، فيفقد ساكناً. ذلك لأنّ الشيء الذي يعمل إنّما يُقابلُه دائماً شيء آخر. فإن لم يكن الشيء الآخر، ثمّ شيء غيره، فما عسى الفاعل أن يفعل؟ أو إلى أين ينطلق؟ يجب في الفاعل إذاً ٢٠ إما أن يُركّز فعله على غيره، / أو أن يكون هو ذا كثرة إن كان شأنه أن يبقى فعله مُنحصراً في ذاته. فإذا لم يكن الشيء ينطلق من ذاته إلى غيره، سكن وتوقّف، وإذا وقع عرفانه على شيء ساكن كله، فإنّه لا يعرف آنذاك. يجب في العارف إذاً، إذا عرف، أن يكون قائماً في الإنشائية؛ فإذا أن يكون أحد العارفين في الخارج، أو أن يكون العارفان معاً في العارف ذاته. ثمّ إنّ العارفان ٢٥ إنّما يتمّ في الجمع والخلاف لا محالة، / فضلاً على أن تكون الأمور المعروفة في علاقتها مع الروح العارف هي ذاتها وهي غيرها في آن واحد. وتقول أيضاً: إنّ كلّ أمر معروف إنّما يحمل بدوره في جنباته جسمًا وخلافاً. ولعمري، ما عسى أن يعرف العارف إلّا ما يكون مُتملّكاً على شيء مع شيء آخر يختلف عنه؟ وإن كان كلّ أمر ينتمي معنويّة في حدّ ذاته، فإنّ اللفظ المعنويّة كثيرة. إنّ العارف يُدرك ذاته لانه حين مختلفة المتناصر أو ألها من اللوان مختلفة. فإذا وقع بصره ٣٠ على شيء واحد غير مُجزأ، / كان هو غارقاً من كلّ نطق ومعنى؛ فما عسى أن يكون لديه ليُخبر به عن ذلك الشيء؟ أو ما حساه أن يفهم منه؟ وإن وجب في ما هو ليس مُجزأ على وجه الإطلاق أن يُخبر هو عن ذاته، وجب فيه أن يُخبر حتّى ليس هو في ذاته. فيكون بذلك ذا كثرة حتّى يكون واحداً. ثمّ إنه إن قال: «إنّ هذا الشيء»، أصحّ بين أمرين: إمّا أن لهذا الشيء يدلّ على شيء آخر يختلف عن الغافل، / فيكون الغافل كذوياً وإمّا أنّه يدلّ على طاريء عرض للغافل، فيكون الغافل مُخبراً عن أشياء كثيرة في ذاته، أو عابثاً بما قاله إني «أنا أنا» أو إني «أكون أكون»؟ وما عسى أن يكون الأمر فيما لو كان هو شيئين اثنين فقط، ثمّ قال: «إني أنا وهذا الشيء»؟، ألا، فإنّ تكون أمام كثرة لا محالة، إذ إنّ بقوله يدلّ على أشياء مُختلفة، وعلى وجه الاختلاف، وعلى عدد، وعلى جزءاً.

١٠ يجب في العارف أن يُدرك الشيء مختلفاً بمفهومه عن بعضه الآخر إذاً، وفي المعروف، / ما دام قائماً في إدراك العارف، أن يكون مختلف المتناصر. أو أنّه لن يتاله عرفان، بل تماس، وشبه كأنه مُلامسة فقط، وهي مُلامسة لا تُحصّر بوصف أو معرفة، تُست قبل الإدراك بالعرفان ولتأينش الروح لو يعرف للشيء للمُلامسة. ولكنّه يجب في العارف أيضاً أن يبقى هو ذاته فرداً بسيطاً، لا شيئاً وآت يعرف ذاته: فإنّه يتضاعف آنذاك، / حتّى ولو كان يُعبر بالصمت عن فهمه.

ثمّ إنّ هذا البسيط القرد يحتاج إلى أن يكون كمن يشتغل ذاته بذاته: وما حساه أن يعلم بعرفانه؟ فإنّه حاضر مع ذاته ولذاته على ما هو في ذاته قبل كلّ عرفان. فضلاً على أنّ المعرفة

في حد ذاتها إنما هي شوق إلى شيء، وكأنتها اكتشاف يروي خليل الباحث. أما الذي يتغير عن غيره من الوجوه كلها، / فإنه يبقى دائماً هو ذاته نظراً إلى ذاته، ولا يبحث قط عما هو في ذاته. لكن الذي ينسبط وينطوّر، فذلك هو الذي يعطوي على الكثرة.

١١ [] ولأنك كان هذا المروح شيئاً ذا كثرة إذا أراد أن يعرف المتعالي. فإذا أراد الروح أن يعرف ذلك المتعالي ولكن أراد أن يدركه على أنه بسيط، إنصرف عنه إذ إنه يدرك أبعاداً شيئاً آخر يتكاثر فيه دائماً. إنه انطلق إلى المتعالي ولما يكن روحاً إذًا، بل في حال كونه إحصاراً لما يُدرك، ثم خرج من ذلك المتعالي وهو إحصار يعطوي على أمور جعلها هو بذاته مُتعددة. / ومن ثم فإن هذا الإحصار كان إحصاراً متوجّهاً إلى أشياء كانت لديه تخيّلات منشئة الجوانب. ففعل راجعاً وقد أخذ في ذاته أشياء أخرى صيرها هو ذاته أشياء كثيرة. ذلك لأن هذا إنما كان يعطوي على رسم لما كان شأنه أن يدركه، وألا لما كان خَلْقِي بينه وبين المدرك، أن يتخلله. فتحوّل هذا الرسم منه ولحدّ في ذاته إليه ذا كثرة، ثم عرفه الإحصار فرّعه وأصبح عند ذلك إحصاراً مُدركاً حقاً. / فصار بهذا الإدراك روحاً، وهو مدرك بكونه روحاً، في حين أنه كان قبل ذلك رغبة فقط وإحصاراً لم ترسم فيه معالمه. إن هذا الذي أصبح الروح كان قد أقبل على ذلك المتعالي، فأدرك وصار روحاً، وما هو ذا ثابت الحال إذ عرف: فإنه الآن روح وذات وجرّان. لم يكن المعروف الروحاني متواتراً له قبل ذلك، فما كان جرّاناً / كما أن الجرّان لم يكن متواتراً له، فما كان روحاً.

أما الذي هو مُتقدّم هذه الأمور كلها، فإنما هو أصلها، ولكنه ليس كذلك بمعنى أنه حال فيها. فإن ما يبحث الشيء منه لا يكون حالاً في الشيء، بل يعمل في الشيء ما يكون الشيء منه مؤلّفاً. كل شيء إنما هو من ذلك الأصل إذًا، وليس هو شيئاً، بل إنه يختلف عن الأشياء كلها. ليس إذاً شيئاً من بين الأشياء، بل إنه قبل الأشياء كلها؛ فهو بالتالي قبل الروح، / لأن الروح، إنما يعطوي على الأشياء كلها أمثلاً. ومن هنا كان ذلك الأصل قبل الروح، وقبل الأشياء كلها ما دام المتأخّر على الروح بمنزلة الأشياء كلها. يجب في المُتقدّم ألا يكون شيئاً من الأشياء التي يتقدّم عليها. فلا تسمة روحاً، حتى ولا خيراً محضاً. وإذا ذلّ الخير المحض على شيء من الأشياء، فليس الخير المحض ذلك الأصل. / أما إذا ذلّ على ما هو قبل الأشياء كلها، فلا ضير عليه من هذه التسمية. إن الروح روح لأنه ذو كثرة؛ ثم إن المرّان ذاته، ولو كان مُتبعاً من الروح، يقع مع الروح وفي المروح فيصيرهُ مُتعدداً. وإن كان ذلك كذلك، وجب في البسيط المطلق وفي المُتقدّم على الأشياء كلها أن يكون متعاليّاً على الروح ووراءه. ذلك لأنه إن كان شأنه أن يعرف، فهو ليس وراء المروح، بل إنه يكون روحاً. وإن كان روحاً كان الكثرة / هو أيضاً.

وما هو المانع الذي يمتعه من أن يكون ذا كثرة بمعنى أنه كذلك ما دام ذاتاً واحدة؟ فإن
الكثرة فيه لا تكون بالتركيب، بل بما ينطوي عليه من تحقيقات. ولكن إن لم تكن تحقيقاته
ذواتاً، بل يقتل هو من القوة إلى الفعل، فإنه ليس ذا كثرة، بل إنه ناقص ما لم يتحقق هو مع
ذاته. / إنما إذا كانت ذاته تحقيقاً قد تمّ وكان، هو محققاً، ذا كثرة، فإن ذاته إنما تكون بقدر ما
تكون الكثرة. ولهذا أمر نتعرف به للروح الذي سلمنا فيه بأنه يعرف ذاته؛ أما أصل الأشياء كلها
فليس كذلك. يجب في الكثرة أن يتقدم عليها ما يكون واحداً في حد ذاته، ومنه تنبعث الكثرة
المشائية، إنما الواحد هو الأول: / لجهل، يقال ذلك في العدد، إذ إن الأعداد قائمة على
التركيب. فكون عالم الحق، ما هي الضرورة التي تقتضي أن يكون فيه شيء واحد قائم في
ذاته، تنبعث عنه الأشياء الكثيرة؟ ألا، إن الأشياء الكثيرة إنما يكون بعضها متنازلاً مع بعضها
الأخر لذلك، فيأتي شيء من جهة وآخر من أخرى، ويدخلان في تركيب يتم بالالتحاق
والمصادفة. لكنهم يقولون في التحقيقات إنها تنبعث من الروح الذي هو واحد وبسيط،
فيكونون بذلك قد جعلوا المتقدم على التحقيقات شيئاً بسيطاً. / ومن ثمّ فإنهم يجعلون
التحقيقات أشبه بالية على اللزوم وقائمة في ذاتها أيضاً. وما دامت هذه التحقيقات أشياء
قائمة في ذاتها، فإنها تختلف عن ذلك الأصل الذي منه تنبعث. أما هو فيبقى على بساطته،
ويكون ما ينبعث منه ذا كثرة لا يزال مرتبطاً به. / فإذا استوت هذه التحقيقات قائمة في ذاتها
عندما يكون قد أخذ هو في التحقيق متطابقاً من نقطة ما، كان هو ذا كثرة أيضاً. أما إذا كانت هذه
التحقيقات هي الأولى، فإنها تشكل أمور اللزوم الثاني. أما ذلك الأصل الأول، الذي هو قبل
هذه التحقيقات، وقائم في ذاته مع ذاته، فإنها تدعه باقياً على ذاته. على أن يكون قد أنزل في
محلهما التحقيقات التي تعود إلى اللزوم الثاني المتوحد منها في كيان. / فإن ذلك الأصل البسيط
شيء والتحقيقات التي تنبعث منه شيء آخر، لأنه ليس هو الذي يحقق. وإلا لما كان الروح هو
الفعل الأول. فإن الأمر لم يجر كأَنَّ ذلك الأصل كان مدفوعاً بالرغبة في أن ينشأ الروح، ثمّ نشأ
الروح بعد ذلك، فكانت الرغبة هي المتوسطة بين وبين الروح الذي نشأ. حتى وإنه لا تدعه فداً
رغبة، إذ إنه يصبح بذلك / ناقصاً، فضلاً على أنه ليس للرغبة ما تدفع إليه. كما لا يقال إنه
حصل على شيء من شيء وفاته شيء من شيء آخر، لأنه ليس من حاجة لتجذبه بهاجذب. بل إن
الواقع الذي لا شك فيه، هو أنه قام شيء في ذاته بعد ذلك الأصل، فعلى أن يبقى هو على طبعه
مع قيام هذا الشيء في ذاته. وحتى يقوم شيء آخر في ذاته، يجب في ذلك الأصل إذا أن يكون
ثابتاً ساكن / الذات من جميع الوجوه. وإلا لتحرك قبل أن تكون الحركة ولعرف قبل أن يكون
العرفان، وكان فعله الأول ناقصاً، ما دام هذا الفعل مجرد رغبة. ولعمري، ما عسى أن يكون
عرض الرغبة وقد أصابت ما كان لها غاية؟

١٠ فإذا تفقّدنا بالقياس جعلنا بالفعل الذي يسبح منه، إن جاز لنا القول، / والحقائق الروحانية كلها بمنزلة النور الذي يسبح من الشمس. أنا هو فيستوي في دروة العالم الروحاني مباشرة عليه سلطانته. ثم إنه لا يدفع الغيباء الذي ظهر منه - (والأ جعلنا نوراً آخراً مُتَقَدِّماً على نور) - بل يشع وهو باقٍ دائماً فوق عالم الروح. هذا وإن الأمور التي تنبعث منه لا تنقطع عنه، / كما أنها ليست هي هو، ولنا بحيث أننا ننفي عنها أنها ذات، وأنها تبصر. بل إنها ترى وتعلم ذاتها، وإنها المعارف الأول. أما هو فما دام وراه الروح، فإنه فوق الإدراك أيضاً. وكما أنه لا يحتاج قط إلى شيء، فإنه لا يحتاج إلى الإدراك أيضاً. بل إن الإدراك إنما يكون في المقام الثاني، / فإنما الإدراك إنما هو واحد مع تفقّده. أما هو فإنه واحد بدون تفقّد. ولو كان واحداً مع تفقّده، لما كان هو الواحد ذاتاً. فإنّ الكون ذاتاً قبل الكون مع «تفقّده».

١٣ ولذلك فإنه يفوق الوصف حقاً. مهما قلّت، حيث شيئاً ما. بل إن القول الحق بين كلّ ما يقال فيه هو ذاته فوق الأشياء كلها وفوق الروح الكريم، لأنّ هذا القول ليس إسماً له. ولا غرو، فإنه ليس شيئاً من الأشياء، وليس له اسم، لأنه ليس كمثله شيء. لكننا نحاول، بقدر المستطاع / أن نستدل عليه. ألا قد نترجم قائلين: «ما دام أنه لا يشعر بذاته ولا يتميّب ذاته، فإنه لا يعلم ذاته، أيضاً». عند ذلك يجب أن نذكر أنّ بهذا القول إنما نرجّعه بانتيها إلى الرأي المخالف. فإنما نجعله ذا كثرة عندما تصوّره أمراً معروفاً ومعرفة، / وإذا سلّمنا له بالعرفان، الفرض أنّه يجب فيه أن يعرف. ثم إنه حتى ولو كان مصطحباً بالعرفان، فالعرفان لديه شيء لا نفع فيه. ذلك لأنّ الظاهر في العرفان إجمالاً هو أن تتجمّع أمور كثيرة في موضع واحد فتدرك كلاً، هذا إن كان العرفان بأن يعرف الشيء ذاته، وهو العرفان يتمم معناه حقاً. فإنّ الواحد الفرد هو هو في حد ذاته ولا حيلاب له في شيء وأخر؛ وإذا خرج / العرفان عن الذات كان ناقصاً ولم يكن عرفاناً حقاً. أما البسيط المطلق المُكْنَفِي بذاته حقاً، فإنه لا يحتاج إلى شيء. لكنّ المُكْنَفِي بذاته الذي هو من المقام الثاني، فإنه يحتاج إلى ذاته، ولهذا يعني أنه يحتاج إلى عرفان ذاته. فيكون السُّحْج إلى ذاته، ما دام هو ذاته لذاته، قد سوّى، بما هو عليه كلاً، المكْنَفِي بذاته، / فأصبح آنذاك مُتَقَدِّماً بما أخذ من عناصره كلها، بذاته مُتَّحِجاً، وإلى ذاته ناظراً. ثم إنّ «الشعور بالذات» إنما هو إدراك شيء ذي كثرة، كما تدلّ التسمية عليه؛ وكذلك العرفان الذي يتضمّن الشعور بالذات: فإنّ الروح يسود في ياطته إلى ذاته، ولهذا يعني أنه ذو كثرة. إذا قال فقط: «أنا الحق»، قال ذلك كأنه اكتشف أمراً، وكان قوله صادقاً، إذ إنّ الحق إنما هو ذو كثرة. / ثم إنه إذا التي نظره على ذاته على أنه شيء بسيط، وقال: «أنا الحق»، فلا يدرك ذاته ولا يدرك الحق. ذلك لأنه، إن كان صادقاً في خبره، لا يُخْبِر عن الحق كأنه يُخْبِر عن حجر، بل

إنما أخير بعبارة واحدة من أشياء كثيرة. فإن هذا الكيان الذي يُخبر عنه، إنما هو الكيان حقاً، وليس شيئاً فيه من الحق أثره - ولا أجل ذلك لا يدل على الحق أنك - كما هو الأمر في الصورة مع أصلها. / وإن كان كذلك، فإنه يتطوي على أشياء كثيرة. وبعد، فماذا؟ ألا تُعرف هذه الأشياء شيئاً فشيئاً؟ ألا، إن أردت أن تأخذ الشيء وحده معزولاً عن غيره، فذلك لن تُدركه. بل إن الكيان ذاته إنما هو في ذاته ذو كثرة. مهما يكن الشيء الذي تُخبر عنه، فإن الكيان مُستحيل عليه.

وإن كان ذلك كذلك، وكان الأمر الذي هو أحد الأمور بساطة، فإنه لن يكون لهذا الأمر / جرفان للذات. وإن كان له هذا الجرفان، فلكونه ذا كثرة. بالتالي إنه لا يعرف ذاته، ولا يتأله جرفان.

١٤ وكيف نستطيع أن نُخبر عنه إذا؟ ألا، إننا نستطيع أن نُخبر عنه، ولكننا لا نستطيع أن نُفسّنه خبرنا، فلا إدراك لنا به ولا جرفان لنا له. ولكن كيف نُخبر عنه ونحن لا نُدركه؟ ألا، إن كنا لا نُدركه بالمعرفة، أفلا نُدركه مُطلقاً؟ بل إننا نُدركه بحيث أننا نستطيع أن نُخبر عنه، / ثم لا نستطيع أن نُفسّنه خبرنا. فإنا نقول فيه ليس هو؛ أنا هو، فلا نقوله. ومن ثم فإننا نُخبر عنه مُطلقين متى يكون مُتأخراً عليه. فلا يمنعنا مانع من أن نُدركه ولو كنا لا نأني عليه بقولنا. إن أهل الوجود والمُجلب يشئون إيماناً بأن لديهم أعظم منا يطيقون، وإن كانوا لا يعلمون ما هو. / فإنهم، متى يجلبهم من جاذب وما يعطون به من قول، يتفكرون إحساناً ما بالشيء الذي يدفعهم، وهم آنذاك غير هذا الشيء. كذلك قد يكون أمرنا مع ذلك الأصل الأول، عندما نُدرِك الروح في صفاته. فنتبين آنذاك عن ذلك الأصل أنه روح الروح، وهو الذي يهب الذات وما في مقام الذات من أمور أخرى. / أما هو فليس على ما تكون هذه الأمور. بل إنه شيء آخر، أشرف من أن نقول فيه إنه «الحق»، لا بل إنه أفضل وأعظم من أن نُدركه أقوالنا، لأنه هو ذاته أكرم من العقل ومن الروح ومن الإحساس، ما دام هو الذي أمثنا بهذه الأمور، وهو ليس قط منها.

١٥ ولكن كيف يمثّلنا بها؟ أيعني أنها كانت فيه أم يعنى أنها لم تكن فيه؟ ولكن كيف يمثّلها ليس لديه؟ وإن كانت فيه، فلا يكون هو بسيطاً. وإن تكن فيه، فكيف تتبعث الكثرة منه؟ فإننا ربما نسلّم للواحد بأنه يناسب فينبعث منه شيء بسيط (مع أننا ما نبرح نتساءل كيف يتم ذلك وإن الأصل لواحد من الوجوه جميعاً. بيد أننا نستطيع أن نقول إن الأمر في موضوع بحثنا بمثابة النور المُنبعث من الفيلام)؛ ولكن كيف تتبعث منه أشياء كثيرة؟ ألا، إن الأشياء التي تتبعث منه،

ليس شأنها أن تكون مثله. وإن لم تكن مثله، فإنها ليست أشرف منه. ولعمري، ما عسى أن يكون أشرف من الواحد، أو فوقه بوجه من الوجوه؟ إن تلك الأشياء إنما هي دون الواحد إذًا؛ ولهذا يعني أنها نقص منه. وما عسى أن يكون ما هو أنقص من الواحد؟ ألا، إنه ما هو ليس واحدًا؛ فهو ذو كثرة؛ / على أنه يسعى إلى أن يكون واحدًا. إنه واحد ذو كثرة إذًا. فإن كل ما لا يكون واحدًا إنما يبقى متماسكًا بفضل الواحد، ويقض هذا الواحد يكون كما هو عليه في ذاته: وما لم يصبح واحدًا، إن كان مركبًا من أشياء كثيرة، فإننا لا نستطيع أن نقول فيه إنه موجود حقًا. وإن كنا نستطيع أن نحكم في كل شيء من هذه الأشياء أنه واحد، فذلك لأن هذا الشيء إنما هو واحد ولأنه يبقى دائمًا على ما هو عليه في ذاته. / أما الذي لا يتطوي على الكثرة في ذاته، إنما هو الواحد حقًا. فليس واحدًا بشاركته للواحد في كيانه، بل إنه هو الواحد ذاتًا. وهو الواحد الذي تنبث منه، يوجه ما، الأشياء الأخرى كلها، يختلف بعضها عن بعضها الآخر بالقرب منه أو بالبعد عنه. وهذا وإن المتأخر عليه يعلن أنه متأخر عليه بكونه، هو ذو الكثرة، واحدًا في كل ناحية من نواحيه. ذلك لأن كثرة واقعة في دفعة واحدة، فلا يسعك أن تميز/ فيها لأن كل ما فيه إنما يكون مما في فهو واحد. ثم إن كل أمر من الأمور التي تنبث منه، إنما يكون، ما دام حافظة بالحياة، واحدًا ذا كثرة، لأنه لا يسهو أن يعلن بلذاته أنه واحد وأن الأشياء كلها مما. أما الواحد الحق، فإنه هو الذي يكشف الروح عنه أنه الواحد الذي هو الأشياء كلها، لأنه يكشف عنه على أنه الأصل الأعظم. فإن الأصل إنما هو واحد صدقًا. أما المتأخر عن هذا الأصل، فإن وطأة الواحد تنشط عليه بكونه كذلك، فيكون هو كل الأشياء التي تشترك الواحد في وحدته، ويكون كل جزء من أجزائه، هو أيضًا بدوره، / واحدًا والأشياء كلها مما. وما عسى أن تكون هذه الأشياء كلها؟ ألا، إنما هي الأشياء التي كان ذلك الواحد أصلها. فلا بد من البحث عن هذه الأشياء كلها كيف كان ذلك للواحد أصلها؟ أيعني أنه يجعل كل شيء منها شيئًا واحدًا ليحفظها كلها؟ إنما كان ذلك لأنه سؤلًا كلاً قائمًا في ذاته. وكيف ذلك؟ لأنه من قبل كان منطوق عليها. ولكننا قد قلنا إنه يصح بذلك ذا كثرة. / نجيب: إنه أنذاك منطوق عليها بمعنى أنها لا يتميز بعضها عن بعضها الآخر. إن ما يكون في المقام اللاتني يتميز بعضها عن بعضها الآخر، وذلك بالمثل؟ إن كل أمر هنا، إنما يكون فعلًا حقًا. أما ذلك الأصل فإنه قوة الأشياء كلها. ولكن ما هو نوع هذه القوة؟ فإنه ليس كما يقال في الميثولوجيا أنها بالقرّة لأنها تتلفى، وإنما منعملة. أما ذلك الأصل، فإن قوته من نوع ما يقارن التحقيق فعلًا. كيف؟ بفعل أمثاله ليست لديه إذًا؟ فإن ما يفعله، لا يفعله أمثاله ومصادقة ولا بالجوء إلى التذكير والتروى، ومع ذلك فإنه يعمل؛ لقد قيل إنه إذا انبثت شيء عن الواحد، وجب فيه أن يكون مخفيًا عن الواحد، وما

دام هذا الشيء يختلف عن الواحد، فإنه ليس واحداً. بل إن الواحد إنما هو ذلك الأصل وحده. إن لم يكن واحداً فهو لثان، وهو أيضاً ذو كثرة لا محالة إذ إننا نجد الآن خلافاً وجمعاً ثم كيفاً أيضاً وملمّ جزءاً. / لهذا وحسبنا ذلك دليلاً على أنه يجب في ما ينبعث من الواحد ألا يكون واحداً. أما أن تكون كثرة، وهي كثرة بحيث أنها تشاهد في المتأخر الواحد، فهذا أمر يبدو الالتباس فيه. فلا بد من البحث في هذا المتأخر أيضاً، أنه يجب أن يكون لا محالة.

١٦ لقد قلنا في غير هذا المقام إنه لا بد من شيء يكون متأخراً عن الأول، وأثبتنا بوجه عام أن هذا الأول قوة، وإنما هو قوة تُسمع إلى ما ليس له نهاية. كما أننا أثبتنا ما يلي أيضاً وهو أنه يجب في الأمور الأخرى كلها أن تتيقن منها أنها ليس فيها أمر واحد، وحتى بين أواخرها، إلا وهو قادر/ على أن يتيج. على أنه يجب أن نصيف إلى قولنا ما يلي أيضاً، وهو أنه ما دامت المحدثات لا يسمها أن تتوجه عقلاً، بل شأنها أن تمضي سفلًا، وبخاصة أن تتوزع في الكثرة، فإن أصل الجزئيات كلها الذي يقى كما هو عليه في ذاته، إنما هو أشد من هذه الجزئيات بساطة. والذي أحدث هذا العالم الحسي ليس هو عالمًا حسيًا إزاء، بل إنه روح وعالم روحاني. كذلك القول في ما كان مُحدثًا على هذا العالم الأخير وأحدثه إذا: / فإنه ليس روحًا وليس عالمًا روحانيًا، بل إنه أشد بساطة من الروح وأشد بساطة من العالم الروحاني. إن ذا الكثرة لا يخرج من ذي الكثرة، بل إن ذا الكثرة الذي يهتأ هنا إنما يأتي فيما هو ليس ذا كثرة. وإن كان ذلك الأصل ذا كثرة، فلا يكون هو الأصل مُطلقًا، بل يكون قبله أصل آخر. ولا بد بالتالي من أن نقص في الحق ما نقصه حتى ننتهي إلى الأمر الذي هو واحد حقًا، مُتَّزء عن كل كثرة وعن كل بساطة جزئية، ما دام يجب فيه أن يكون هذا البسيط حقًا. / ولكن كيف يكون ما ينشأ منه عقلاً ذا كثرة وعقلًا كليًا، والمظاهر الجليتي هو أنه ليس عقلاً هو في حد ذاته؟ وإن لم يكن عقلاً، فكيف يخرج عقل منا ليس هو عقلاً؟ بل كيف يخرج من الخير المحض ما يكون في مثال الخير؟ وما عسى أن يكون قد أصابه من الخير المحض حتى يُقال عنه إنه في مثال الخير؟ إلا أنه يتيسر له أن يكون كما هو عليه في ذاته وأن يقى مثلما هو عليه في ذاته؟ فما هي العلاقة بين هذه الحال/ والخير المحض؟ إن البقاء على الحالة الواحدة الذي نسمي ورده إنما هو بقاء الخيرات وبناتها. أو بالأحرى إننا نسمي ورده الشيء الذي يجب فيه أن تتخلّى عنه لأنه الخير: أما إن لم يكن الخير، فالأفضل أن ندعه. أيكون الخير في حياة تبقى دائمًا على حالها، وفي الثبات مع ذلك الواحد طوعًا؟ إذا كانت الحياة مُستحبة لما ينبعث من الواحد، فإنه لن يسمى قط ورده شيء. وما في الأمر شك. فيبدو يقلّده على الحالة الواحدة قائمًا على/ أنه يكفني بما يكون حاصرًا؛ بل إننا نقول: إذا حضرت الأمور كلها كانت الحياة يحضورها حياة مُستحبة، وتكون

الأمر حاضرة آنذاك بحيث أنها لا تختلف عن الحياة، بل تكون هي الحياة ذاتها. وإذا توقرت،
 له الحياة كلها على صفتاتها، وجدت النفس الكاملة كلها والروح كله، وما فاته شيء من حياة
 ٢٠ ومن روح. فهو مكتفٍ مع ذاته في ذاته، / ولا يسمى وراء شيء. وإن لم يكن يسمى وراء شيء،
 فإن لديه في ذاته ما كان قد سعى وراءه لو لم يكن حاضراً. إنه يتطوي في ذاته على الخير إذا، أو
 على ما هو من نوع الخير وتسميه الحياة والروح، أو على شيء يلتحق بهما. ولكن إن كان هذا
 هو الخير المحض بالذات لما كان فوق هذه الأمور شيء. أما إذا كان فوق هذه الأمور شيء،
 ٢٥ فإن لما ينبعث من هذا الشيء حياة / موجهة إليه، مرتبطة به، مستمدة من قيامها في ذاتها، وهي
 حياة ثابتة بالإنجاءها إليه. فإن هذا الشيء إنما هو الأصل لما ينبعث منه. ويجب في هذا الأصل
 أن يكون أشرف من الحياة ومن الروح إذا. فيتسر عند ذلك للحقيقة المتأخرة عنه أن توجه إليه
 ١٠ الحياة الكامنة فيها، وهي الحياة تُحاكي ما يتطوي عليه ذلك الأصل ويحيي به، / كما أنها تُرجّه
 إليه الروح الكامنة فيها، وهو روح يُحاكي ما يتطوي عليه ذلك الأصل، مهما يكن ما هو عليه في
 ذاته.

١٧ ما عسى أن يكون أسمى من الحياة وهي على أشد ما اقتدينا إلى الحكمة وتزوّما من
 الضلال والخطأ، وأشرف من الروح المُستول على كل شيء ومن الحياة الفاتكة والروح الفائق؟
 إذا أجبتا: وإنما هو ذلك الذي أحدثناه، فكيف أحدثناه؟ وإن لم يظهر شيء يكون فوق الروح،
 ٥ فإن كلانا لا يُجاوز هذا إلى شيء آخر جديد، بل يقف عند الروح. / ولكنه يجب أن نرتقي إلى
 ما فوق ذلك لأسباب كثيرة، من بينها أن اكشف الروح بذاته إذ كان من الأشياء كلها قوامه، إنما
 هو اكشف، من المخلوج يأتيه؛ وإن كل واحد من هذه الأشياء ناقص في ذاته. وما دام كل شيء
 ينال شيئا واحداً من الذات، وهو واحد بالاشتراك، فإنه ليس هو الواحد بالذات. فما عسى أن
 ١٠ يكون ذلك الذي ينال / الروح منه بالشركة وهو بكيان للروح وما يصحبه من الأشياء كليل؟ لكننا
 نقول: إن كان ذلك الأصل هو الذي يكفل لكل شيء كيانه، وإن كانت الكثرة في الروح، وكان
 الروح ذاته مكتفياً بذاته لسبب حضور الواحد، فإن ذلك الأصل إنما هو الذي يُحدث الذات
 والاكشف بالذات، وما في الأمر شك. أما هو فليس بالذات، بل إنه فوق الذات وفوق الاكشف
 بالذات.

١٥ هل نكتفي بما ذكرنا ونستأذن بالانسحاب؟ ألا، إن / النفس لا تزال في أوجاع الوضع،
 لا بل قد اشتدت الآن عليها هذه الأوجاع؛ وربما يجب عليها أن تضح الآن وقد وثبت نحو
 الواحد راحرة بأوجاعها. ومع ذلك، فقد يجب أن نعود ونُهلّئيه من روعها، لعلنا نجد
 لأوجاعها نُقْها يُسكّتها. بل ربما تم لنا ذلك من أقوالنا السابقة، إذا عدنا إلى إنشادها. وما

- ٢٠ عسى أن يملأ محلها أنشودة أخرى جديدة؟ / فإنَّ النفس تجري بين الحقائق كلها، ومع ذلك فإنها تفرُّ هاربة من الحقائق التي نال حظنا منها، إن حاولنا أن نضبط هذه الحقائق بالطلق والتفكير. ولا عرو، فإنَّ الفكر، إذا حاول الإفصاح، وجب فيه أن يتلقَّى الأشياء شيئاً بعد شيء. كذلك يكون الفكر في جريه. أمّا في ما هو بسيط من الوجوه كلها، فأنى للفكر أن يجري؟ بل
- ٢٥ حسباً حيثنَّه بالأمس نوراً. / ولكنَّ اللامس عندما يلمس، لا يقرى قطُّ على القول ولا يُبالي به، بل يعود بعد ذلك إلى ما تمَّ له فيسكبه في قالب الطلق والتفكير. يهبط التصديق بأننا قد شاهدنا، عندما نحتاج النفس بنور تطلُّه. ذلك لآله - هذا النور - إنما هو من الواحد وهو ذاته. ويهبط
- ٣٠ التصديق آنذاك بأنّه حاضر عندما يُنير مثلما كان لذاك الإله / الآخر إذ دعاه دمع إلى يمينه؛ فإن كانت النفس خالية من النور، فهي محرومة من إلهنا أيضاً. أمّا إذا انتشر فيها النور، فإنَّ بين يديها ما كانت ساهية هي إليه. وتلك هي الغاية للنفس حقاً: أن تَمسَّ ذلك النور مساً وأن تُشاهده هو بما يكون عليه ذاته هو، لا بنور غيره. بل إنّها تُشاهد ذلك الذي هو ساطعته تُشاهد. /
- ٣٥ فإنَّ الذي أشعَّ نوره فيها، هو الذي يجب فيه أن تُشاهده. فالشمس لا تُشاهد بنور غيرها. وكيف يتمُّ ذلك؟ دمع المذنب وما فيها.

الفصل الرابع

(٧)

في كيف ينبعث عن الأول ما هو بعد الأول، وفي الواحد

- ١ إن كان بعد الأول شيء، فهو من هذا الأول حتمًا. فإما أن يكون منه سويًا بلا توسط، وإما أن يرد إليه بتوسط ما بين الطرفين، فيكون نظام التوالي والثلاث: فالثاني يرد إلى الأول، والثالث إلى الثاني. ذلك لأنه لا بد من أن يكون شيء قبل الأشياء كلها وهو بسيط. فيكون مُختلِفًا عنّا يتأخر عليه، / فإثنا في ذلك مع ذاته، ليس مُختلِفًا بها ينبعث عنه، وبوسعه، مع ذلك، أن يكون حاضرًا إلى غيره من وجه آخر. فهو الواحد حتمًا، وليس بمعنى أنه كان شيئًا ما أولًا ثم أصبح واحدًا. هذا وإن القول فيه أنه واحد إنما هو ذلك مبين، إذ لا يناله نطق ولا علم، بل يقال فيه إنه فوق الذات. فلو لم يكن بسيطًا بعيدًا عن كل عرض / وتركيب، ولو لم يكن حتمًا لما كان هو الأصل. ثم إنه فوق الأمور كلها اكتمالًا بذاته، بكونه بسيطًا وأولًا، فإن لم يكن الأول كان في حاجة إلى ما قبله، وما لم يكن بسيطًا، كان في حاجة إلى البسائط التي فيه حتى منها ويستوي. يجب في ما هو من هذا المقام أن يكون وحده واحدًا، لأنه لو كان في مقامه شيء آخر / لأصبح الطرفان شيئًا واحدًا. فإثنا لا نشير بقولنا هذا إلى جسمين أو إلى أن الواحد إنما هو الجسم الأول، إذ إن بسيطًا لن يكون جسمًا قط، والجسم حادث وليس أصلًا؛ أما الأصل فغير حادث. وما دام هذا الأصل غير جسمين وواحدًا حتمًا فذلك هو الأول.
- ٢ هذا وإن كان بعد الأول شيء يختلف عنه، فليس هذا الشيء بسيطًا إذًا: / إنما يكون واحدًا ذا كثرة. فمن أين ينبعث؟ من الأول. ذلك لأنه لم يكن وليد الاتفاق والمصادفة، وبالأول لما كان ذلك هو أصل الأشياء كلها، وكيف ينبعث من الأول إذًا؟ إن كان الأول كاملاً، وأكمل من الأشياء كلها، وكان هو القدرة الأولى، وجب فيه أن يكون الأقوى بين الحقائق كلها، / ووجب في الحقائق القديرة الأخرى، على قدر ما تكون قديرة، أن تقلده في حوله وقوته. فإن سائر الأشياء إذا أدركت كمالها، تراها تلد ولا تطيق أن تبقى مع ذاتها في ذاتها، بل إنها تحدث شيئًا آخر. ولا يصدق هذا القول على ما يكون صاحب إرادة، بل على الأشياء التي تنشأ بدون إرادة، وحتى على ما لا نفس له: فإنه يعطي من ذاته على قدر / استطاعته. فإثنا تُسَخَّن مثلًا،

والشئ يُزود والمذلوله يفعل في غيره أفعاله. وهكذا كل شيء حسب ما يكون عليه في ذاته. فلا أشياء كلها تقلد الأصل في قدرته تحقيقاً للمذلول والمجودة. فكيف يبقى في ذاته ما كان هو
 ٣٥ الأصل وهو الموجد الأول، فكانت يمتلئ بذاته؛ أو أصابه العجز وهو القدرة على كل شيء؟ ثم كيف يكون هو الأصل بعد ذلك؟ لا بد من أن ينشأ منه شيء إذاً، ما دام ثمة شيء ينبعث من الأمور الأخرى، وهي تستمد منه قياسها في قواتها، إذ إنها تستمد منه هذا القيام لا محالة. فالواقع هو أنه يجب في أصل الأمور المنشأ أن يكون هو الفائق الإكرام. كما أنه يجب في
 ٤٠ مولوده الأول أن يكون فائق الإكرام أيضاً وهو/ صاحب المقام الثاني نظراً إلى الأصل الأول، وأفضل الأشياء كلها.

٢ إن كان للروح ذاته هو الأصل المولد، وجب في الذي يليه أن يكون دون الروح؛ ولكنه يكون أقرب الأشياء إليه وشبهها به. ألا إنه ما دام الأصل المولد فوق الروح، فالمولود إنما هو الروح لا محالة. وما باله لا يكون هو الروح، والورفان فعلاً؟ إن الورفان يشاهد المعروف وهو مُوجّه إليه/ وكأنّ المعروف يسوقه إلى كماله ويكمّله. فهو في ذاته لا وجه له ولا حدّ مثل الإبصار، والمعروف هو الذي يُحدّده. ولذلك قيل: فإنّ الثقل والأعداد إنما تنبثق من الثابتة والواحدة، فالثقل والأعداد، ذلك هو الروح. ولذلك لم يكن الروح بسيطاً، بل إنّ فيه أشياء كثيرة، وهو يتكشف عن تركيب فيه، ولو كان تركيباً روحانياً، كما أنّ مُشاعذته إنما تتناول فعلاً
 ١٠ أشياء كثيرة. / ثمّ إنّه هو ذاته أمر معروف، ولكنه عارف أيضاً؛ لها هوذا اثنان فعلاً. كما أنّه يختلف عن الواحد بأنّه أمر معروف مُشاعّر عن الواحد.

ولكن كيف ينبعث هذا الروح من الأمر المعروف؟ إنّ الأمر المعروف هو باقٍ مع ذاته في ذاته، وليس ناقصاً من الشاهد والمعارف؛ وأقول في المعارف إنّها ناقصة نظراً إلى ذلك الأمر المعروف: / فلا يكون، وهو كذلك، كأنه عديم الإحساس بل يكون منه كلّ ما معه وفيه، وهو يمتاز حاله من كلّ وجه. ثمّ إنّ إدراكه لذاته بما هو في منزلة الشهود بالذات، إنّما يتم في سكون دائم وورفان يختلف عن الورفان الذي يتم في الروح. ولذا نشأ شيء بعد ذلك، وهو باقٍ كذلك/ على ما هو في ذاته، فإنّ هذا الشيء إنّما عنه شيء، وهو أنّ ذلك على ما هو في ذاته بأشدّ ما يمكن أن يكون. إنّ الذي ينشأ إذاً ينشأ منه ما دام هو باقياً كما هو عليه في ذاته طبعاً؛ ويمضي الكون والمُشيرة في حين بقائه هو كما هو عليه في ذاته. ثمّ ما دام هو باقياً أمراً
 ٢٠ معروفًا، فإنّ الذي ينشأ إنّما يكون جرفاً. وما دام هذا جرفاً وهو جرفاً يمدّ ما عنه نشأ - إذ إنّ ليس له مدرك آخر - فإنّه يصيغ روحاً. / وهو أنّ ذلك كأنه أمر معروف، وكأنّه هو ذلك الأمر المعروف، جاء على صورته ومثاله. ولكن كيف نشأ مع كون ذلك الأصل باقياً في ذاته؟ إنّ

الفعل إنما هو فعلان، فعل هو فعل الذات أصلاً، وفعل يخرج من الذات التي يقوم الشيء بها .
أما فعل الذات فهو الشيء ذاته مُحققاً في ذاته ؛ أما الفعل المنبثق من الذات، فهو ما يجب فيه
٢٠ أن يكون التبع في كل شيء حتماً / وهو أن ذلك يختلف عن هذا الشيء في ذاته . مثل ذلك مثلما
أن في النار حرارة تحقق ذات النار، وحرارة تنشأ عنها إذا فعلت النار فعلها المطبوعة عليه ذاتاً
مع بقائها نازلاً . وكذلك الأمر في الملاء الأعلى أيضاً، بل إنه بالملاء الأعلى أخرى : يبقى الأول
٢٥ في ماحو عليه طبعاً، قائماً في كماله ومع فعله . / فيصبح بهما الفعل المولود منه معللاً قائماً في
ذاته لأنه ناتج عن قوة عظيمة، لا بل عن القوة العظمى بين القوى . فلا غرو إن أدت الحال بهذا
الفعل إلى أن يكون حقاً وأن يكون ذاتاً . فإن ذلك الأصل الأول كان فوق الذات، وهو قوة
٣٠ الأشياء كلها؛ فيكون ما ينشأ عنه هو الأشياء كلها، وإذا كان هذا الثاني هو الأشياء كلها، فإن
ذلك الأول فوق الأشياء كلها، وفوق الذات إذاً . ثم إن كان هذا الثاني هو الأشياء كلها، فإن
الواحد إنما يكون قبل الأشياء كلها، وليس من الأشياء كلها سورة، ويجب فيه بذلك أن يكون
وراء الذات . وهذه الذات هي الروح ذاته . ومن ثم فإن وراء الروح شيئاً . فإن الحق ليس جثة
٣٥ هامة، لا حياة فيه ولا جوفان له؛ بل إن الروح والحق شيء واحد . / على أن الروح ليس روح
أشياء مُتقدمة عليه، كما أن الإحساس إنما هو إحساس بمحسوس كان قبله . بل إن الروح هو
ذاته أشيائه، مادام لا يستمد من غيره مثلكها . ومن أين يستمدحاً بل إنه قائم من أشيائه وآله معها
٤٠ شيء واحد بالذات . ولهذا هو أمر المعلم من أضراره؛ إن كان علماً بما هو مُتَزَّه عن / التَّهْوِيل .

الفصل الخامس

(٣٢)

في أن الروحانيات ليست خارجة عن الروح،

وفي الخير المحض

١ إن الروح الذي هو روح حقا وصدقا، هل يذهب أحد فيه إلى أنه كاذب وآله لا علم له بالحقائق؟ كلا! ولمعري، كيف يكون عديم الروحانية، ثم يبقى روحا بعد ذلك؟ يجب فيه أن يكون إذا دائما على علم، وألا يدركه النسيان يوما. كما أنه يجب في علمه ألا يكون علم ظل وتخمين، أو علما فيه انشبه أو علما كأنه يسمعه عن غيره؛ / كما أن علمه ليس علما دلائليا، وإن كنا ننسب إليه علما ما قلنا على دلالة، فلا مناص من أن نسلّم له بعلم جلّي في ذاته من وجه ما. مع أن العقل يدل على أن الأمر كذلك هو في العلوم كلها؛ وألا فكيف نميز بين جلّي وغير جلّي في ذاته؟ لكن الأمور التي يعترف بأنها بيّنة في ذاتها، أتى لنا القول بأن بيّنها في ذاتها ١٠ ثوارها للروح؟ / أتى بكفل لذاته اليقين من أن الأمور كذلك هي في حقيقة الواقع؟ إن ما يدركه بالحواس، وهو أشد ما يكون يقينا فيما يبدو، يجعلنا نقف مُترددين! فلعلّ الوجود الذي يظهر معه ليس وجودا في الأعيان والأشياء، بل وجودا في الاختلالات فقط؛ فلا بد في الأمر من ١٥ التعمّم إلى الروح والفكر. / حتى ولو سلّمنا بأن ما تكفل لنا الحواس إدراكه هو أمر موجود حقا في الحسنيّات، فإنّ ما يدركه آنذاك بوساطة الإحساس هو أثر الشيء، ولا يدرك الإحساس الشيء في ذاته، بل يبقى هذا الشيء غريبا على الإحساس.

٢٠ والواقع هو أن الروح يدرك، وهو يدرك الروحانيات. فلو كان يدركها على أنها تختلّف عنه، فكيف يقع الجمع بينها وبينه؟ ولكن ربما حدث في هذا الجمع ألا يقع؛ ومن ثم يتأقّل للروح أن يدرك الروحانيات إلا إذا وقع بينها وبينه، فلا يكون دائما خاصلا على المعرفة. وإن قيل في الواحد أنه مفروق إلى الآخر، فما عسى هذا الفرق أن يكون؟ فضلا على أن الفرقان يكون انطباعا ٢٥ آنذاك. وإن كان ذلك كذلك، كان الفرقان أمرا يطرأ من الخارج ويصدع الروح صدعا؛ / فكيف ينطبع الانطباع؟ لو بأية هيئة تشكّل الانطباعات؟ هذا وإن الفرقان يكون إدراكا لما هو في الخارج آنئي، مثلما هو الأمر في الحواس. وهل يتأخّر حيثي عن الحواس إلا يكون مدركاته أصغر من مدركاتها؟ وكيف يعرف أنه قد أدرك حقا؟ ثم كيف يميز بين الشيء خيرا أو حسنا أو عدلا؟ فإن

الشيء في ذاته يختلف عن هاتيك الأمور، ولا يتطوي على ما يُقاس الحكم به من المعايير التي
 ٢٠ يطمئن إليها اليقين. / بل هذه الأصول غريبة عليه، وهذا هو حال الحقائق منه. ثم إن الأمور
 الروحية، إنما تكون عديمة الإحساس، لا حظ لها من حياة وروح، لو أنها تكون حاصلة على
 الروح. فإن كانت حاصلة على الروح، كان الطرفان هنالك وكان بذلك الحق الصراح وهو الروح
 ٢٥ الأول. وينحصر بحثنا، عند ذلك، في كيف يكون الوضع / الصحيح بين الروحاني المعروف
 وبين الروح المعروف: هل يكونان معاً في شيء واحد، وهما مع ذلك مختلفان؟ أو كيف تكون
 العلاقة بينهما؟ وإن كانت تلك الأمور الروحية عديمة الروح والحياة، فما عساه أن تكون
 حقائق؟ فإنها ليست «مقتضيات» أو «مسلّمات» أو «مقررات»، وهي كلها أوصاف تُقال في أشياء
 تختلف عنها وليست هي الحقائق في حد ذاتها. كذلك هو الأمر مثلاً في القول: «إن العدل
 ٣٠ حسن». / فالعدل شيء والحسن شيء آخر. وإن قيل في الروحيات إنها أوصاف بسيطة، فالعدل
 هنا والحسن هناك، قلنا: لا يكون العلم الروحاني عالمًا واحدًا آنذاك يفهم في الوحدة، بل يكون
 كل أمر فيه متبذلاً ناحيته. لهذا أولاً. ثم ما هي الناحية التي يفجّه إليها والأمكنة التي ينتشر عليها؟
 ٣٥ وكيف يأتي عليها الروح جاريًا؟ بل كيف يبقى ساكنًا؟ وكيف يبقى في ذاته على حاله؟ / وبوجه
 الإجمال، ما عسى أن يكون له من الطبيعة أو صورة؟ إذا عرضت هذه الروحيات للروح كأنها
 بمنزلة آثار من ذهب أو من مادة أخرى صنعتها نخلت، لو رستم. وإن كان ذلك كذلك، كان الروح
 المشاهد إحساسًا. ولماذا يكون أحد الأمور الروحية آنذاك هو العدل، والأمر الآخر شيئًا آخر؟
 ٤٠ لهذا وإن الأمر الأعظم هو التالي: / إن سلمنا في هذه الأمور أنها مُستغلة عن الروح استقلالًا تامًا،
 وأن الروح يُشاهد بها وهو على هذه الحال، فإن إدراكه لها ينبغي بالضرورة ألا يكون إدراكًا
 صحيحًا وإنما يكون الروح في كل ما يشهد كلويًا. والحق أن تلك الأمور ليست سوى
 الصدق خارجيًا؛ ثم إن الروح يُشاهد بها من غير أن يكون بين يديه، ولا يتلقى منها في إدراكه
 ٤٥ على ما وصفنا، إلا أنشأها. / وما لم يكون الحق الخالص، ولم يكن لديه منه إلا شكله الظاهر،
 يمسح حاصلاً على زيف كاذب ليس له من الحق خلاق. وإذا علم الروح بأن ليس لديه إلا مسيح
 كذوب، ساقه عمله إلى الاعتراف بأنه لا حظ له من الحق الصراح. ولكنه إن كان عن ذلك خافلاً،
 ٥٠ وظن أن لديه محض الحق وهو خلو منه، كان الكذب الذي فيه كذبًا، / وازداد هو معاذ عن الحق
 المبين. ولذلك لا يتطوي إدراك المحوس على الحق الصراح، فيما يرى، بل على الظن، وإنما
 كان ظنًا لأنه يتلقى تلقياً: وإذا كان ظنًا، كان ما يتلقاه شيئًا وما يأخذ منه ما تلقاه شيئًا آخر. وإن لم
 ٥٥ يكن إنًا في الموضع محض الحق، / فلن يكون الروح على ذلك هو الحق خالصًا، بل لن يكون
 روحًا حقيقيًا، وما كان ليكون من الروح في شيء. ومع ذلك فإن الحق الصراح لا يلتمس قط من
 وجه آخر.

٢

يجب في الروحانيات ألا نطلبها خارج الروح إننا، وألا نقول فيه هو إنه ينطوي على انطباعات للحقائق. كما أنه يجب ألا نحرره من الحق الصراح فنجعل الروحانيات مجهولة في ذاتها، بل لا وجود لها، فضلاً على أننا بذلك نحكم على الروح بالزوال، فلا بد من إبراز المعرفة والحق الصراح، ومن الحرص على الحقائق كلها، ومن معرفة الشيء ما هو. ولست أعني معرفة الشيء كيف هو، إذ إننا لا ندرك عند ذلك إلا صورة منه وانزياحاً، فلا نحصل على تلك الأمور ولا نتحد بها ولا تتمازج معها. وما دام ذلك كذلك، يجب أن نرد الأشياء كلها إلى الروح الحق للمخالص: فيعلم الروح آنذاك ويعلم حقاً، ولن يمتريه التسيان، ولن يتحول مساعياً. / ثم إن الحق الصراح يستقر فيه، ويصبح هو مقاماً للموجودات، فيكون ذا حياة وذا جرفان. يجب في هذه الأمور كلها أن تتوافر تلك الحقيقة الفارقة لمعادنها، وإلا، فإن يكون شرفها وكرمها؟ ولا يحتاج الروح، وهو على هذه الحالة، إلى استدلال وإلى إقناع على أنه كذلك هو: لجل، إنه كذلك هو، وهو جلّي لذاته بما هو عليه في ذاته؛ / كما أنه لا يحتاج إلى دليل، إن كان شيء مثبته عليه، على أنه ثبت هو من هذا الشيء؛ وإن كان بعد ذلك الشيء شيء، على أنه هو هذا الشيء الآخر (وليس من شاهد أصدق منه على ذاته)؛ وعلى أنه، في الملا الأعلى، هو ذلك كله وحققاً. ومن ثم فإنه هو الحق الصراح حقاً، ذلك الذي ليس يكونه متوافقاً مع غيره، بل مع ذاته هو، فلا يكشف عن شيء يختلف عنه، بل إن ما يخبر عنه إنما هو ما هو عليه في ذاته، وما هو عليه في ذاته ذلك هو الذي يخبر عنه. ومن يستطيع أن يكذبه بعد ذلك، وأني يأخذ ما يكذبه به؟ / إن التكذيب إذا وافق في حكمه الخير الذي جاء لنفسه أصبح هو هذا الخير طبقاً لما يكون عليه في أصله، ويكون الطرفان شيئاً واحداً. فذلك لن تجد شيئاً غير الحق أصدق من الحق.

٣

ها هي ذي تلك الحقيقة الواحدة تبرز أمامنا إننا: هي الروح، أعني الأشياء كلها والحق المبين. وإن كان الأمر كذلك، فإن الروح إله عظيم. أو بالأحرى، ليس هو إلهاً من بين الآلهة، بل يرى أنه الإله الكلي يكونه الأشياء كلها. وهذه الحقيقة إنما هي إله، وهي إله من المقام الثاني تكشف عن ذاتها قبل أن تشاهد الإله الأعظم. أمّا هذا الأعظم فإنه جالس فوقها وقد استوى عليها، ما دامت على هذه الحال، كأنها عرش / الذي لا يزال مرتبطاً به. يجب في هذا الإله الأول، إذا قبل، ألا يقول وهو مستر على جماد غير ذي نفس أو على النفس مباشرة، بل يقدمه ما يكون في مثبته الحسن والجمال. كذلك يسير أمام الملك في مواكبة أصحاب الرتب السفلى أولاً، ثم يأتي أصحاب المقامات التالية على لزيداد في الجاه والمهابة، / ثم حاشية الملك بأفرادها المقربين إليه، ثم من يلي الملك على القود شرقاً وجنقاً. ويظهر الملك بعد

هؤلاء كلهم، فيفاجئ الناس بهيته. فترفع الصلوات إليه، وتتطأطأ الرؤوس من ذيل هؤلاء الذين لم يسحبوا مُكثِّين بمُشاهدة من كان يتقدمه. إنَّ الملك، إنَّما هو من مقام والذين يتقدمونه من مقام آخر. / أمَّا الملك في الملا الأعلى فإنَّه لا يحكم على غيره، بل إنَّ بين يديه الحكم الأعدل الفطري. وملكيتُه هي الملكية حقًّا ما دام هو ملكًا على الحقِّ المبين، وهو الشَّيد، فطرة وجبلة، على سبيلك المُتماركة كلها بيان إلهي. هو الملك على الملك وعلى الملوك، وهو الأجدد بأن يدعى / الآب للألَّة. ولقد سار «زوس» على غرارِه هنا أيضًا، إذ إنَّه لم يكنف بالمُشاهدة التي كانت لأبيه، بل عهد إلى تلك التي كانت لجده، وهي مُشاهدة بمترلة فعلٍ شأنه تحقُّق الكيان قائمًا في ذاته.

٤ يجب أن ترتقي إلى الواحد إذا، إلى الواحد حقًّا وليس الواحد بمعنى ما يكون غيره واحدًا، وهو ذو كثرة واحد بالاشتراك مع الواحد في كيانه. يجب أن ندرك الواحد الذي ليس واحدًا بالاشتراك والذي ليس واحدًا بأصَحِّ منه هو ذا كثرة. ثُمَّ إنَّ العالمَ الروحانيَّ والروح إنما هما بأن يكونا أمرًا واحدًا أخرى من سوامهما، وليس من شيء أقرب إلى الواحد من هذا الأمر. / على أنه ليس بالواحد في صفاته. كلُّ ذلك قد ورد ذكره. ونوِّد الآن أن نرى، ما وسعنا الأمر، ما هو الواحد محضًا والواحد محضًا، والواحد الحقُّ الذي لا يوصف به سواء؟ فإنَّه يجب أن تثب وثبًا من هنا إلى الواحد إذا، وألَّا تُضيف إليه شيئًا بعد ذلك. بل تلجأ إلى الشُّكُون المُطلق خوفًا من أن نميل عنه ولو قليلًا، ومن أن نقبل على الاثنين. / وإن لم نفعل فإلَّاك ندرك للاتينية، لا بمعنى أنَّ الواحد فيها، بل بمعنى أنَّها المُزدوج المُتأخَّر عن الواحد. فإنَّه يأبى أن يُحصى مع غيره عددًا، لا مع الأحد ولا مع عدد آخر مهما يكن، وإنَّه لا يُحصى عددًا بحال. إنَّه الخليسي هو وليس شيئًا يقاس، كما أنه ليس مع الأمور الأخرى سواه حقًّا يكون معها. / ولَّا لجمع بينه وبين الأشياء التي يُحصى معها وجه مُشترك / يكون مُتقدمًا عليه، في حين أنه يجب ألا يتقدم عليه شيء. ذلك لأنَّ العدد الجوهري لا يقع عليه وصفًا، ولا ما هو مُتأخَّر عن هذا العدد، أعني العدد الكمي. فإنَّ العدد الجوهري هو الذي يضمن الكيان على الدوام، بينما يضمن العدد الكليُّ التكرُّر لوجوده مع غيره؛ وإن كان هو في ذاته عددًا، فلم يكن مع سواء. / هذا وإنَّ الحقيقة الكامنة في أعداد الكمِّ تُحاكي، في علاقتها مع الواحد الذي هو أصل العدد الكمي، الحقيقة الكامنة في الأعداد الجوهرية في علاقتها مع الواحد حقًّا. فتتلقى وجودها من غير أن تُسمي الواحد أو تُقرِّره إيجابًا. ذلك لأنَّه إذا نشأت الاتينية، فإنَّ الواحدة حاضرة دائمًا، أعني الوحدة المُتقدمة على الاتينية، وليست هذه الوحدة حاضرة في الاتينية بمعنى أنَّها طرفا الاتينية كلاهما لو أنَّها حدَّ الطرفين. / ولماذا يكون أحد الطرفين دون الآخر؟ فإن لم تكن

الطرفين كليهما، فإنها تختلف عنهما، وهي، باقية، كأنها بقية لها. وكيف يكون الطرفان متخالفين عنهما؟ ثم كيف يكون الاثنان عددًا واحدًا؟ وهل هذا الواحد هو الواحد الكامن في كل من طرفي الوحدة الجامعة؟ ألا إنه يجب أن يقال فيها إن كلاً منهما واحد بالاشتراك مع الوحدة الأولى، ولكن وحدتهما غير الوحدة التي يصيران منها. ثم إن الاثنينية، من حيث كونها واحدًا، إنما يصيب وحدتها بالاشتراك مع تلك الوحدة أيضًا، / ولكن بمعنى آخر. فليس البيت واحدًا مثلما يكون الجيش واحدًا. فإن البيت إذا اتخذته من حيث أنه متصل بعمقه ببعضه الآخر، ليس واحدًا بكونه كذلك، كما أنه ليس واحدًا بكونه في الكم. أو يمكن أن يقال إذا في أعداد العدد خمسة إنما غير أعداد العدد عشرة، ثم يقال في الوحدة التي تجعل الخمسة عددًا واحدًا إنما بالذات، هي الوحدة التي تجعل للعشر عددًا واحدًا، / إن كانت كل سبعة نظرًا ٣٥ إلى كل سبعة أخرى، صغيرة / كانت أو كبيرة هي ذاتها سبعة، وإن كان الأمر كذلك في مدينة مع مدينة وفي جيش مع جيش، فالواحد هو هو ذاته هنا. وإن لم يكن الواحد هو هو ذاته في المثال هنا، فليس هو هو ذاته في الأعداد هناك. هذا وإن بقيت حول موضوعنا شبهات، فإننا نرجعها إلى مقام آخر.

٥ هذا ولا بد من الرجوع إلى ما كنا فيه، وحيث قلنا إن الأول سيبنى على ما هو في ذاته ولو انبثت منه أمور تختلف عنه. ففي الأعداد يبقى الأحد على حاله، ويُحدث الأعداد شيء يختلف عنه، فيخرج العدد على مثال الأحد ذاتًا. أما في ما يكون قبل الحقائق، فالقول فيه إن الوحدة هنالك إنما تبقى على حالها أخرى به أيضًا. / وإذا بقي الواحد هنا على ما هو في ذاته، فلا يحدث الحقائق شيء غيره، إن جاءت على مثاله، بل يكفي هو ذاته لإنشاء الحقائق. ثم إن مثال الأول - مثال الوحدة - في الأعداد هناك في مثيلنا الأول، إنما يقع على بعض الأعداد ونوعًا أوليًا، وعلى بعضها ونوعًا ثانيًا. ولا يقال كل عدد من الأعداد المتناثرة على الوحدة من هذه الوحدة بحد ذاته. وكذلك الأمر هنا في ما يأتي بعد الأصل الأول: كل متأخر عليه إنما يقال منه شيئًا كأنه مثال يحل فيه. هذا وإن الاشتراك في الأعداد، إنما أوجد للأعداد كنهًا ١٠ وإن أثر الواحد إنما أقام ههنا شيء في ذاته، ومن ثم فإن للكيان إنما هو أثر الواحد. ولقد نكون على صواب إذا قلنا في هذه لفظة «إين» (الكيان) التي تطلق إسمًا على الذات، إنها مشتقة من اللفظة «إين» (الواحد). ذلك بأن الذي يقال فيه إنه الحق الأصل كان قد خرج قليلًا من الواحد، إن جاز لنا القول، ولم يرد أن يتجاوز بعيدًا بعد ذلك، بل عاد إلى ذاته واستكن في قراراته فأصبح هو الذات وأضحى للأشياء كلها معًا. ففي المنطق، مثلاً، إذا شددنا على نطقنا باللفظ خرجت لفظة «إين» (الواحد) وكأنها تدل على ما يشتق من الواحد، وأدى عضو الصورت

٢٠ لفظه «أن» (الحق) على الوجه المستطاع. / وهكذا فإن الذي ينشأ، أعني الذات والكيان، إنما يكون مُشتملاً على صورة ما دام أنه يخرج جلياً من قوة الواحد. أما النفس الناطقة، فإنها ترى ذلك وتتأثر بمشاهدته فتكتف بما رأت وتتنطق بالالفاظ «الحق» و«الكيان» و«الذات»
 ٢٥ و«المعين». / فإن هذه / الالفاظ كلها إنما تريد أن تدل على ما نشأ قائماً في ذاته، وقد وصنه الناطق به وهو مُجهّد، فتحاكي بقدر إمكانها ولادة الحق.

٦] ومهما كان وصفا لهذه الأمور، فإن الذات التي تنشأ إنما هي مثال، إذ إن ما يخرج من الملا الأعلى لا يقال فيه إنه شيء غير المثال. وليس مثال شيء جزئي، بل إنه مثال الكل، بحيث أنه لا يبقى مُشع لمثال آخر بعد ذلك. فلا حرق إن كان الأصل الأول مُؤثراً عن كل مثال. وما دام مُؤثراً من كل مثال فإنه ليس ذاتاً، إذ إنه يجب / في الذات أن تكون شيئاً معيهاً، أعني شيئاً له حده. أما الواحد فلم يدرك على أنه شيء معين، وإلا لما كان أصلاً، بل كان ذلك الشيء الذي نطق به فقط. لهذا وإن كانت الأشياء كلها في ما نشأ عن الواحد، فبأي شيء منها تدل على الواحد؟ لكنه ليس هو شيئاً من هذه الأشياء، فلا يقال فيه إلا أنه فوقها ووراءها. غير أن هذه الأشياء إنما هي الحقائق وهي الحق أيضاً. / إنه وراء الحق إنذاً. ولا يعني كونه وراء الحق أنه هذا الشيء أو ذلك، إذ إنه لا يثبت فيه شيء، ولا يدل على اسمه، بل إنه يعني أنه ليس هذا الشيء أو ذاك فقط. ثم إن هذه العبارة، حتى ولو كان شأنها أن تدل عليه، فإنها تدرك منه شيئاً. فما أسفها مُحاولين أن تُحيط بهذه الحقيقة وهي كالبحر لا ساحل له. / بل إن من سعى إلى ذلك، بعد ما بينه وبين القدر المحدود اليسير الذي يتاح له في تتبع أثر الواحد. فإن من يريد أن يرى الحقيقة الروحانية يتخلى عن كل تصوّر للمحسوس فيشاهد أنذاك ما يكون وراء الحسيات، وكذلك الأمر في من يريد أن يشاهد ما وراء الروحاني أيضاً. / فإذا تخلى عن كل روحاني شاعذ، لأنه بوساطة الروحاني إنما يعلم أن الواحد موجود. / ولا بد من التجرد عن الروحانيات، لإدراك الواحد كيف يكون. فضلاً على أن «الكيف» لديه يدل على أنه «بلا كيف»؛ فليس من «كيف» لما لا يعرف «بشيء». / لكننا نقاسي الأمر لتغير عنه، فلا ندري ما عسانا أن نقول فيه، ثم نخبر عما لا بهالة وصف، ونسويه مُحاولين أن نصفه لذواتنا على قدر المُستطاع. / بل وربما كان هذا «الواحد» اسمه يتطوي على نقي الكثرة عنه. ولذلك كان الفيلسوفون يسيرون إليه فيما بينهم رمزاً بلفظ الكثرة فيسمونه «أبولون» (المرتبة عن الكثرة). وإذا تضمن اللفظ «الواحد» والإسم المدلول معنى إيجابياً، أصبح الأصل الأول أشد غموضاً منه فيما لو لم يذكر له إسم قط. وربما لجأنا إلى هذه التسمية بالواحد، حتى يتطرق الباحث متاً يدل على البساطة في أحلى معانيها، فيضي تلك التسمية في نهاية الأمر. أجل، لقد وضعها واضعها على أنها خير ما

يمكن أن يتوَقَّرَ لديه، وَلَكِنَّهَا لَا تَصْلُحُ، هِيَ أَيْضًا، لِلدَّلَالَةِ عَلَى تِلْكَ الْحَقِيقَةِ الْأُولَى فَإِنَّ هَذِهِ
 ٢٥ الْحَقِيقَةَ لَا تَتَوَكَّدُ بِالسَّمْعِ، وَيَجِبُ فِيهَا أَلَّا يَفْهَمَهَا السَّمْعُ، / بَلِ الشَّاهِدُ، اللَّهُمَّ إِذَا تَبَسَّرَ
 لِصَاحِبِ فَهَمٍ لَّنْ يَفْهَمَهَا. فَضْلًا عَلَى أَنَّ الشَّاهِدَ لَوْ حَاولَ أَتَذَكُّ أَنَّ يَنْظُرَ إِلَيْهَا عَلَى أَنَّهَا
 مِثَالٌ، لَمَّا كَانَ يَدْرِكُهَا.

٧ فالواقع هو أَنَّ لِلنَّظَرِ، إِذَا تَحَقَّقَ، وَجِهَتَيْنِ. فَتَلَاخُذُ الْعَيْنُ مِثْلًا. فَإِنَّ فِي مُقَابِلَتِهَا الشَّاهِدَ
 وَهُوَ مِثَالُ الشَّيْءِ الْمَحْسُوسِ، وَالْمَتَوَسِّطُ الَّذِي بِهِ تَرَى هَذَا الْمِثَالِ. ثُمَّ إِنَّ الْعَيْنَ تَدْرِكُ هَذَا
 الْمَتَوَسِّطَ، عَلَى أَنَّهُ مُخْتَلَفٌ عَنِ الْمِثَالِ، وَهُوَ لِلْمِثَالِ سَبَبٌ فِي بَصَارِهِ، لَكِنَّهُ يَنْصَرُّ حَوْلَ ذَاتِهِ فِي الْمِثَالِ
 ٥ وَمَعَهُ. / وَلِلذَلِكَ لَا يَتَّحِجُ إِدْرَاكًا وَاضِحًا عَنْ ذَاتِهِ، مَا دَامَ الْبَصَرُ مُسَدَّدًا إِلَى الشَّيْءِ الْوَاقِعِ الضُّوْءِ
 عَلَيْهِ. فَإِذَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ يُقَابِلُ الْعَيْنَ خِلْفَ الضُّوْءِ لَكَانَتْ أَدْرَكَتْهُ عَلَى الْفَوْرِ بِسَبَبِ خَاطِفَةٍ، مَعَ أَنَّهَا
 تَرَاهُ، حَتَّى تَذْكُرَ، وَهُوَ مُسْتَوِيٌّ عَلَى ضَمِيرِهِ، إِذْ إِنَّهُ لَوْ كَانَ وَحْدَهُ غَيْرَ وَاقِعٍ عَلَى غَيْرِهِ لَمَّا اسْتَطَاعَ الْحَسَنُ
 ١٠ أَنْ يَدْرِكَهُ. / وَلَا غَيْرُهُ، فَإِنَّ نُورَ الشَّمْسِ الثَّابِتِ فِيهَا، وَبِمَنْ فَاتَتْ حَوَاسِنًا لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاقِعًا فِي حِجْمِ
 أَجْمَدٍ مِنْهُ. أَمَّا لَوْ قَلْنَا فِي الشَّمْسِ أَنَّهَا نُورٌ كُلُّهَا، لَكُنَّا نَتَبَيَّنُ فِي ذَلِكَ دَلَالَةً عَلَى مَا نَذْعِيهِ وَنَذْهَبُ
 إِلَيْهِ. وَلَنْ يَكُونَ النُّورُ عَلَى مِثَالِ الْمَرْتَبَاتِ الْأُخْرَى قَطُّ، بَلْ لَنْ يَكُونَ (لَا شَيْئًا مُبَصِّرًا عَلَى
 ١٥ اسْتَوَاهُ، إِذْ إِنَّ الْمَرْتَبَاتِ الْأُخْرَى / لَيْسَتْ نُورًا وَحَسْبُ).

وَيَصْبِحُ ذَلِكَ عَلَى قُوَّةِ النَّظَرِ فِي الرُّوحِ أَيْضًا. فَإِنَّهَا تَرَى، هِيَ أَيْضًا، بِوَسَاطَةِ نُورٍ آخَرَ،
 الْأُمُورَ الَّتِي تَنْتَشِرُ عَلَيْهَا الضُّمَيَّةُ الْمُتَبَيَّنَةُ مِنْ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ الْأُولَى، وَإِنَّهَا تَعْرِى مَا دَامَ النُّورُ مُتَشَبِّهًا
 فِي تِلْكَ الْأُمُورِ. أَمَّا إِذَا اِتَّعَقَلْتَ نَحْوَ حَقِيقَةِ الْأُمُورِ الْمُضَادَّةِ ذَاتِهَا، أَصْبَحَتْ رُؤْيَاهَا لِلنُّورِ رُؤْيَا
 ٢٠ ضَعِيفَةً. عَلَى أَنَّهَا إِنْ مَالَتْ عَنْ / الْمَرْتَبَاتِ وَوَجْهَتِ وَجْهَهَا إِلَى النُّورِ الَّذِي بِوَسَاطَتِهِ تَرَى،
 شَهِدَتْ حَتَّى ذَلِكَ النُّورُ وَأَصْلُ النُّورِ.

لَكِنَّهُ مَا دَامَ لَمْ يَجِبْ فِي الرُّوحِ أَلَّا يُشَاهِدَ هَذَا النُّورَ عَلَى أَنَّهُ مُسْتَقِلٌّ عَنْهُ، لَا يَدْخُلُ مِنَ الرَّجُوعِ
 إِلَى الْعَيْنِ. فَقَدْ مَحَدَّتْ لِلْعَيْنِ، هِيَ أَيْضًا، أَلَّا تَدْرِكُ النُّورَ لِلْمُسْتَقِلِّ عَنْهَا الْغَرِيبِ عَلَيْهَا. / بَلِ إِنَّهَا
 ٢٥ تُشَاهِدُ فِي الْمُلْحَقَةِ الْخَاطِفَةِ، قَبْلَ النُّورِ الْخَارِجِيِّ، نُورًا مَا تَتَفَرَّدُ بِهِ هِيَ وَهُوَ أَشَدُّ شَطْرًا. لَقَدْ
 يَنْبَغُ مِنْهَا لَيْلًا وَيَمْتَدُّ أَمَامَهَا فِي الظُّلَامِ ثَاوَةً. وَتَأْتِي هِيَ طَوْرًا لَنْ تَنْظُرَ إِلَى شَيْءٍ تَنْغَضُّ مِنْ
 طَرَفِهَا، فَتُبْصِرُ نُورًا بِالرَّغْمِ مِنْ ذَلِكَ. لَوْ إِنَّ صَاحِبَ الْعَيْنِ يَضْطَرُّ عَلَيْهَا فَيُشَاهِدُ النُّورَ الْكَامِنَ
 ٣٠ فِيهَا. / عِنْدَ ذَلِكَ لَا تَكُونُ وَاقِعَةً وَهِيَ تَرَى، بَلِ إِنَّهَا تَرَى عِنْدَ ذَلِكَ بِخَاصَّةٍ. فَإِنَّ مَا تَرَاهُ إِنَّمَا هُوَ النُّورُ،
 وَكُلُّ مَا سِوَاهُ إِنَّمَا كَانَ عَلَى مِثَالِ النُّورِ وَمَا كَانَ نُورًا. كَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي الرُّوحِ إِذَا حَجَبَ ذَاتَهُ عَنْهَا
 سِوَاهُ وَانْسَحَبَ إِلَى بَاطِنِهِ: فَيُشَاهِدُ أَتَذَكُّ وَهُوَ لَا يَرَى. وَالَّذِي يُشَاهِدُهُ لَيْسَ نُورًا يَكُونُ شَيْئًا فِي
 ٣٥ شَيْءٍ آخَرَ، بَلِ النُّورُ ذَاتُهُ، وَحْدَهُ مَعَ ذَاتِهِ، قَائِمًا فِي ذَاتِهِ بِصِفَاتِهِ، وَقَدْ ظَهَرَ لَهُ ظَهْرًا خَاطِفًا. /

٨] فاشكل عليه أمر هذا النور من أين ظهر، من الخارج لم من الباطن؛ ثم أخذ يقول بعد استحباب النور: «لقد كان نوراً في الباطن؛ ومع ذلك فإنه لم يكن نوراً في الباطن». ألا، بل إنه يجب في هذا النور ألا يتحد عنه من أين جاء. فإنه لا يأتي يوماً ولا ينسحب، بل يظهر تارة وطوراً يختفي. ولذلك ينبغي عليك ألا تجذ في طلبه، بل أن تلتزم السكينة حتى يظهر، / فتستعد إلى أن تكون مُشاهدًا، مثلما المعلن تنتظر شروق الشمس. فإنَّ الشمس، إذا أشرقت فوق الأفق (من الأفيانوس، كما يقول الشعراء) عرضت ذاتها مشاهدة للعيان. أمّا هذا الأمر الذي تُحاكيه الشمس مُحاكاة، فمن أين يأتي ليُشرف علينا؟ وماذا يُجاوز حتى يظهر؟ ألا، إنه يُشرف على الروح ذاته الذي يُشاهد. فيض الروح ساكنًا في مُشاهدته ولا ينظر إلى شيء إلا إلى الحسن في ذاته، مُوجِّها وجهه له ومُسَلِّمًا إليه. إنه ليسك ويستقر في ما هو عليه كأنه حافل، فيرى ذاته أولاً وقد ازداد حسًا وأخذ يشع إشعاعًا، إذ إنَّ ذلك الأصل أصبح منه قريبًا. / أمّا هذا الأصل، فلا يقال فيه إنه أتم، كما هو المُتوقَّع. بل إنه يحل على أنه غير مُقبِل، لأنه يظهر ولا يأتي. ولا غرر، فإنه حاضر قبل الأشياء كلها، بل قبل وصول الروح. فالتقبُّل إنما هو الروح حتمًا، وهو الذي ينسحب أيضًا، لأنه لا يدري أين يجب عليه أن يقيم، ولا أين يقيم ذلك الأصل إن لم تكن له إقامة في شيء قط. ولو كان بوسع / المروح ذاته ألا تكون له إقامة بوجه من الوجوه - لا بمعنى أنه يقيم في مكان، إذ إنَّ الزوج هو أيضًا ليس في مكان، بل إنه مُترَه عن المكان تنزُّهاً مُطلقًا - لكان ينظر إلى ذلك الأصل دائمًا. أو بالأحرى إنه لا ينظر إليه حينذاك، بل يُصبح معه شيئًا واحدًا لا شيتين. وهو ما دام روحًا إنما ينظر لكونه روحًا إلى الأصل الأول، إذ ينظر إليه، بغير الذي يكون منه وهو روح. /

عجبًا له من أصل! كيف يكون حاضرًا وهو غير مُقبِل، وكيف لا يقيم في وجه من الوجوه ثم لا يكون وجه لا تجده فيه. أجل، لقد يملك العجب من هذا الأمر بما هو عليه في ذاته. أمّا لدى المعارف، فإنَّ العجب يأخذ منه مأخذ مما يكون خلاف ذلك إن كان. أو بالأحرى ليس خلاف ذلك ممكنًا، حتى يملك العجب عليك أمرًا. فدعوك الآن شرح الواقع كيف يقع.

٩] كل شيء أحدثه غيره، إنما يكون أما في ذلك الذي أحدثه بالذات أو في شيء آخر، إن كان بعد الذي أحدث هذا الشيء شيء آخر. ذلك لأنه ما دام الشيء شيئًا أحدثه غيره ومُحتاجًا، في ابتدائه، إلى غيره، فإنه يحتاج إلى غيره دائمًا، ويكون دائمًا في غيره. إنَّ الأخر من الأشياء إنما فُطرت على أن تكون في الأخر المُتَعَدِّة عليها إنا، / ومُله في ما يكون قبلها، وهكذا من آخر إلى آخر يتقدَّمه، حتى تنتهي إلى الأول الذي يكون هو الأصل حقًا. أمّا الأصل، ما دام لا يتقدَّمه شيء، فلا يحل في غيره مهما يكن. ثم ما دام ليس له شيء يحل

فيه، وما دامت الأشياء الأخر كلها في ما هو قبلها، فهو بالأشياء الأخر كلها محيط. هذا على أنه
 ١٠ مُشْتَبَل عليها غير مَبْدٍ فيها: فهو مالك غير مملوك. وما دام مالكاً غير مملوك، فلم يكن وجهه
 لا يكون هو فيه، إذ إنه لو كان وجهه لا يحلّ فيه هو، لما كان مالكاً. ثم إن لم يكن مملوكاً،
 فليس حاضراً. ومن ثمّ فأنّه حاضراً وغير حاضراً: ليس حاضراً بكونه أمراً غير مُشْتَبَل عليه؛ ومن
 حيث أنه مُسْتَقْبَل عن كلّ شيء آخر، لا يمنعه مانع عن أن يكون في كلّ وجه من الوجوه. ذلك
 ١٥ لأنه لو حال بينه وبين هذا الحضور المكثف حال، / أصبح هو محدوداً بشيء آخر. وبالتالي كان
 المُتَأَخَّر عنه محروماً منه، وكان هو الإله إلى هذا الحدّ وصل، فما عاد قائماً هو ذاته في ذاته،
 بل أصبح ثابتاً للأُمُور المُتَأَخَّرَة عليه. فإنّ الأمور التي تكون في شيء ما، إنما تكون حاضرة
 حيث يكون الشيء حاضراً: أمّا التي ليست حاضرة في وجه من الوجوه، فليس من وجهه لا تكون
 حاضرة فيه. إن لم يكن في مكان ما، وسعه مكان آخر وما في الأمر شك، فأصبح هو في شيء
 ٢٠ آخر، / ومن ثمّ كان القول فيه إنه ليس في وجه من الوجوه قولاً كاذباً. إذا صدق عليه أنه ليس
 في وجه من الوجوه إذاً، وبطل عليه أنه في وجه من الوجوه، فإنه لا يكون بعيداً عن شيء حتّى لا
 يكون في غيره. وإن لم يكن بعيداً عن شيء وليس هو في وجه من الوجوه، فإنه في كلّ وجه من
 الوجوه قائماً في ذاته مع ذاته. كما أنه لا يقال في الجزء من أجزائه إنه هنا، وفي الجزء الآخر إنه
 هناك، أو إنه هو في مكان مُعَيَّن. ومن ثمّ فإنه كلّ في كلّ وجه من الوجوه، إذ إنه لم يكن شيء
 ٢٥ ليسعه كما أنه لم يكن شيء إلا وسعه: / فإنّ بين يديه كلّ شيء مهما يكن.
 إذا نظرت إلى العالم النقي، إذ لا يتقدّمه سواء، فإنه غير قائم في عالم آخر، كما أنه
 ليس له من موضع يتخيّر فيه. وما عسى أن يكون موضعاً له قبل أن يكون لعالم وجود؟ أمّا
 ٣٠ أجزائه فهي مرتبطة به وهي فيه. لكنّ النّفس ليست فيه، بل هو في النّفس. / فليس الجسم
 للنّفس موضعاً، بل إنّ النّفس إنّما تكون في الروح، والجسم في النّفس، والروح في شيء
 آخر. أمّا هذا الآخر، فإنه ليس من بعده آخر حتّى يكون فيه، وهو ليس في شيء آخر مهما يكن
 إذاً، وبهذا المعنى، ليس هو في وجه من الوجوه. وإن قيل: أين تكون الأمور الأخرى؟ قلنا:
 ٣٥ فيه. وبالتالي ليس هو بعيداً عن الأشياء، كما أنه ليس فيها؛ ثمّ لم يكن شيء يُحيط به، / بل إنه
 هو الذي يُحيط بالأشياء كلها. ولذلك كان هو الخبير للأشياء كلها، لأنّ الأشياء كلها لأجله
 كانت وبه يرتفع كلّ منها خلافاً لسواه. ولذلك أيضاً كان بعض الأشياء خيراً من بعضها الآخر،
 لأنّ بعضها أقرب إلى الحقّ من بعضها الآخر.

١٠ ولكن، يحقّ عليك، إنّا أن نتطرّق إليه بتوسط الأشياء، وإنّا كنت إنما نظرت إلى آثاره
 لا إليه. بل فكّر في ما عسى أن يكون هذا الأمر الذي يجب فيه أن يؤخذ على ما هو في ذاته

صافياً، لا تشويه شائبة، تأخذ الأشياء منه كلها، ولا يُحيط بها شيء من الأشياء. ليس كمثله شيء، ومع ذلك لا بد من أن يكون على أوصافه شيء ما. من عسى / أن يدرك قوته بأسرها دفعة واحدة؟ وإن استطاع، قبلنا يتميز عنه كذلك؟ إننا ندرك جزءاً بعد جزء؟ كذا! بل إن أردت أن تلقى بصرك عليه، فقله دفعة واحدة. ولكنك لا يسعك أن تخبر عنه كلاً بعد ذلك، وألا فإنك أنت روح عارف. وإذا أدركته آنذاك، لن يلبث أن يقلت منك، أو بالأحرى لن تلبث أن تقلت منه. فإن أبصرته، لقي بصرك عليه إقالة كلياً، وإن/ عرخته، مهما كان ما تذكرت منه، فاعرف أنه الخير (ما دام أنه قوة، فهو سبب الحياة الحكيمة التوراتية ومنه الحياة والروح) وأنه سبب الذات والحق، وأنه واحد (إذ إنه بسيط وأول)، وأنه للأصل، إذ إن الأشياء كلها منه تبعث، منه تنطلق الحركة الأولى وهي ليست فيه، ومنه السكون/ لأنه ليس في حاجة إليه، إذ إنه ليس مُتحرِّكاً ولا ساكناً، كما أنه ليس لديه ما يكون فيه ساكناً أو ما يكون فيه مُتحرِّكاً. ولعمري، ما عسى أن يكون الذي يتحرك حوله أو نحوه أو فيه؟ إنه فهو الأول. وما هو بالمحدود؟ وما عسى أن يكون حده؟ بيد أنه لا يقال فيه إنه غير مُتناو بالمعنى الذي يقال في الكم. فإلى أين ينهي أن يمتد، وإلى أية غاية يهدف وهو الذي لا يؤنس احتياجاً إلى شيء؟/ فإن ما ينطوي على ما ليس له نهاية، إنما هي قوته، إذ إنه لن يتحول يوماً من حال إلى حال ولن يدرك نقصان، ما دام أنه هو الذي أوجد المترجمات عن المتفصّل.

١١ إن كونه بغير نهاية إنما هو عائد إلى أنه لا يتجاوز الواحد إلى الكثرة، وليس فيه شيء يحده به جزءاً من أجزائه. ذلك لأنه لا يتجزأ ولا يدخل في عدد، ما دام هو واحداً. ليس محدوداً إذا لا نظراً إلى غيره ولا نظراً إلى ذاته؛ وألا لكان أنتزاعاً اثنين. كما أنه ليس له شكل لأنه لا ينطوي قط على أجزاء، وليس له هيئة. لا تطلب بعين دائرة هذا الأصل إذا، وهو على ما وصفناه بأننا لآله لا يشاهد بمثل ما يظن بعضهم من الذين يذهبون إلى أن الأشياء كلها واقعة تحت الحسن، فيطل ما آمن الأشياء كلها بالوجود. فإن ما يتصور أنه من الكيان على أشده، ليس من الكيان على أشده. بل إن لنا يكون بالموظم والكم المخطّ الأقل من ذلك. أنا الأول فهو أصل الكيان، وهو فوق الذات وسيدعاً. / ومن ثم فلا بد من الرجوع إلى ما هو على خلاف، هذا المنصب. وألاً، لبقيت محروماً من الإله، مثلما يكون الأمر في الذين يحضرون الولائم الدينية ويسترسلون في فهمهم. فإنهم يملأون بطونهم متاً لا يجوز أخذه على من يتربّز إلى الأكله، وهم يظنون أن تلك المآكل حقاً من مُشاهدة الإله الذي يجدد الاحتفاء به،/ فلا يشتركون في المُقدّسات. فإن كون الإله غير مرتي في هذه الأعياد يؤكّد للكران بوجوده لدى هؤلاء الذين لا يعتقدون ألا يصدق ما تُشاهد الأجساد. وهم آنذاك يمتزلة من، إذا قضى حياته نائماً، ألقى

٢٠ صحيحاً صادقاً ما رواه في المنام. / فإن أيقظه مُوقظ، رفض أن يُصدق بما يراه بأَم عينيه وهي مفتوحة، فعاد إلى نومه.

- ١٢] ينبغي أن ننظر إلى كل شيء بالملكة التي يجب فيها أن ندركه بها، فندرك شيئاً بالعين وآخر بالأذن وحلمٌ جرأ. كما أنه يجب أن نصدق بأنَّ الروح يرى لشيء آخرى والأنا تصور العرفان أنه السمع أو البصر، فكأننا نكلف الأذن بأن تروى ثم تنغي على الصوت وجوده لأنه لا يُشاهد. هذا ولندكر أيضاً أنَّ الأدميين/ غافلون عما هم في اشتياق إليه، ويرغبون فيه منذ بداية أمرهم حتى يومنا هذا. فإنَّ الأشياء كلها تنزع إلى ذلك الأصل وترغب فيه بحكم فطرتها، فكأنها شاعرة بأنها لا يتسر لها علم بدونه. إن إدراك الحسن إنما هو أمر متوافر للذين أصبحوا كأنهم في حال العلم والميقظة، وكذلك القول في إعجابنا به وتوحيج شوقنا إليه. / أما الخير، ما دام أنه لم يزل فينا بدافع فطري، فإنه حاضر لدينا ونحن نألمون. فلا يثير فينا إعجاباً إذا شاهدناه لأنه معنا دائماً وما كنا يوماً لنندكره. إننا لا نشاهده لأنه حاضر فينا ونحن نألمون. أما الحسن، إن بدا، فإنَّ الشوق إليه يولد فينا لوجعاً لأننا، إذا شاهدناه، تهيجت لدينا الرغبة فيه لا محالة. / وهو شوق من المقام الثاني لهذا الشوق، ما دام أنه يقع فينا وقد ازدادنا العاشا به. مما يدل على أنَّ الحسن إنما هو من المقام الثاني هو أيضاً. أما الرغبة التي تتبع قبل هذا الشوق والتي لا نحس بها، فإنها تدل على أنَّ الخير أقدم من الحسن وأنه قبله أيضاً. هذا وإنَّ الناس جميعاً، إذا أدركوا الخير ظنوا أنهم حسبه ما أصابوا، إذ إنهم قد أدركوا الغاية. أما الحسن فإنَّ الناس جميعاً لا يرونه مُحققاً، فضلاً على أنهم يظنون في الحسن أنه حسن لذاته هو ولا لمن يراه، مثلاً هو الأمر مع الحسن في دُنْيَانَا: إنَّ الحسن هنا، إنما هو حسن صاحبه فقط. وحسب الحسان من الحسن مظهره، حتى ولو لم يكن حسناً. أما الخير، فلم يرد الناس يوماً أن يكون في المظاهر. ولا فرق، فإننا نجاهد بخاصة في سبيل الوصول إلى الأول، فنزاجم الحسن/ ونغار منه على كونه أمراً مُبتَغِلاً مثلاً أننا نحن أيضاً مُبتَغون. مثل ذلك مثل من إذا كان في الرتبة الأخيرة من ساحة الملك، فاحلَّ يُحاول أن يصير في منزلة من يأتي فوراً بعد الملك، وهو يفعل مُدْعِياً بأنه مع صاحب هذا المقام في خدمة الملك الواحد ذاته. فإنه يجهل أنهم كليهما مُرتبطان بالملك، وإن يكن صاحب ذلك المقام قبله. وسبب خطئه هو أنَّ الرُجُلَيْن ٣٠ كليهما مُتركان/ في الأخذ من الأصل الواحد الذي هو قِيَلُهُما. فضلاً على أنَّ الخير في الملأ الأعلى لا يحتاج إلى الحسن، في حين أنَّ للحسن يحتاج إلى الخير. ثم إنَّ الخير إنما هو ذو فضل ومصلح وهو الاكطف، سرعان ما يأتي طلبنا إذا ما طلبناه. أما الحسن فإنه يثير فينا الذمَّة ويصرعنا، ويحمل إلينا اللذَّة مزوجة بالآلم. / ثم إنه يسحبنا من قرب الخير سحباً

وبن لا ندري، كما يسحب الحبيب حبيه من بيت أبيه. إنه للأحدث، والخير هو الأقدم، لا بالزمن، ولكن بالكيفان الحق، وهو الذي يتمتع بالقوة الأولى. بل إنه مُتَمَتِّعٌ بالقوة كلها، في حين أن ما يتأخر عليه لا يتمتع بالقوة كلها، بل بالقدر الذي يبقى منها مُتَخَلِّقًا على الخير مُتَبَوِّثًا منه. ومن ثم فإنه السَّيِّدُ على هذه القوة / ما دام لا يحتاج إلى ما يتشأ مُتَبَيِّنًا عنه. بل إنه يدع ما نشأ كله وبأسره إلى سبيله، لأنه لا يحتاج قط إليه، ما دام باقيا أبداً على ذاته في ما كان عليه قبل أن ينشأ عنه ما نشأ. ثم إنه لا ييالي بالحدث فيما لو لم يحدث، كما أنه لا يفسر، حاسداً، بالكيفان لحدث آخر إن تيسر له أن يبعث عنه. / لكن الواقع هو أنه لا سبيل الآن لحدث أن يحدث إذ إنه ليس من حادث إلا وقد حدث ما دامت المحدثات كلها قد حدثت. إلا أنه لم يكن هو الأشياء كلها حتى يكون في حاجة إليها، بل إنه، ما دام مُتَعَالِيًا عليها جميعاً، كان يوسمه أن يبدعها ويبدعها لشأنها بعدئذٍ قائمة في ذواتها مع ذواتها، وهو يُحَلِّقُ فوقها مُشْرِقًا عليها.

١٣ يجب فيه إذا، ما دام هو الخير المحض، ولا يوصف بأنه خير، ألا يتطوي قط على شيء، حتى على شيء يوصف بالخير. وإن كان مُتَطَوِّيًا على شيء، فإن ما يتطوي عليه يكون إما شيئاً موصوفاً بالخير وإما شيئاً غير موصوف بالخير. لكن غير الموصوف بالخير لا يكون في ما هو الخير أصلاً وإوَّلاً، كما أنه لا يقال في الخير المحض إنه «يملك» الخير. فإن لم يكن حاصلًا لا على «غير الخير» ولا على الخير، فإنه ليس بين يديه شيء. / وإن لم يكن بين يديه شيء، فهو وحده، معزولاً عن كل ما هو سواه. وإذا لم يكن فيه شيء من الأمور الأخر، سواء أكانت موصوفة بالخير وما هي بالخير المحض، لم غير موصوفة بالخير، فإنه، إذ لم يكن لديه شيء، هو الخير المحض، لأنه منزّه عن كل شيء. وإن أضيف إليه شيء، مهما يكن، ذاتاً أو رَوْحاً أو حسناً، بطل من حيث كونه / الخير المحض. دع الأشياء كلها جانباً إذا، ولا تقل فيه شيئاً، ولا تخطئ بقلوك في شيء إنه بين يديه، بل دعه هو كما هو عليه في ذاته، ولا تعصفه بوصف من الأوصاف التي ليست فيه. وإن فعلت، إنما كنت مثل الخطيب الذي يقول مدحاً وهو لا علم له بالفن، ليخفي شأن مدحويه إذ ينسب إليهم / دون ما هم أهل له، وقد أشكل عليه القول الحق في الذين خُصَّهم بمدحه. لنحرص، نحن أيضاً إذا، على ألا ننسب إلى الخير المحض شيئاً مما يبدعه أو دونه. بل يجب فيه أن يُحَلَّ فوق هذه الأمور كلها وأن يكون سببها، لا أن يكون هو هي في ذاتها. ونعزود هنا إلى القول في حقيقة الخير إنها ليست هي الأشياء كلها، / كما أنها ليست شيئاً من الأشياء. فإنها لو كانت كذلك لأصبحت، مع الأشياء كلها، خاضعة لحكم واحد. وما دامت خاضعة لحكم واحد مع الأشياء، فإنها لن تختلف عنها إلا بوصفها الخاص وبفصلها وأعراضها. ويكون الخير للمحض آنفلاًك اثنين، لا واحداً: فهو ليس الخير بأحد طرفيه، ذلك

الذي يشترك فيه مع غيره، وهو الخير بطرفه الآخر. وهو جيتو مزيج من خير ومن غير خير، فلا
٢٥ يكون هو الخير حقاً وأصلاً، بل تكون الخير أصلاً تلك الحقيقة التي يأخذ منها بالاشتراك،
فيصبح خيراً بعد مجاوزة المعنى الذي يشترك فيه مع غيره. صار هو خيراً بالمشاركة إذا؛ أما
الأمر الذي يأخذ عنه بالمشاركة، فإنه ليس شيئاً من الأشياء كلها. ومن ثم فإن الخير المحض
ليس شيئاً من الأشياء. لكنه لو كان الخير في ذلك المركب (إذ إن الفصل هو الذي يتوسطه كان
٣٠ المركب / خيراً)، لكان قد وجب في هذا المركب أن يشترك مع غيره؛ مع أنه كان أمراً بسيطاً
وخيراً فقط. ومن ثم فإن ما يشترك هو منه أخرى بأن يكون خيراً فقط هو أهما. لقد نبهنا لنا
بالتالي أن الخير المحض هو فوق الحقائق كلها: إنه خير فقط، لا ينطوي على شيء في ذاته، بل
٣٥ إنه منزّه عن الأشياء كلها وهو فوقها كلها وعلتها جميعاً. / فإن الحسن والحق لا ينمئذان من الشر
ولا مما يكون لا خيراً ولا شراً؛ ولا غرو؛ أن يكون الفاعل خيراً من فعله ما دام الفاعل فوق
الفعل كمالاً.

الفصل السادس

(٢٤)

في أَنَّ العِرفان لا يتحقَّق لدى ما يكون وراء الحقِّ،

وفي العارف أوَّلاً والعارف ثانيًا وما هما

١ قد يعرف العارف غيره، وقد يعرف ذاته أيضًا فيكون بذلك أبعد عن الانبئية. في الحالة الأولى يريد العارف أن يعرف ذاته أيضًا ولكنه عاجز عن نيل مراده. فإنَّ ما يُشاهد إنما هو حاضر بين يديه، ولكنه شيء يختلف عنه. أمَّا في الحالة الثانية، فإنَّ العارف لا يكون مُنْضِيبًا عن ذاته مُشْجِدًا بذاته فيُشاهد ذاته فيُصبح ذا طرفين مع كونه واحدًا. ثمَّ إنَّه على أصدق ما يكون جرفًا لأنَّ ما يعرفه إنما هو بين يديه، وهو يعرف أصلًا لأنه يجب في العارف أن يكون واحدًا وأن يكون اثنين في آن واحد. هذا وإنَّه لو لم يكن واحدًا، لأصبح العارف شيئًا والمعروف شيئًا آخر. فلم يعد العارف آنذاك عارفًا أصلًا: فإنه ما دام يتلقَّى للعرفان عن غيره، لا يكون العارف أصلًا، إذ إنَّه لا يكون ما يعرفه بين يديه على أنه من ذاته، فلا يكون هو ذاته. أو إن شئتَ فلنقل: إن كان ما لديه على أنه هو ذاته، فيكون هو عارفًا حقًا، أصبح الطرفان شيئًا واحدًا. ومن ثمَّ فإنه يجب في الطرفين أن يكونا شيئًا واحدًا. ثمَّ إنَّه لو كان واحدًا ولم يكن اثنين من ناحية أخرى، لما كان ما يعرفه حاضرًا بين يديه، وبالتالي لما كان هو عارفًا. يجب فيه إذاً أن يكون بسيطًا من ناحية وغير بسيط من ناحية أخرى. ودبما كان ما أخذنا لهذا الأمر على ما هو عليه في ذاته إن انطلقنا من النفس / وورثتها.

٢ فإنَّ التمييز بين الطرفين يسهل علينا ويكون إدراك الازدواجية أسهل أيضًا. لتتصوَّر نورًا مزدوجًا إذا، تكون النفس منه في المقام الأدنى ويكون معروفها الروحانية في المقام الأعلى. ولتتصوَّر بمدخل النور المشاهد مُساويًا للنور المُشاهد. فإنَّه آنذاك لا يسمن أن تُميز بين الطرفين وتفصل بينهما فتحكم على التوأمين أنَّهما نور واحد: فالعارف يعرف أنَّهما كانا نورين، ولكنَّ المشاهد يرى نورًا واحدًا. تتحرك بذلك الفرق بين العارف والمعروف. لهذا وإنَّ، في مثلنا، جعلنا الاثنين واحدًا، والواقع هو أنَّ أمرنا هنا إنما يصير شيتين اثنين بعد أن كان واحدًا، لأنه لا يعرف إلَّا أن يجعل ذاته اثنين. لو بالأحرى إنَّه يصبح اثنين لأنه يعرف ويكون واحدًا لأنه يعرف ذاته.

٢ إن كان أحد العارفين هو العارف أصلاً وأولاً، والثاني هو العارف فرعاً وثانياً، أصبح ما هو وراء العارف أصلاً غير عارف. ذلك لأنه يجب فيه أن يكون روحاً حتى يعرف، فيجب فيه، ما دام روحاً، أن يتأمله ملوكاً وروحانيّ؛ وما دام روحاً عارفاً أصلاً أن يتطوي في ذاته على معروفة الروحانيّ. لكنه ليس من الضروريّ في كلّ معروف روحانيّ أن يتطوي في ذاته على عارف يعرف وأن يعرف هو أيضاً. / ولأما كان معروفاً فقط؛ بل عارفاً أيضاً، ولم يعد هو الأول ما دام أنه أصبح اثنين. ثم إن الروح الذي يملك للمعروف الروحانيّ، لم يكن يقوم في ذاته ما لم تكن حاضرة ذلّة معروف صافية روحانيّة. ولهذا المعروف إنما هو معروف نظراً إلى الروح، ولكنه في ذاته لا يكون حقاً عارفاً لو معروفاً. فضلاً على أن المعروف إنما هو معروف نظراً إلى غيره، / أعني إلى الروح العارف، وهو، لدى عرفته، يقع على الفراغ إن لم يكن ليدرك المعروف الروحانيّ الذي يعرفه ويتشكّن منه. فإنه لا يسهه أن يعرف بدون معروف يتأمله؛ نقول إذا: يكون ما وراء الروح كاملاً إذا كان حاصلاً على الأمر المعروف. لكنه يجب فيه أن يكون كاملاً قبل العرفان، وذلك من تلقاء ذاته في حد ذاته. هذا وإن ما يلازمه الكمال ذاتاً، إنما يكون قبل العرفان. إنه لا يحتاج إلى وجود العرفان إذا، لأنه مكتفٍ بذاته قبل وجود العرفان. / وهو بالتالي لا يعرف أيضاً. إن ثمة أمراً لا يعرف إذا، ثم أمراً يعرف أصلاً وأولاً، ثم أمراً ثالثاً يعرف بعرفان ثاني فرعيّ. وبعد، فلو عرف الأمر الأول لقداً وهو يلازمه شيء غيره، فلا يكون الأول آنذاك بل الثاني. كما وأنه لا يكون واحداً أيضاً، بل إنه قد أصبح ذا كثرة، أعني أنه أصبح الأشياء التي يعرفها كلها. وإنه، عند ذلك، ذو كثرة حتى ولو لم يعرف إلا ذاته فقط. /

٣ وإن قيل إنه لا يمنع مانع عن أن يكون هو ذاته ذا كثرة، قلنا: لا بد حينذاك من حامل واحد تقع هذه الكثرة عليه. فإن الكثرة لا تكون ما لم يكن واحد منه تشتت أو فيه تقع. أو على الأقل ما لم يحسب هذا الواحد على أنه الأول بين الأشياء الأخرى، فيجب أن يؤخذ في ذاته ويُمزَل عن غيره. لكن إن كان هذا الواحد الأول مصحوباً بالأشياء الأخرى، / وجب فيه أن يترك وشأنه غير منفك عن سواء ما دام واقفاً مع تلك الأشياء وإن كان ثباتاً لها، إلا أنه ينبغي مع ذلك، أن نبحث عن الأمر التي تقع الأشياء الأخرى عليه وقبح المحصول على العامل، وهو ليس، بعد ذلك، مع غيره، بل إنه قائم في ذاته مع ذاته. فإن هذا الأمر الذي يبقى على حال واحد مع كلّ ما هو سواه، إنما يشبه الواحد الأعظم، ولكنه ليس هو بالذات. / إلا أنه يجب في هذا الواحد الأعظم أن يكون قائماً وحده، إن كان شأنه أن يشاهد في الأمور الأخرى، / إلا إذا قال فيه قائل إن الكيان له إنما هو وجوده مع غيره. وعند ذلك لا يكون هو أمراً بسيطاً ولا يكون الشكيب الكثير شيئاً. فإن ما ليس يوسمه أن يكون بسيطاً لا يتوافر له كيان، كما أن الشكيب من

١٥ الكثير لن يكون ما دام البسيط غائبًا. ليس بوسع الشيء الجزئي أن يكون بسيطًا إذا، / كما أنه ليس من بسيط ما واحد ليقوم بذاته المركب من الكثير؛ ثم إن جزئيًا من الجزئيات لن يسعه أن يكفل الوجود لذاته، ولا أن يعطي ذاته ليكون موجودًا مع غيره بسبب كونهما غير موجودين مطلقًا. وإن كان كل ذلك كذلك، فكيف يكون المركب من هذه الأشياء كلها، وهو ناسيء من أباطيل، لا بمعنى أنها أصابت من الحق شيئًا، بل بمعنى أنها أباطيل على وجه الإطلاق؟ إذا كان شيء وهو ذو كثرة إذا، وجب/ أن يكون قبل الأشياء الكثيرة أمر هو واحد حتمًا. وإذا وجبت الكثرة على العارضة، وجب في الوجود أن لا يكون في ما هو متزعة عن الكثرة. ولكن هذا هو الذي كان الأول؛ فيكون الوجود والروح العارف في ما يأتي متأخرًا عليه.

٤ وبعد، إن كان يجب في الخير المحض أن يكون بسيطًا وغير ذي حاجة، فليس يحتاج إلى الوجود. ثم إن ما لا يحتاج إليه لا يكون حاضرًا لديه - وما كان شيء أن يحضر بين يديه - فليس للوجود أن يكون حاضرًا لديه.

وإن لم يكن شيء يحضر لدى الخير المحض، لأنه ليس من شيء ليكون حاضرًا لديه، فإن الروح أمر يختلف عن الخير المحض لا محالة، بل إن الروح إنما هو على مثال الخير المحض لأنه يُنكر الخير المحض بالوجود.

هذا وإنه، في العدد اثنين، ما دام الواحد مع غيره، يستحيل على هذا الواحد المرجود مع غيره أن يكون هو العدد واحدًا. بل يجب في العدد واحد أن يكون واحدًا في ذاته قبل أن يكون مع غيره. وكذلك القول في الواحد الذي يكون مع غيره في الشيء: فإن هذا الواحد، ما دام حاضرًا على بساطته باعتباره ذاته، إنما يجب فيه أن يكون بسيطًا لا ينطوي في ذاته على شيء من الأشياء الأخرى التي تكون معه وهو في حال وجود الشيء مع غيره. / ولمعري، أتى للشيء أن يكون في شيء آخر ما لم يكن، قبل ذلك، الأصل الذي يُشتق منه ذلك الآخر؟ فإن البسيط لا يُشتق من غيره؛ أما ما كان ذا كثرة لو كان اثنين وجب فيه أن يكون مرتبطًا بغيره.

ينبغي إذا أن نشبه الأول بالنور، وما يليه بالشمس، والأمر الثالث بذلك القمر الذي يستمد النور/ من الشمس. فإن للشمس روحًا مكتسبًا وهو الذي ينشر النور عليها ما دامت نورانية. أما للروح فإن الروحانية حقيقة في ذاتها؛ وليس نورًا خالصًا بل إنه الذات الشمسية بالنور في صميمها. ثم إن الذي يمد الروح بالنور، ما دام هو ليس شيئًا غير النور، فإنه هو النور الصافي البسيط الذي يجعل الروح قادرًا على أن يكون ما هو عليه في ذاته. مما عسى أن تكون/ حاجته إلى شيء مهما يكن؟ إنه ليس هو ذلك الشيء الواحد الذي يبقى في غيره دائمًا على حاله؛ فإن كون الشيء في شيء آخر غير كونه في ذاته مع ذاته.

٥] هذا فضلاً على أن ذا الكثرة إنما يسمى إلى تحقيق ذاته ويُريد أن يجمع ذاته إلى ذاته وأن يشمر بجميع ذاته. أما الذي يكون واحداً من الوجوه كلها، فكيف يسمى إلى ذاته؟ وما باله يحتاج إلى الشعور بذاته؟ لكن ما يستوي فوق الشعور بالذات إنما هو بالذات ذلك الذي يستري فوق كل عرفان. فإن للعرفان ليس هو الأول لا بالكيان ولا بالمقام، بل إنه الثاني وهو مُبتدع: كان الخير المحض موجوداً، ثم حُرِّك إليه هذا المبتدع تحريكاً وُلَّى. وهذا هو العرفان: تحرك نحو الخير المحض وغبة فيه. فإنَّ الرُّغبة هي التي ولدت للعرفان وأوجدته معها، إذ إنَّ المشاهدة إنما هي للرُّغبة في المشاهدة. / يجب في الخير المحض ذاته أن يعرف شيئاً إذاً، لأنه ليس من شيء ليكون الخير المحض له. وبعد، إن حدث شيء يختلف عن الخير المحض أن يعرفه هو ذاته، فإنَّ هذا الشيء يعرف آنذاك بكونه على مثال الخير ويُنظراته على وجه شبه بالخير. ويعني ذلك أن الخير أصبح له هو غيره ومحطَّ وغبه، فكانه أدرك هو صورة من الخير. وما دام هذا الشيء على هذه الحالة، / فإنه في حال العرفان للخير المحض دائماً. لهذا وإنه، في عرفانه للخير المحض، يعرف غرضاً ذاته أيضاً لأنه يعرف ذاته إذ ينظر إلى الخير المحض. وإنه يعرف ذاته حين يحقق فعلاً ما يكون عليه في ذاته، على أن الأشياء كلها، إذا تحققت فعلاً، إنما تتحقق بأنماذجها نحو الخير المحض.

٦] وبعد، إن كان ما ذكرنا هو القول الصواب، فليس في الخير المحض للعرفان مجال مهما يكن. ينبغي للعارف أن يكون هو شيئاً والخير المحض شيئاً آخر. وإن قيل: إنَّ الخير المحض إنما يكون بذلك عاطلاً عن كل فعل، قلنا: ما هي حاجة للفعل محققاً أن يتحقق فعلاً؟ فإنه، بوجه عام، ليس للفعل المتحقق أن يتحقق. وإن كان الفلاسفة يستندون إلى الأفعال الأخرى / تعلقها بها يختلف عنها، فإنه يجب في الفعل الأول بين الأفعال كلها والذي ترتبط به الأفعال الأخرى، أن يبقى في مثله هو عليه في ذاته، وألا يضاف عليه في ذاته وألا يضاف عليه شيء. إنَّ هذا الفعل الذي وصفناه ليس عرفاناً إذاً. ولا غرض، فإنه ليس بين يديه شيئاً ليعرفه، ما دام هو الأول. فضلاً على أنه ليس للعرفان هو الذي يعرف، بل ما كان العرفان متوافراً له. هذا مما يؤدي هنا أيضاً إلى وجود الإتيانية في العارف، / وليس ذلك الفعل مؤلفاً من اثنين بحال. لكننا ننتبه الأمر على لشدته إن أدركنا كيف يكون العارف على وجهه الأصح في كل شيء: إنه لعمرى، شيء مزدوج. إننا نقول في الحقائق من حيث كونها حقائق، وفي كل منها من حيث يقاوم على حاله دائماً، وفي الحقائق من حيث أتتها حقائق، تقول في كل ذلك إذاً، إنه في العالم الروحاني. ويدلُّ هذا أولاً على أن هذه الأمور تبقى بفواتها على حالها، / في حين أن غيرها يجري ولا يبقى على حاله، وأعني به الأشياء الحسية. ولأنه يدرك أيضاً وبالأحرى على

أَنَّ لهذه الأمور كمال الكيان من ذاتها في صميمها. ذلك لأنّه يجب في الذات التي يقال عنها أنها
 الذات أصلاً ألا تكون من الكيان قلّه، بل أن يتوقّف لها الكيان غزواً. ويكون الكيان غزواً عندما
 ٢٠ يقال من اليرفان والحياة مثالهما. / إِنَّ الحقّ يتطوّر في آن واحد على اليرفان والحياة والكيان
 إذاً. فإن كان هو الحقّ، كان هو المروح أيضاً، وإن كان المروح، فهو الحقّ؛ فلا يحصل اليرفان
 من الكيان، بل يكونان معاً دائماً. ومن ثمّ، فإنّ اليرفان ذو كثرة وليس واحداً، وما لا يكون ذا
 كثرة لا يكون له عرفان حتمًا. ثمّ إنّنا، إن متّبعتا الجزئيات جزئياً جزئياً، قابلنا فيها عرفان الآدمي
 ٢٥ والآدمي، عرفان الجواد/ والجواد، عرفان الممدل والممدل بالذات. فإنّ الأشياء كلّها
 مُزدوجات: فالواحد أضحى مُكلّي بينما يصير الاثنان واحداً. أنا الخير المحض، فليس بين
 هذه الأشياء وليس بالجزء الواحد، كما أنّه ليس مُؤلّفاً من الاثنيّات كلّها وليس أمراً مُزدوجاً
 بهال. (وأما كيف تخرج الاثنيّة من الواحد، فإنّه بحث نعود إليه في مقام آخر). لكنّه، ما دام
 ٣٠ فوق الذات ووراءها، فإنّه فوق اليرفان ووراءه أيضاً؛ / وليس منه أن يجهل ذاته إذاً، إذ إنّّه ليس
 لديه من ذاته ما يحيط به علماً. إنّّه الواحد. بل يجب فيه ألاّ يعلم الأشياء. لأنّه يمدّها بما هو
 أشرف بها وأعظم - وكان هو الخير المحض لما سواه - بل يمدّها بخاصّته، مع كونها باقية على
 ٣٥ حالها، بأنّ تدبّكه لمسا على قدر/ ما تستطيع إلى الأمر سيلاً.

الفصل السابع

(١٨)

في هل لكل شيء جزئي مثاله

- ١ هل للأشياء شيئاً شيئاً، أصولها المتناهية؟ ألا، ما دمت أنا بوسعني أن أرتقي إلى العالم الروحاني، وما دام الأمر ذاته متوافراً لكل شيء، فإن لكل شيء أصله في الملا الأعلى. وعلى كل حال، إن كان سقراط هو سقراط دائماً، أصبح ما يكون سقراط بالذات إنما هو نفس سقراط. على أن تكون للنفس نفساً جزئية حتى في الملا الأعلى، وذلك بالمعنى الذي يقال في الملا الأعلى. لكن إن لم تكن دائمة على حالها، بل صار/ سقراط في غير ما كان عليه أولاً، كان يصبح فيثاغورس أو أحداً آخر، بطل كون سقراط هذا في الملا الأعلى بكونه جزئي مُعَيَّن. مع أنه إن كانت نفس الأدمي الفرد حاملة في جنباتها البنية المعنوية التي يقوم بها كل الأدميين الذين اجتازتهم واحداً بعد واحد، فإن هؤلاء الأدميين إنما هم في الملا الأعلى جميعاً، فضلاً على أننا نقول في كل نفس جزئية إنها تنطوي على البنية المعنوية الكامنة في العالم. وإن كان العالم لا ينطوي على بنية الإنسان المعنوية فقط، بل على البنية المعنوية المُسَيَّكة في كل حيوان جزئي أيضاً، فكذلك القول في النفس. إذ إن البنية المعنوية تكون آنذاك ذات عدد ليس له نهاية، إن لم يكن العالم حافظاً إلى ذاته بمحكم دورات مُعَيَّنة؛ فإذا اللانهاية تُسمي مُنْضَطة مع ذلك ما دام العالم يُسَدُّ بالبُنى المعنوية ذاتها. وبعد، إن كانت الشبكات أوفر عددًا من نموذجها، فلماذا يجب أن يكون لكل مُبدع من المُبدعات في الدورة الواحدة بنية معنوية/ ونماذج مما حسبنا إنساناً واحداً نموذجاً للأدميين جميعاً، كما أن عددًا محدودًا من المثقوس يكفي لإيجاد عدد من الأدميين ليس له نهاية. ألا، ليس بوسع البنية المعنوية الواحدة أن تكون بنية معنوية لأشياء مُختلفة. كما أن الإنسان لا يكفي نموذجًا لأفراد الأدميين الذين يختلف بعضهم عن بعض، ليس بالهولي فقط، بل بالأكوف من الفروق الذاتية أيضًا. لأنهم ليسوا من نموذجهم مثلما تكون تماثيل سقراط من نموذجها، بل يجب أن يكون اختلافهم في الجيلة باختلافهم في البنية المعنوية. كل دورة تنطوي على البنية المعنوية كلها، ثم تعود للدورة الثانية مع الأشياء ذاتها والبنية المعنوية ذاتها. أما اللانهاية

٢٥ التي تقع عند ذلك في العالم الروحاني، فيجب ألا يخاف منها. فإنها كلها في نقطة غير مُجزأة، وكأنها تنطلق فقط عندما تفعل أفعالها.

٢ لكن المتراجمات التي تقع في البنية المعنوية، بين الذكر والأنثى منها، إنما هي التي تولد الفروق. وإن كان ذلك كذلك، فلا حاجة بعده إلى بنية معنوية لكل محض. ثم إن كلاً من الرجلين، الذكر مثلاً، لا يتبع نتاجه بتأثير بنية معنوية مختلفة بل بتأثير بنية معنوية واحدة، هو بنيتها هو أو بنية أبيه. ألا، لا يمنع مانع عن أن يتبع/ بتأثير بنية مختلفة، ما دام مُنطلياً على البنية المعنوية كلها، على أن يكون بعضها أوفر استعداداً للعمل. وإن قيل: وما الأمر عندما يكون الأولاد مُختلفاً بعضهم عن بعضهم الآخر وهم جميعاً من أبوين واحدتين؟ قلنا: إن هذا راجع إلى عدم التساوي في التراجع. لكن هذا الاختلاف ليس قائماً، إذا ظهر، بأن يكون التراجع هو الذكر تارة، أو هي الأنثى طوراً، أو بأن يكون الطرفان كلاهما قد أعطيا شيئاً مُتساوياً. / إنما يقوم بأن يكون الطرفان قد أعطيا كل ما لديهما وهو حاضر ثابت، ولكن الذي يحكم في الهيولى إنما هو شيء من الطرفين فقط أو أحد الطرفين فقط. والذين يُولدون من الأبوين ذاتيهما في مناطق مُختلفة، كيف يكون الاختلاف بينهم؟ فيكون الاختلاف بأن الاستحكام من الهيولى ليس مُتساوياً؟ إن هؤلاء الأولاد كلهم، باستثناء واحد منهم، جاؤوا مُتفقين للطبيعة إذاً. أنا إن كان الاختلاف بتنوع الحسن، فلا يكون المثال واحداً. / ويجب في ما يقع بسبب الهيولى آنذاك أن ينسب إلى الفصح، ما دامت البنية المعنوية حاضرة كلها، وهي جميعاً وإن كانت خفية، متوافرة بكل حال. ولنفترض في البنية المعنوية أنها مُختلفة. لماذا يجب فيها أن يكون قدرها بقدر المُعدلات في الدورة الواحدة، ما دامت الاختلافات في الظواهر ثابتة بالزخم من أن البنية المعنوية التي يُمد بها تكون هي ذاتها دائماً؟ هذا صحيح وإننا نُسلم به على قدر ما تكون البنية المعنوية مُعطاة كلها. ولكن السؤال هنا إنما هو في حل يبقى اختلاف/ إن كانت البنية المعنوية الراجعة هي ذاتها دائماً. وبعد، أفلا يجب في البنية المعنوية أن تكون مُختلفة، لأن الأشياء تقع هي ذاتها دائماً بين دورة ودورة، ولكنها لا تكون هي ذاتها دائماً في الدورة الواحدة؟

٣ كيف يُقال في بنى الثوامين إنها مختلفة إذاً وكذلك الأمر في الحيوانات الأخرى ولا سيما المولود منها؟ ألا، إن البنية المعنوية واحدة حيث لا يقع اختلاف. ولكن إن كان ذلك كذلك، فلا يكون عدد البنية المعنوية بعدد الأفراد. قلنا: إن عدد البنية المعنوية يكون بعدد الأفراد المُختلفة، ولكنه ليس اختلافاً يقوم على نقص في تحقيق المثال. ولعمري، ما هو السامع الذي يمنع من أن تكون البنية المعنوية مُختلفة في حال الأشياء التي لا يختلف بعضها عن

بعض؟ هذا إن كان ثمة أشياء لا نجد بينها اختلافاً بوجه الإطلاق. مثل ذلك مثل ما يتم لدى صاحب الصناعة فإنه يصنع أشياء متماثلة. ولكنه مع ذلك، ينبغي عليه أن يدرك وجه الشامل بفروق ثابتة في ذهنه، إليها يلجأ ليمنع الشيء من غيره، وهو يضيف الفروق إلى وجه الشامل الواحد. أما في الطبيعة، فإن الاختلاف لا يكون في الإذعان، بل في الأعيان مع بنائها المعنوية فقط. فيجب في الفروق أن تكون مقرونة بالمثال؛ على أننا لا نستطيع نحن أن نبيها. ثم إنه لو كان الإحداث يتحقق بالكمّ كيفما اتفق، لكان كلامنا كلاماً آخر. ولكن ما دامت المحدثات موجودة بكمّ معين، فإن هذا الكمّ إنما يحدد يتطور البنى المعنوية كلها وشمولها. / فإذا أدركت كلها حدّها النهائي، كان بدء جديد لدورة أخرى.

ذلك بأن العالم ينبغي أن يكون ذا قدر محدود، وأن الأشياء التي تظهر في قطارها أمراً بعد أمر إنما هي كاتبة منذ البداية في الأمر الذي يحمل البنى المعنوية في طواياه. هل يعني ذلك، في حال الحيوانات الأخرى التي تضع صفلاً كثيرة في ولادة واحدة، أن البنى المعنوية تتعدّد بتعدّد الصفات الموضوعة؟ ألا، يجب ألا نخشى / على التلذذ وعلى البنى المعنوية من أن تكون بعدد ليس له نهاية، ما دامت النفس تنطوي على الأشياء كلها. ولا حرج، فإننا نجد في الروح (ومن ثمّ في النفس أيضاً)، بما لا نهاية له، تلك الأشياء الكامنة في النفس من حيث تكون، للذهن بالعمل، على استعداد متجدّد دائماً.

الفصل الثامن

(١٣)

في الحُسْن الروحاني

- ١ إِنَّا نقول في مَنْ وَصَلَ إِلَى مُشَاهَدَةِ الْعَالَمِ الروحاني وأدرك المَروَحَ الْحَقَّ في بهائه: إنه قادر على أن يستوعب في ذاته ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي هُوَ فَوْقَ المَروَحِ وأَبُوهُ. وما دُمنا نقول ذَلِكَ فلنحاول أن نبيِّنَ وَأَن نَكْشِفَ لِفُذَوَاتِنَا، على قدر وسعنا، كَيْفَ الحِيلَةُ/ في التَّنَظُّرِ إِلَى بهاء المَروَحِ والعَالَمِ الروحاني. فلنفترض، إِنْ شِئْتَ، حجرين في قَدْرِهِمَا وهما مُتَجَاوِزَانِ، الْأَوَّلُ مِنْهُمَا لَا يَزَالُ عَلَى غِلَظَتِهِ لَمْ تَتَاوَلَهُ صِنَاعَةٌ، والثَّانِي هتدته صِنَاعَةُ التَّنْفِيسِ فَحَوَّكَتْهُ إِلَى تَمَثُّلِ إِلَهٍ أَوْ إِنْسَانٍ. ثُمَّ أَصْبَحَ، مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ تَمَثُّلُ إِلَهٍ، تَمَثُّلُ رُبَّةِ الْجَمَالِ أَوْ الْفَرَى؛ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ تَمَثُّلُ إِنْسَانٍ،/ لَا تَمَثُّلُ كُلِّ إِنْسَانٍ مَهْمَا يَكُنْ، بَلْ تَمَثُّلُ إِنْسَانٍ أَخْرَجَهُ الْفَنُّ جَامِعًا بَيْنَ وَجْهِهِ الْحُسْنِ كُلِّهَا. فيبدو الحجر الَّذِي جَعَلَتْهُ الصَّنَاعَةُ فِيهِ حَسَنَ الصُّورَةِ حُسْنًا، لَا بِأَنَّهُ حَجَرٌ - وَإِلَّا لَكَانَ الْآخَرُ حُسْنًا بِكَوْنِهِ حَجَرًا أَيْضًا - بَلْ بِالصُّورَةِ الَّتِي خَلَعَتْهَا الصَّنَاعَةُ عَلَيْهِ. وَلَمْ تَكُنْ هُنَا الصُّورَةُ فِي حَيْزِ الْهَيُولَى، بَلْ كَانَتْ/ لَدَى الدُّمَاغِ الْمُفَكِّرِ قَبْلَ أَنْ تُصْبِحَ فِي الْحَجَرِ. هَذَا عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ فِي الصَّنَائِعِ، لَا بِمَعْنَى أَنَّ لَهُ عَيْنَيْنِ وَيَدَيْنِ، بَلْ لِأَنَّ لَهُ مِنْ صِنَاعَتِهِ نَصِيبًا. كَانَ الْحُسْنُ فَائِزًا فِي الصَّنَاعَةِ إِذًا، وَمَا كَانَ أَفْضَلَهُ آنَذَاكَ. فَإِنَّ الْحَسَنَ الَّذِي صَارَ فِي الْحَجَرِ، لَيْسَ ذَلِكَ الَّذِي كَانَ فِي الصَّنَاعَةِ، بَلْ إِنَّ هَذَا الْحُسْنَ حُسْنٌ ثَابِتٌ، وَبِهِتٌ مِنَ الصَّنَاعَةِ حُسْنٌ آخَرٌ/ هُوَ أَقْلٌ رَاضِعٌ. كَمَا أَنَّ هَذَا الْحُسْنَ لَمْ يَحْصُلْ عَلَى خُلَاصَتِهِ فِي الْحَجَرِ، وَلَا عَلَى مَا كَانَتْ الصَّنَاعَةُ تَرِيدُهُ، إِنَّمَا حَصَلَ مِنْهُ عَلَى قَدْرِ مَا كَانَ الْحَجَرُ مُطَالِبًا لِلصَّنَاعَةِ. وَإِنْ كَانَتْ الصَّنَاعَةُ تَجْمَلُ الشَّيْءَ بِحَيْثُ يُصْبِحُ عَلَى نَحْوِ مَا تَكُونُ هِيَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا وَعَلَى نَحْوِ مَا يَكُونُ لَدَيْهَا - إِنَّهَا تَجْمَلُ الشَّيْءَ حُسْنًا وَهِيَ مُتَعَبَّدَةٌ بِمَعْنَى مَا تَرِيدُ أَنْ تَصْنَعَ - فَإِنَّ مَا لَدَيْهَا مِنَ الْحُسْنِ لَا عَظَمَ وَاحِدٍ أَيْضًا. إِنَّ لَدَيْهَا الْحُسْنَ الَّذِي هُوَ حُسْنُ الصَّنَاعَةِ، وَهُوَ حُسْنُ أَهْلِكُمْ وَأَبَائِكُمْ مِنَ الْحُسْنِ الَّذِي/ يَتَحَقَّقُ فِي الْخَارِجِ. وَلَا غَرَوُ، إِذْ إِنَّ الْحُسْنَ كُلَّمَا أَقْبَلَ عَلَى الْهَيُولَى وَتَمَعَّدَ فِيهَا، قَلَّ عَنْهُ حُسْنًا بَاقِيًا فِي وَحْدَتِهِ عَلَى قَدْرِ الْإِتِّسَاطِ. ذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا انْتَشَرَ مُتَبَعَّدًا ابْتَعَدَ عَنْ ذَاتِهِ: فَهَذَا هُوَ حَالُ الْبَائِسِ إِذْ لَاتَ بِأَسَاءٍ وَالْحَرُورَةِ إِذْ تَمَعَّدَتْ حَرَارَةً، وَكُلُّ طَاقَةٍ يُوَجَّهُ عَامًّا، إِذْ تَنْبَسِطُ طَاقَةٌ،

٢٠ والحُسْنُ إذ يتوسَّع حُسْنًا. ثُمَّ إِنَّ كُلَّ فاعِلٍ لَوَلَّ، مأخوذًا في ذاته، / إنَّما يجب فيه أن يكون أفضل من مفعوله. فليس احتجاب الموسيقى هو الذي يوجد للموسيقار، بل ثرائها، كما أنَّ الموسيقى الحسَّية إنَّما أتت من الموسيقى التي كانت قبلها. وإنَّ كُنَّا نحضر الصَّنَاعَةَ لأنَّها، في صُتِّها، تُقلِّد الطَّبيعة، يجب أن نذكر أولًا أنَّ الأشياء الطَّبيعية تُحاكي هي أيضًا أشياء تختلف عنها. ٢١ هذا ويبيِّنني علينا أن نعلم أيضًا أنَّ الصَّنَاعَةَ لا تقف عند ما يُرى فَكَلِّه، / بل إنَّها ترتقي إلى المماني التي تنبع الطَّبيعة منها. فضلًا على أنَّها كثيرًا ما تدع من ذاتها تُخفِّف إلى الأشياء ما ينقصها وذلك لأنَّ الحُسْنَ مُتَوافِرٌ لديها. فإنَّ فيدياس صنع تمثال المُشْتَرِي وهو لم ينظر قطُّ إلى محسوس، بل اتَّخَذَ التَّمثال على ما هو من شأنه أن يكون فيما لو شابه المُشْتَرِي أن يتشكَّل بصورة ١١ ليقع تحت البصائر. /

٢ ولكن دعنا الآن من الصَّناعات، ولتأتِ على ذكر ما يُقال في عملها إنَّه يُقلِّد؛ أعني الحُسْنَ الذي يكون حُسْنًا طبعًا ويوصَف بأنه كذلك. إنَّها الحيرانات الناطقة وغير الناطقة كلَّها، ولا سيما التي استقام صنعها إذ إنَّ جابلها وصانعها يُشرِّ له الاستحكام من الهيرولي لفظًا فيها ٥ المثال الذي كان / يشاؤه. فما عسى أن يكون الحُسْنَ في هذه الأمور كلَّها؟ ليس بالذَّم ولا بالتحجُّص. بل إنَّه إنَّما أن يكون لدينا ما عاينا لون (وهو شيء يختلف عن الذَّم والنحيص) وهينة، أو لا يكون لدينا إلَّا شيء قبيح أو شيء هو بمنزلة الإرعاء للباطل، فكانت لها الهيرولي. فلمُشْري، ١٠ أتى انبعث الحُسْنَ الذي ازدعت به هيلانة فنسبت من أجلها التملوك، / وألَّى لبعضهنَّ محاسن الزُّهرة؟ ثُمَّ أتى للزُّهرة ذاتها حُسْنها، بل كيف صار بعض الناس حُسْنًا وبعض الأكله غير الظاهرة للعيان ولا المُتقبلة علينا، تلك التي لو ظهرت لحملت الحُسْنَ كلَّه في جنباتها؟ ألا يكون هو داخلًا ذلك المثال الذي يأتي المفعول من الفاعل، مثلما يُقال في الصَّناعات إنَّ مثالها ١٥ إنَّما بآني / لأنَّ آثار المصنوعة من الصَّناعات ذاتها؟ ثُمَّ ماذا؟ إنَّ المصنوعات تكون جميلة، ويكون جميلًا المعنى القائم في الهيرولي، ثُمَّ يعني عن ذلك المعنى الذي ليس في الهيرولي، بل في الصانع ذاته، وهو المعنى الأوَّل المُتَّزَّع من الهيرولي؟ بل إنَّه هو الذي يتحوَّل إلى الأمر الواحد في ذاته. بل إنَّنا نقول إنَّه لو كان الحُسْنَ من قِيل للحجم بقدر ما كان حجمًا، لوجب في ٢٠ المعنى الفاعل، لأنَّه ليس حجمًا، / أن يكون قبيحًا. أمَّا إذا كان المثال القائم في الحجم، صغيرًا أو كبيرًا، هو ذاته الذي يدفع بطلاقته على الشَّوْه نَقَسَ للخطر، مُولِّدًا فيها حالًا تلابسه، فإنَّه يبنِّي في حُسْن الصورة ألا يُجمل من قِيل للحجم الحامل جملًا. والدليل على ذلك هو أنا ٢٥ لسا نرى الشيء ما دام خطرنا، وإذا نَقَذَ إلى باطننا أثر فينا. / وإنَّما يدخل فينا من طريق البصر، ويكرهه مثلاً. وإلا فأنَّى له أن يجتاز هذا المضغ الضيق؟ أجل إنَّ المثال إنَّما يسحب معه الكَم

أَنَّهُ كَانَ لَكُنَّ لَا يَسْجِدُ عَلَى أَنَّهُ عَظِيمٌ فِي حَجْمٍ، بَلْ عَلَى أَنَّهُ أَصْبَحَ عَظِيمًا بِمِثَالٍ. وَيَجِبُ فِي مَا يُؤْتِرُ عَلَيَا أَنَّهُ كَانَ لَكُنَّ يَكُونُ قِيَمًا، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ حَسَنًا، أَمْ أَلَّا يَكُونَ هَذَا لَوْ ذَلِكَ. فَإِنْ كَانَ قِيَمًا لَمَا كَانَ لِيُؤْتِرَ مَا هُوَ عَلَى خِلَافِهِ؛ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ الْحَسَنِ وَالْقِيَمِ قَلَمًا يَكُونُ بَلَّ أَنْ يُؤْتِرَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ دُونَ الْآخَرِ أُخْرَى ٢/ لَكُنَّ الطَّبِيعَةُ لَتِي تَحْلِيثُ هَذَا الْحَسَنَ كُلَّهُ أُخْرَى بَلَّ أَنْ تَكُونَ قَبْلَهُ حَسَنَةً بَلَّ أَشَدَّ حَسَنًا. إِلَّا أَنَّا لَمْ نَأْلَفْ نَحْنُ النَّظَرَ إِلَى الْبَاطِنِ، فَخَفِيتُ عَنَّا، وَآخِذْنَا نَطْلُبُ الظَّوَاهِرَ وَنَحْنُ جَاعِلُونَ بَلَّ الْبَاطِنِ إِنَّمَا هُوَ الَّذِي يُؤْتِرُ وَيَحْرُكُ. مِثْلُ ذَلِكَ مِثْلُ مَنْ إِذَا رَأَى صُورَتَهُ وَهُوَ لَا يَدْرِي مَنْ أَيْنَ كَانَ انْتِبَاهًا، فَغَدَا يَسْمَى وَرَاحًا. / وَيَدُلُّ أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْمَطْلُوبَ هُنَا إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ آخَرُ، وَعَلَى أَنَّ الْحَسَنَ لَيْسَ فِي الْكَمِّ، مَا وَرَدَ مِنَ الْقَوْلِ مِنَ الْحَسَنِ فِي الْعُلُومِ وَفِي الْأَعْمَالِ وَفِي الْمُنَاسَبَةِ بِوَجْهِ عَامٍ. فَإِنَّكَ تَتَذَكَّرُ الْحَسَنَ الَّذِي هُوَ أُخْرَى بَلَّ أَنْ يَكُونَ حَسَنًا حَقًّا مِنَ الْحَسَنِ فِي الْكَمِّ إِذْ تَبَيَّنَ الْحِكْمَةُ ضِدَّ صَاحِبِهَا مَحَبَّةً بِهَا، فَلَا تَلْتَصِقُ إِلَيْ وَجْهِهِ، وَإِنْ يَكُنْ نَبِيحًا، / بَلْ تَغْفِي الْعُورَةَ مِنَ الظَّاهِرِ وَتَطْلُبُ الْحَسَنَ الَّذِي فِي الْبَاطِنِ. وَإِنْ كَانَ لَا يَدْفَعُكَ هَذَا أَنْ تَقُولَ فِيهِ، وَهُوَ كَذَلِكَ، إِنَّهُ شَيْءٌ حَسَنٌ، فَإِنَّكَ، إِذَا نَظَرْتَ إِلَى ذَاتِكَ فِي بَاطْنِكَ أَنْتَ أَيْضًا، لَنْ يَنْجِيكَ بِذَلِكَ حَسَنًا. وَمَا دَمْتَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ، فَإِنَّكَ تَطْلُبُ الْحَسَنَ عَنَّا، بَلْ إِنَّكَ تَطْلُبُهُ وَأَنْتَ قَبِيحٌ وَلَمَّا تَكُنْ زَكِيًّا. وَلِذَلِكَ لَمْ يَكُنِ الْقَوْلُ حَوْلَ هَذِهِ الْأُمُورِ قَوْلًا يَصْلُحُ لِلْجَمِيعِ. / أَمَّا أَنْتَ، إِذَا رَأَيْتَ أَنَّكَ حَسَنٌ فِي ذَاتِكَ، فَتَذَكَّرَا

٣] إِنَّ فِي الطَّبِيعَةِ بِنَاءَ الْحَسَنِ الْمَعْنَوِيَّةِ، وَهِيَ الْقِيَاسُ الْأَصْلُ لِمَا مِنَ الْحَسَنِ فِي الْبَدَنِ، عَلَى أَنَّ الْحَسَنَ فِي النَّفْسِ أَشَدُّ مِنْهُ فِي الطَّبِيعَةِ إِذْ إِنَّهُ هُوَ أَصْلُ الْحَسَنِ الَّذِي فِي الطَّبِيعَةِ. ثُمَّ إِنَّ هَذِهِ الْبِنَاءَ الْمَعْنَوِيَّةَ إِنَّمَا تَكُونُ فِي النَّفْسِ عَلَى أَشَدِّهَا وَضُوحًا فِي خُطُوطِهَا وَمَعَالِمِهَا، وَهِيَ تَزْدَادُ حَسَنًا بِرَمَّا بَعْدَ يَوْمٍ. فَبَعْدَ أَنْ تَرَى النَّفْسَ نَاشِرَةً نُورَهَا الَّذِي اسْتَمَدَّتْهُ مِنْ نُورِ أَعْظَمِ هُوَ الْحَسَنُ الْأَصْلِي، / تَجْعَلُكَ تَذَكَّرُكَ بِالْقِيَاسِ، مَا دَامَتْ هِيَ مُقِيَمَةً فِي النَّفْسِ، كَيْفَ تَكُونُ الْبِنَاءَ الْمَعْنَوِيَّةَ الْمُشْتَدَّةَ عَلَيْهَا. وَهَذِهِ الْبِنَاءُ لَا تُقْبَلُ عَلَى شَيْءٍ، وَلَا تَحُلُّ فِي شَيْءٍ آخَرَ، بَلْ إِنَّهَا تَبْقَى فِي ذَاتِهَا بِمِثْلِ ذَاتِهَا. وَلِذَلِكَ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْأَمْرُ بِنَاءَ مَعْنَوِيَّةٍ، بَلْ هُوَ مُنَوَّعُ الْبِنَاءِ الْمَعْنَوِيَّةِ الْأَوَّلَى وَهُوَ الْحَسَنُ فَإِنَّمَا بِذَاتِهِ فِي النَّفْسِ لَتِي تَكُونُ أَنَّهُ كَانَ هِيَ لِي بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهِ. وَإِنَّ هَذِهِ الْبِنَاءَ الْمَعْنَوِيَّةَ الْأَوَّلَى إِنَّمَا هِيَ الرُّوحُ لَعْنِي الرُّوحُ الْبَاقِي عَلَى النُّوَامِ، وَلَيْسَ رُوحًا فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ فَقَطْ، إِذْ إِنَّ كَوْنَهُ رُوحًا لَيْسَ، بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ، أَمْرًا مُكْتَسَبًا مُسْتَفْلَدًا. / فَمَا عَسَى أَنْ تَكُونَ الصُّورَةُ الَّتِي تَنْصُورُ عَلَيْهَا؟ إِنَّ كُلَّ صُورَةٍ إِنَّمَا تَخْذُ مَا يَكُونُ دُونَهُ رُبَّةً وَمَقَامًا. بَلْ يَجِبُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَنْ تَخْذُ مِنَ الرُّوحِ ذَاتَهُ بِحَيْثُ أَنَّهُ لَا يَدُوكُ بِوَسَاطَةِ صُورَةٍ عِنْدَ ذَلِكَ بَلْ يَمِثِلُ الْوَسَاطَةَ الَّتِي يَدُوكُ بِهَا الذَّهَبُ إِذْ يَمِثِلُ كُلَّهُ بِقِطْعَةٍ مِنْهُ. فَإِنَّ لَمْ يَكُنِ الذَّهَبُ الْمُمَثِّلُ بِهِ ذَعْبًا نَقِيًّا، نَقِيًّا نَكْشَنَا عَنْهُ

١٥ بالعمل أو بالقول، كأن تقول في الشيء كله إنه ليس ذهباً، / بل إنَّ الذهب إنما هو الخفي الباطن في الحجم فقط. وكذلك الأمر هنا: نطلقت من الروح الباطن فيما بعد تركته، وإن شئت، فمن الآلهة على ما يكون للروح فيها. فإنَّ الآلهة جِسانَ كلِّهنَّ حقاً، وإنَّ حُسنهنَّ لحسن عظيم. ولكن ما عسى أن يكون الأمر الذي به أصبحوا على هذا الحالة؟ ألا، إنه للروح، ولأنَّ الروح ٢٠ يفعل فيهم أفعاله على ألسنها/ بحيث إنه يظهر ويُشاهد. ليس حُسنهم بحُسن أجسامهم لأنَّ ذوي الأبدان منهم ليست أبدانهم هي التي تكفل لهم كونهم آلهة؛ بل إنَّهم بالروح. لئجل إنَّ الآلهة يزدهون بالحُسن. ما كانوا يملكون تارة ويجهلوا أخرى، بل إنَّهم يملكون دائماً في روحهم ٢٥ المُتَّزعة عن الانفعال، الهادئ، المُطمئن، الصافي النَّقي. / يملكون كلَّ شيء وهم يعرفون ليس فقط الأمور الإنسانية بل أمورهم الإلهية أيضاً وكلَّ ما كان من شأن الروح أن يُشاهده. هذا وإنَّ من بين الآلهة هؤلاء الثابتون في السَّماء؛ يَحْضُرُ البال لهم مُشاهدون دائماً، ولكن هن بعد ومسألة إن جاز لنا القول، كلَّ ما هو في السَّماء العقلية، لأنهم يرتضون برؤوسهم فوق ذروة ٣٠ سماءهم. وإنَّ في السَّماء المروحية الآلهة الثلاثي تكون هذه السَّماء بما فيها مقاماً لهم، / مُتَّخذة بأجسامها من أجلهنَّ. على أنَّ هذه السَّماء هي الأَشْيَاء كلها؛ فالأرض سماء هناك، والأحياء والثبات والأدميون، وإنَّه لَسَمَوي كلَّ ما كان من تلك السَّماء. هذا ولا يحظر هؤلاء الآلهة الأدميين ولا غير الأدميين من أهل السَّلا الأعلى لأنَّ هؤلاء وأولئك من هذا المبدأ ذاته، فيجولون ٣٥ هناك/ مجالاتهم في ميادينهم وهم في اطمئنان ولرَّاحة.

٤ فما ليس الحياة هناك! إنَّ الحقيقة للنوي عالم الروح هي الأُمُّ والمُرضعة والذات والفلذات. وهم يُشاهدون الأشياء كلها، لا تلك التي تخضع للكون والفساد، بل تلك التي حظيت بالقيام في الذات، فيصر كلَّ منهم ذاته في ذات صاحبه. كلَّ شيء في شفافية فلا ٥ جاسي ولا مُظلم؛ كلَّ أمرٍ غير ظاهر لصاحبه/ لا يخفي عليه منه شيء؛ ولا خرو، فإنَّ النور مُثبت من ذاته للنور. فكلَّ شيء يطرئ على كلَّ شيء وهو يرى الأشياء كلها في غيره بحيث أنَّ الأشياء كلها في كلَّ وجه من الوجوه. ثمَّ إنَّ كلَّ شيء هو كلَّ شيء، والشيء الجزئي كلَّ شيء أيضاً، وإليها سانع يفسى إلى غير نهاية؛ كلَّ شيء من هذه الأشياء عظيم، ما دام الصَّغير منها عظيمًا. فالشمس هناك هي الكواكب كلها، وكلَّ كوكب هو الشمس والكواكب كلها أيضاً. ١٠ أجل، قد تبرز في الشيء ناحية يفرَّد بها، / غير أنَّ الأشياء كلها ظاهرة فيه أيضاً. هذا وإنَّ الحركة هي الحركة على خلاصتها إذ إنَّ ما يدفعها لا يكثر عليها انطلاقتها على أنه شيء يختلف عنها. والسكون سكون ليس فيه اضطراب لأنه يري متائس ما كانا. والحسن حُسن كله لأنه لا ١٥ يحلَّ في ما يكون غير الحُسن. ثمَّ إنَّ الشيء إذا سار لا يسير على أرض كانتا غريبة عليه، / بل إنَّ

ما يستوي الشيء فيه هو الشيء ذاته. فإذا ارتفع هذا الشيء، إن جاز لنا القول، صاحبه في ارتفاعه المحل الذي غادره، وإن كان لا يصح في الشيء أن يكون شيئاً ما بينما يكون مجاله شيئاً آخر. ذلك لأن الحامل الذي يستوي عليه إنما هو روح، وهو ذاته روح. مثل ذلك مثلاً يكون فيما لو تصورنا هذه السمة المرئية أنها، ما دامت ثيرة، تبدو بالذات ذلك النور الذي ينبعث منها، أهني الكواكب. / فكأن الواقع في الأشياء الحسية هنا هو أنه لا يخرج من كل جزء جزء آخر، وليس الشيء إلا جزءاً فقط. أما في المبدأ الأعلى فإن الجزء ينبعث من الكل على أن الجزء هو الكل أيضاً. نعم، قد يبدو على أنه جزء، ولكن ذا البصر الحديد يتبين فيه كلاً. مثل ذلك مثلاً يتوالت لبعضهم لو كان بصره يحدّه بصر «لينكوس»، في ما ورد، فظف به إلى الأرض في بواطنها. / هذا بمعنى أن الأسطورة تشير هنا إلى الإبصار في المبدأ الأعلى. فإن المشاهدة هناك لا حصر فيها ولا ارتواء حتى يكفّ المشاهد عنها؛ كما أنه لم يكن فراغ بحيث يقبل عليه من يملؤه ثم يكفي بما يكون قد انتهى إليه. فضلاً على أنه لا يختطف شيء عن شيء حتى يكون الأول غير راضٍ عنه لديه الآخر. / فإن الأشياء هناك لا تفادها لها. لكن الأمور الروحية لا يسبح منها بمعنى أن الشئ أتد لا يورث تقوياً مما يؤدّ الشئ. ومهما ينظر الناظر، ازداد استرسالاً في الفكر. وهو يرى أنه مع مرّيته أمران ليس لهما نهاية فيكون إذ يستمر مع نظره مُسترسلاً مع ذاته في فطرته. ثم إن الحياة لا تنصب صاحبها إذا كانت ظاهرة، فكيف ينبعث الروحانيون الأفاضل بحياتهم؟ على أن هذه الحياة هي الحكمة، بمعنى أنها ليست حكمة حصلت بالتفكير، لأنها حاضرة كلها دائماً. ليس فيها قط نقصان حتى يُحتاج فيها إلى أن تُطلب؛ بل إنها الحكمة الأولى وليست حكمة مُشتقةً منها هو غيرها. فإن الذات القائمة في ذاتها هي الحكمة بالذات، ولا يصح أن يقال فيها ما يقال في الشيء. إنه كان أولاً ثم صار حكيماً. ولذلك لم تكن فوق هذه الحكمة حكمة: فإن العلم بالذات يستوي هنا جالساً إلى جانب الروح فيظهر معه، / مثلاً يُقال في المداينة، من طريق التشبيه، إنها جالسة إلى جانب المُشترى. إن تلك الأمور كلها، في المبدأ الأعلى، إنما هي بمنزلة أصنام تُشاهد ذواتها من ذواتها بحيث أن المشاهدة آنذاك هي مشاهدة ذوي السعادة القائمة. أما عظمة هذه الحكمة وفدرتها، فإننا برسمنا أن نفكرها إذ إنها هي والحقّ ممّا وهي التي أبدعتها. / فإن الأشياء كلها تابعة لها وهي الحقّ بالذات لأنه معها نشأ كلاهما واحد؛ والذات، في المبدأ الأعلى، إنما هي الحكمة. لكننا لم ننته نحن إلى فهمها لأننا نأخذ العلوم على أنها نظريات وجملة قضايا ومفردات، وليس ذلك كذلك حتى في علومنا هنا. وإن كان يُخاير بعضهم ريب في الأمر، / فلنعد هذه العلوم الآن. أما العلم في العالم الأعلى، فإنّه هو الذي أشار إليه أفلاطون إذ قال: «ليس هذا العلم غير ما يكون عليه إن كان في غيره». أما كيف يتحقّق

ذلك، فإنه أمر نركّ لنا البحث عنه واكتشافه، إن كنا ألعلاً لأن نوصف بالوصف الذي اشتهرنا به. وربما كان الخير لنا أن نأخذ بالعمل ممّا يلي/ :

- ٥ [] إن كلّ ما ينشأ إنّما تُنتجته حكمة ما، صناعيًا كان أم طبيعيًا. والحكمة هي التي تُشرف على الصنع دائمًا. وإن كنا نجعل المصنّع يخرج مُتَّيِّدًا بالحكمة، فإنّ في الصناعات حكمة أيضًا. لكنّ الصانع في الصناعة إنّما يعود إلى الحكمة الكامنة في الطبيعة التي جاء هو ذاته ماضيًا لأحكامها. / وهي حكمة ليست قائمة بنظريات مُجرّدة، بل تبدو شيئًا واحدًا مُكتوب الوُجوه. وليست بمعنى أنّها تتألف من عناصر كثيرة مُتصوّرة في شيء واحد، بل بمعنى أنّها تتحلّل إلى كثرة خارجة من شيء واحد. فإن جعل جاعل هذه الحكمة الطبيعية هي الأولى، إكتفى بها لأنّها تكون حيتّج من حكمة أخرى ولا تكون في شيء آخر. وإن قيل: إنّ المعنى هو كامن في الطبيعة وإنّ أصل هذا المعنى إنّما هو/ الطبيعة ذاتها، قلنا: أتى للطبيعة هذا المعنى، وهل أتانا من ذلك الأصل على أنّه شيء يختلف عنها. فإنّ أتانا من ذلك الأصل على أنّه هي ذاتها وقفنا عندها. فأتا إذا جاوز الأمر إلى الروح، وجب التفرّغ فيها إذا كانت الحكمة ولادة الروح. وأن تُحيوا بالاجباب، فأتى للحكمة للروح؟ وإن كانت من ضمن الروح ذاته، فالأمر مستحيل إلّا إذا كان الروح هو الحكمة بالذات. / إنّ الحكمة بالحق إنّما هي ذات إذا، والذات الحق هي حكمة. فالحكمة هي التي تكفل للذات كرامتها، ولأنّ هذه الكرامة تأتيها من الحكمة كانت الذات ذاتًا حقًا. ولذلك تقول في كلّ ذات لا تنطوي على حكمة إنّها ذات لأنّها نشأت بوساطة حكمة ما؛ لكنّها ليست ذاتًا حقًا لأنّها لا تحمل حكمة في جنباتها. فلا ينبغي أن يظنّ أنّ الألهة وأهل السعادة الفائقة/ في الملأ الأعلى لا يُشاهدون إلّا نظريات مُجرّدة. بل إنّ كلّ قول من الأقوال هناك إنّما هو صورة حسنة، تُحاكي تلك التي تتصوّرها قائمة في نفس الحكيم الفاضل. وهي ليست صورة مُرسومة في حافظ، بل مُزوّاة في حقائق. ولذلك كان القدماء يقولون في المثل إنّها حقائق وذوات. /

- ٦ [] هذا ما أدركه حكماء المصريين، في ما أرى، إنّما يعلم مُكتسب، وإنّما بفريزة الفطرة. فإنّهم، في الأمور التي كانوا يريدون أن يعبّروا عنها بحكمة، ما كانوا يلجأون إلى تصوير الحروف الذي تبسط الأقوال والقضايا مُتسببة، ولا الرسوم التي تُحاكي الصوّت والطقن بالمُقدّمات. بل إنّهم كانوا يرسمون صُورًا ويتشّون/ في هياكلهم لكلّ شيء صورته. فيُعلنون بذلك أنّ العلم في الملأ الأعلى ليس علمًا استنتاجيًا، إذ إنّ كلّ صورة هنالك إنّما هي علم وحكمة. وهي شيء قائم في حدود ذاته يُدرك دفعة واحدة؛ فلا فكر ولا روية. ثمّ ينشأ

١٠ بعد ذلك دفعة واحدة من هذه الحكمة الظاهرة رسم ينسبط مُستمرِلاً في شيء آخر، / فيكون هذا الرسم شرحاً للصورة مُوزَّعة في الجملة المنطقية وكشفاً للأسباب التي كانت الصورة بها في ما هي عليه، بمعنى أن هذا الذي نشأ، وهو على تلك الحال من الحُسْن والمُتَبَاه، جدير بإعجابنا. فَإِنْ عَلِمْنَا ذَلِكَ كُلَّهُ، أَيْدِينَا إعجابنا لهذه الحكمة، كيف لا تتطوي في على السَّبَب الذي تكون به الكينونة في ما هي عليه، ثُمَّ تَوَكَّدَ هذا السَّبَب لكل ما حدث خاصصاً لأحكامها. ١٥
إِنَّ الْقِيَامَ فِي الْحُسْنِ / على ما وصفنا إِذَا، وَإِنْ ظَهَرُوا الْأُمُورَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَكُونَ بعد اكتشافها أثر بَحْثٍ يسير أو دون بَحْثٍ قَطُّ، أَقُولُ: إِنَّ كُلَّ ذَلِكَ حَاضِرٌ مُتَوَافِرٌ قَبْلَ الْبَحْثِ والاستدلال. (فلنحاول استشهاده على هذا أَنْ تُدْرِكَ ما تعنيه بشكل واحد يَسَّحُ لِلأَشْيَاءِ كُلِّهَا مُطَبِّقاً عَلَيْهَا جَمِيعاً) -- فنقول:

٧] إِنَّ مِثْلَ ذَلِكَ مِثْلَ هَذَا الْعَالَمِ الْكَائِنِ، فَمَا لَوْ كُنَّا نُسَلِّمُ بِهِ، عَلَى مَا هُوَ فِي حَالِهِ الْحَاضِرِ، أَنَّهُ مِنْ غَيْرِهِ. فَهَلْ نَلْمِبُ إِلَى أَنَّ صَاتِهِ أَخَذَ يَتَفَكَّرُ بِهِ وَبَيْنَ ذَاتِهِ أَنَّهُ يَجِبُ فِي الْأَرْضِ أَنْ تَقَعَ فِي الرُّسْطِ، وَفِي الْمَاءِ أَنْ يَكُونَ فَوْقَ الْأَوْسِ، وَفِي الْأَشْيَاءِ الْأُخْرَى أَنْ يَتَرْتَّبَ بَعْضُهَا لَوَقِ بَعْضٍ حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى الْمُسْتَهْدَى؟ وَهَلْ تَفَكَّرُ فِي الْأَحْيَاءِ كُلِّهِمْ / وَفِي الْأَشْكَالِ الَّتِي يَفْرُدُ بِهَا كُلُّ مِنْهُمْ بِالْعِلْدِ الَّذِي هِيَ عَلَيْهِ الْآنَ، وَفِي مَا لِكُلِّ حَيٍّ مِنْ أَعْضَاءِ بَاطِنَةٍ وَجَوَارِحِ ظَاهِرَةٍ، ثُمَّ حَمْدٌ إِلَى هَذِهِ الْأُمُورِ كُلِّهَا وَهِيَ مُرْتَبَةٌ لَهُ بِوَاحِدٍ وَاحِدًا بعد واحد، فَأَخْرَجَهَا بِفَعْلِهِ؟ وَلَكِنْ تَرَوْنِي مِثْلَ هَذَا الثَّرْوِيِّ هُوَ أَمْرٌ مُسْتَحِيلٌ. فَمِنْ أَيْنَ تَكُونُ تِلْكَ الْأُمُورُ كُلِّهَا قَدْ أَقْبَلَتْ عَلَيْهِ وَهُوَ لَمْ يَرَهَا قَطُّ؟ كَمَا أَنَّهُ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَتَلَقَّاهَا مِنْ غَيْرِهِ لِيَحْقِّقَهَا / عَلَى نَحْوِ مَا يَفْعَلُ أَصْحَابُ الصَّنَاعَاتِ الْيَوْمَ لِاجْتِنِائِ إِلَى أَيْدِيهِمْ وَأَقْدَامِهِمْ. فَإِنَّ الْأَيْدِي وَالْأَقْدَامَ إِنَّمَا تَأْتِي بعد ذَلِكَ. بَقِيَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْأَشْيَاءَ كُلِّهَا قَائِمَةٌ فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ الْأَخْرَ إِذَا. إِنَّ الشَّيْءَ يُجَابِرُ صَاحِبَهُ فِي الْعَالَمِ الرُّوحَانِيِّ وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطٌ، لِمَا هِيَ إِلَّا وَكَأَنَّ رَسْمَ الرُّوحِ أَوْ مَا يُحَاكِيه يَظْهَرُ فِجَاءً أَوْ مِنْ تَلَقُّهِ ذَاتَهُ أَوْ بِوَسَاطَةِ النَّفْسِ وَقَدْ تَطَلَّعَتْ لِلْأَمْرِ / - (فَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ الْآنَ) وَأَعْنِي النَّفْسَ الْكَلْبِيَّةَ أَوْ نَفْسًا مِمَّا تَكُنْ. وَعَلَى كُلِّ حَالٍ، فَإِنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ إِنَّمَا تَأْتِي كُلُّهَا مَعًا مِنَ الْعِلَالِ الْأَعْلَى، وَهِيَ هُنَاكَ أَمْسَدُ حُسْنًا وَبَهَاءً. فَإِنَّ الْأُمُورَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا أُمُورٌ مُتَشَوِّبَةٌ، أَمَّا مَا يَكُونُ فِي عَالَمِ الرُّوحِ، فَلَا تَشَوِّبُهُ شَائِبَةٌ. لَكِنَّ الْأَشْيَاءَ فِي هَذَا الْعَالَمِ، مِنْ أَرْزَالِهَا إِلَى آخِرِهَا، هِيَ فِي حَيَازَةِ الْمُثُلِ: فَمِثْلُ الْعُنَاصِرِ قَابِضَةٌ عَلَى الْهَيُولِ أَوَّلًا، ثُمَّ فَوْقَ هَذِهِ الْمُثُلِ مِثْلٌ أُخَرَى، / ثُمَّ غَيْرَهَا بعد ذَلِكَ. فَيَصْغِبُ عَلَيْنَا اكْتِشَافُ الْهَيُولِ وَهِيَ مُخْفَاةٌ تَحْتَ الْمُثُلِ الْكَثِيرَةِ. وَمَا دَامَتْ هِيَ ذَاتَهَا مِثَالًا مَا مِنْ الْمَقَامِ الْأَدْنَى، أَصْبَحَ كُلُّ شَيْءٍ مِثَالًا، وَأَصْبَحَ مِثَالًا أَيْضًا كُلُّ مَا يَكُونُ هَذَا الْعَالَمُ عَلَيْهِ. وَلَا غَرَّ، فَإِنَّ أَصْلَهُ كَانَ مِثَالًا، وَلَقَدْ صَنَعَهُ فِي ظِلَالِ الصَّمْتِ، لِأَنَّ الصَّانِعَ هُنَا هُوَ الْكُلُّ: فَهُوَ الْذَاتُ وَهُوَ الْوَحْدَانُ. وَلِذَلِكَ كَانَ الصَّنِيعَ بِدُونِ

٢٥ تعب هو أيضاً. / ثم إنه كان شيئاً لكل شيء، على أنه شئ كنه. فما قام دونه حائل، بل إنه لا يزال، حتى الآن، هو الشيء، ولو كانت الأشياء يقف بعضها حواجز بعضها الآخر، أما هو فلا يقف قط في وجهه شيء، وهو ثابت على أنه لكل. ويدل على أنه لو كان كل شيئاً، نحن أيضاً، قياساً أصلاً وذاتاً ويشألاً في آن واحد، ولو كان المثال المصانع هنا هو ذاتها بالذات، / لكان شيئاً شيئاً يفرض نفسه بلا عنه. هذا مع القول بأن الآدمي، من حيث أنه صار إلى ما هو عليه في ذاته، يصنع مثلاً مختلفاً عن ذاته، إذ إنه كونه آدمياً حال بينه وبين أن يكون الكل. فإذا بطل كونه آدمياً، لوثق في الملا، كما يقول أفلاطون، وأخذ يدير / شؤون العالم الكلي. ذلك لأنه أصبح من الكل، مما أدى به إلى أن يصير صانعاً للكل. ولكن فلنعد إلى ما كان هذا الاستطراد من أجله، وهو أنك تستطيع أن تذكر السبب الذي به كانت الأرض الوسط، ولماذا تخرق السبب، ولماذا يجري مدار الشمس كما يجري. ولكن ليس بوسعك أن تقول في الملا الأعلى أنه كما كان يجب فيه أن يكون عليه، كذلك رسم له حده. بل الواقع هو أن الملا الأعلى إنما هو في ما هو عليه، ولذلك بالذات جاءت الأشياء في ذاتها على الحس الذي يرام. مثل ذلك مثل ما لو جاءت نتيجة إرمان الملة قبل هذا البرهان ولا من مقدّماته. فإن الملا الأعلى لا يصدر عن تابع لازم، ولا عن تروء وتكبير، بل إنه قبل النتيجة وقبل التكبير. ذلك لأن هذه الأشياء كلها إنما تأتي في آخر المتطالع، وكذلك القول في الشرح والدليل والإقناع بالعجّة. وما دام هو الأصل، فإن تلك الأشياء، تنبع عنه هكذا من تلقاها ذاتها. / ولتعم القول قول من يمنع البحث عن سبب للأصل، ولا سيما لأنه أصل له من الكمال ماله، كان هو والغاية شيئاً واحداً. أجل إنه للأصل والغاية، فلا غرو، إن كان هو الكل جسيماً، وليس فيه قط نقصان.

٨ [] إنه لحسن أصلاً وأولاً إذاً، وإنه لحسن كله وهو كل وجه من الوجوه، فلا يحتاج لجزء من أجزائه أن يكون حسنة ناقصة. ومن حسي أن يقول فيه إنه ليس حسناً. فإنه باطل أن يقال فيه إنه ليس حسناً، هو الحسن، أو إنه مسبب من الحسن شيئاً لو إنه لم يجب منه البتة. وإن لم يكن هذا الأمر حسناً، فإني أمر غيري يكون كذلك؟ لا يريد المتقدم عليه أن يكون حسناً. / أما ما يكون في أصله طالعاً علينا للمشاقة لأنه مثال ولأنه مشاققة للروح، فذلك الذي تستحب مشاهدته. ولذلك لجأ أفلاطون إلى ما يدل على لشد المؤثرات تأثيراً إن كان موجباً إيجاباً، فنجعل المصانع راضياً على شئ بعد أن أتجزه، وهو يعني بذلك كم يستحب حسن الأصل وحسن المثال. / فإن كل ما صنيع على مثال غيره، إذا أعجبنا به، عاد إعجابنا إلى ما صنيع على مثاله. ولا عجب لمن يجهل ما يضمحل به إن كان يجهله. فإن المشتاق والمحبين بالحسن في هذه الدنيا بوجه عام، يجهلون أن ما يتأثرون به إنما هو ما جاء هذا الحسن على مثاله. والواقع هو أن هذا الحسن

١٥ حَسَنَ بوساطة ذلك القياس الأصل. / فهر الذي يُشير إليه أفلاطون بقوله: «لقد قرَّ عينا». وكفى دليلاً على ذلك ما يعنيه في ما يلي هذا القول. فإنه يقول: «لقد قرَّ عينا ولراد أن يجعل عمله أشدَّ محاكاةً لقياسه الأصلي». وهو يدل على حَسَنَ القياس الأصل ما أعظمه حَسَنًا بقوله إِنَّ الشيء الذي صار حَسَنًا قد استمدَّ حَسَنَهُ من هذا القياس، وأنَّ هذا القياس إنما هو صورة لذلك الأمر الأعلى. / وإن لم يكن هذا الأمر الأعلى هو الحَسَنُ القاطن المُزدهي بِحَسَنٍ لا قُدْرَ له، فما عسى أن يكون ما يفوق عالمنا المتصور حَسَنًا؟ على أنه، مع ذلك، لقد ضلَّ من تَغَيَّبَ هذا العالم، اللَّهُمَّ إلا بقدر ما أنه ليس ذلك الأمر الأعلى بالذات.

٩ لتصور بالفكر عالمنا المتصور وقد بقي كلُّ جزء من أجزائه كما هو عليه في ذاته، لا يجري مع غيره إذا جرى، على أن تكون هذه الأجزاء كلها، مع ذلك، مكفولةً وحده بقدر المستطاع. فإذا ظهر جزء واحد منها مهما يكن، كالكرة السُملوية المظلمة مثلاً، تبعها على الفور صورة الشمس والكواكب الأخرى أيضًا. وظهرت معها الأرض / والبحر والحيوانات كلها. ويكون الموضع آنذاك كما هو في كُرَّة شفاقة يسعنا أن نشاهد فيها الأشياء كلها فعلاً. لنفرض صورة كُرَّة في النَّفس إذا، ولكن صورة تلالاً حاملة في جنباتها الأشياء كلها، مُتحرِّكة كانت أم ساكنة أو إن شئت أيها، كان بعضها مُتحرِّكًا وبعضها الآخر ساكنًا. ثم إذا أمسكت بهذه الصورة، إصمد إلى صورة أخرى تجعلها بين يديك وقد جرَّدت الأولى من حجبها. إنزع عنها المكانية أيضًا وتخلَّ أنت من توهم الهيولى فيك، ولا تُحاول أن تعتمد إلى كُرَّة أخرى تكون أصغر حجمًا. ثم إدع الإله صانع الكُرَّة التي حصلت على صورتها واطلب منه أن يحضر إليك. ١٥ فيوسع هذا الإله أن يقبل عليك حاملًا عالمه، مُصطحبًا بما في هذا العالم من آلهة، على أنه واحد وهو الجميع. وكلُّ إله من هؤلاء الآلهة هو جميعهم إذ إنَّ بعضهم مع بعض واحد. وهم اقوام مُختلف بعضهم عن بعض. وإن كانوا جميعًا واحدًا بتلك الثَّروة الواحدة المُتعدِّدة الوجوه، أو الأخرى بالقول هو أنَّ الواحد بينهم يكون جميعهم، وأنه لا يسلب شيئًا برُجود الآخرين جميعًا. أجل إنهم جميعًا بعضهم مع بعض ولكن كلًّا منهم قائم على حياله في سكون غير مُتعدِّد، ما دام هو بريقًا من كلِّ شيء حَسَنٍ. / (ولأ لا كان هذا هنا، وذلك هناك، ولما كان كلُّ منهم جميعهم في ذاته؟ فضلًا على أنه لا يشتمل على أجزاء يختلف بعضها عن بعض لدى غيره أو لديه هو، كما أن كلًّا منهم، من حيث كونه كلًّا، ليس قوَّة تتشعب تتجزأ بتمدُّد الأجزاء الخاصة للقياس. أما هو، أعني العالم الكلِّي، فإنه قوَّة كَلِيَّة تنهي إلى ما ليس له حد، وما من نهاية/ لمدى تفردها. ثم إنَّ ذلك الإله من العظمة بحيث ليس لجزء من أجزائه نهاية. ابن التاسية التي يُمكن أن يُقال فيها إنه ليس يشغلها/ أجل إنَّ عالمنا السُملوي عظيم، وعظيمة كلها

٢٠ أَنْ هَذِهِ الثُّغُورُ، مِنْذُ بَدَايَتِهَا حَتَّى نَهَائِهَا، مُقِيمَةٌ فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى، / وَتَكُونُ هُنَاكَ بِالْقَدْرِ الَّذِي
 طُبِعَتْ عَلَى أَنْ تَكُونَ فِيهِ هُنَاكَ. وَكَثِيرًا مَا تَكُونُ ثُغُورٌ مِنْهَا، كُلُّ نَفْسٍ بِكَامِلِهَا، فِي الْمَلَأِ
 الْأَعْلَى، مَا دَامَ التَّقْسِيمُ لَمْ يَنْتَهَ الْبَتَّ؛ تِلْكَ هِيَ الْأُمُورُ اللَّتِي الْكَثِيرَةُ الَّتِي يُشَاهِدُهَا الْمُشْتَرِي.
 وَنَحْنُ أَيْضًا، إِنْ كَانَ يَدْعُنَا حَقٌّ مِثْلَ عَشْقِ الْمُشْتَرِي، تُشَاهِدُ الْحُسْنَ فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ،
 وَالْحُسْنَ أَنْذَاكَ مُنْتَشِرٌ، كُلًّا فَوْقَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، فَتُصِيبُ شَيْئًا مِنَ الْحُسْنِ الَّذِي فِي الْمَلَأِ
 ٢٥ الْأَعْلَى. / فَإِنَّ هَذَا الْحُسْنَ يَلْقَى مِنْ تَوْرِهِ عَلَى الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، فَيَحْفَلُ بِهِ كُلُّ الَّذِينَ وَصَلُوا إِلَى
 عَالَمِ الرُّوحِ، فَيُصْبِحُونَ، هُمْ بِذَاتِهِمْ، عَلَى جَانِبٍ مِنَ الْحُسْنِ وَبِهَائِهِ. وَكَثِيرًا مَا يَحْدُثُ لِلنَّاسِ
 شَيْءٌ عَلَى مِثَالِ ذَلِكَ إِذَا ارْتَفَعُوا قَوْمُضًا عَالِيًا تَكُونُ فِيهِ الْأَرْضُ حِمْرًا لِللُّونِ، فَيَنْتَشِرُ هَذَا اللَّوْنُ
 عَلَيْهِمْ وَيُحَاكُونَ هِمَّ الْأَرْضِ الَّتِي يَطْوِنُهَا. أَمَّا فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى، فَإِنَّ اللَّوْنَ الَّذِي ظَهَرَ وَتَوَّرَ كَانَ
 ٣٠ هُوَ الْحُسْنُ بِالذَّاتِ، بَلْ بَلَّ أَنْ يَكُونَ الْكُلُّ هُوَ لَوْنًا وَحُسْنًا فِي التَّصْمِيمِ أُخْرَى قَوْلًا. / فَإِنَّ الْحُسْنَ،
 إِذَا ظَهَرَ وَتَوَّرَ، لَا يَكُونُ شَيْئًا آخَرَ. لَكِنَّ الَّذِينَ لَا يُشَاهِدُونَهُ بِكَامِلِهِ يَتَقَيَّدُونَ بِإِدْرَاكِ الْحُسْنِ فَقَطْ.
 أَمَّا الَّذِينَ تَمَدَّدُوا فِيهِمْ هَذَا الْمَكُونُ مِنْ طَرَفٍ إِلَى طَرَفٍ، وَكَانَتْهُ مَلَاحِمٌ وَأَسْكَرُهُمْ، فَلَا يَتَبَسَّرُ لَهُمْ أَنْ
 ٣٥ يَبْقُوا عَلَى حَالِ الْمُشَاهَدَةِ أَنْذَاكَ، مَا دَامَ الْحُسْنُ مُسْتَوِيلًا عَلَى النَّفْسِ كُلِّهَا. / وَالْوَاقِعُ هُوَ أَنَّ لِسَانًا
 هُنَا أَمَامَ شَيْءٍ مَرْمِيٍّ مِنَ الْخَارِجِ يَرَاهُ الرَّائِي مِنَ الْخَارِجِ أَيْضًا. بَلْ إِنَّ صَاحِبَ الْبَصَرِ الْحَدِيدِ
 يَكُونُ مُسْتَوِيلًا، فِي ذَاتِهِ، عَلَى الْمَرْمِيِّ عِنْدَ ذَلِكَ؛ فَالْمَرْمِيُّ بَيْنَ يَدَيْهِ حَقًّا، وَلَكِنَّهُ بِجَهْلٍ هُوَ، خَالِبُ
 الْأَحْيَانِ أَنَّهُ قَابِضٌ عَلَى الْمَرْمِيِّ، فَيَنْظُرُ إِلَيْهِ كَأَنَّهُ يَظْهَرُ لَهُ مِنَ الْخَارِجِ. وَلَا غُرُ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ
 عَلَى أَنَّهُ شَيْءٌ مَرْمِيٌّ، فَضَلًّا عَلَى أَنَّهُ يَرِيدُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ أَيْضًا. وَمَهْمَا نَظَرْنَا إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ شَيْءٌ
 مُشَاهَدٌ، أَلْفَيَاهُ خَارِجًا عَنَّا. وَلَكِنَّ الرَّجُلَ هُنَا هُوَ أَنْ تَنْزِلَ إِلَى الْمَرْمِيِّ فَيَنَ، وَأَنْ تَنْظُرَ إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ
 ١٠ هُوَ وَنَحْنُ شَيْءٌ وَاحِدٌ. / وَأَنْ نَنْظُرَ إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ فِي ذَوَاتِنَا. مِثْلَ ذَلِكَ مِثْلَ مَنْ إِذَا
 أَصْبَحَ فِي ثُبَّةٍ إِلَهٍ اسْتَوَلَى عَلَيْهِ، كَتُورِيُوسَ مِثْلًا أَوْ إِحْدَى رِيَّاتِ الشَّمْرِ، أَنْزَلَ فِي ذَاتِهِ مُشَاهَدَتَهُ
 ١٥ لِلإلهِ، إِنْ كَانَ يَوْسَعُهُ أَنْ يُشَاهِدَ فِي ذَاتِهِ إِلَهًا. /

١١ نَلْفَتَرَضُ وَجَلًّا غَيْرَ قَادِرٍ أَنْ يُشَاهِدَ ذَاتَهُ، وَاسْتَوَلَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ الْحَضْرَةُ الرَّبُّوبِيَّةُ الَّتِي
 ذَكَرْنَا، فَتَحَوَّلَ إِلَى هَذَا الْمَشْهَدِ لِيَرَاهُ. ثُمَّ عَادَ إِلَى ذَاتِهِ وَنَظَرَ إِلَى صُورَتِهِ وَقَدْ زِيدَ فِي حُسْنِهَا.
 فَتَخَلَّى عَنْهَا مَهْمَا كَانَتْ جَمِيلَةً، وَأَقْبَلَ عَلَى ذَاتِهِ يُوَحِّدُهَا لِكَلِّ تَقْهَبِ شَيْئًا بَلْ تَكُونُ هِيَ وَالْأَشْيَاءُ
 ٥ كُلِّهَا شَيْئًا وَاحِدًا مَعَ ذَلِكَ / الإلهِ الَّذِي يُلْزِمُ اللَّصَمَتَ بِحَضْرَتِهِ. وَلَيَقِمُ مَعَ إِلَهِهِ آخِرًا عَلَى قَدْرِ مَا
 يَسْتَطِيعُ وَمَا يَشَاءُ. وَلِنَفْتَرِضَ الْآنَ أَنَّهُ، بَعْدَ ذَلِكَ كُلِّهِ، عَادَ وَانْقَلَبَ إِلَى الْإِنْسَانِيَّةِ. فَإِنَّهُ مَا دَامَ عَلَى
 طَهَارَتِهِ، لَا يَرَالُ بَاقِيًا فِي قَرَبِ الْإِلَهِ، فَيَتَبَسَّرُ لَهُ الرُّجُوعُ إِلَى حَالَتِهِ السَّابِقَةِ إِذَا ارْتَدَّ مَرَّةً أُخْرَى
 وَعَادَ إِلَى ذَاتِهِ؛ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَهْزَلْ الْعُودَةَ مَعْتَمِدًا، وَهُوَ أَنَّهُ أَخَذَ يَشْعُرُ بِذَاتِهِ أَنْذَاكَ، مَا دَامَ هُوَ شَيْئًا

١٠ والاله شيئاً آخر. / ثم إذا نفذ إلى باطنه وجد للكل ما يؤلا بين يديه. فيتخلى آنذاك عن الشعور بالذات ويخلفه خوفاً من أن يبقى على خلاف الحال في ذاته، ويصبح واحداً على حالته الأولى مع الإله. ثم إذا رغب في أن يعود ويشاهده مُخَلِّقاً عنه، انقلب وأخرج ذاته من الحال التي كان عليها. ينبغي له آنذاك أن يُؤمن النظر ويلزم رسماً من رسوم الإله فيكره يعقله بعد البحث عنه.

١٥ ثم إذا أدرك بذلك، وكبش/ لديه عما هو يدخل فيه من لقي نوع نوحه، وأنه عند ذلك داخل في ما هو السعادة على لُشْتَعَاء، استسلم ووقع بذاته إلى الباطن. فيصبح عند ذلك، بعد أن كان هو المشاود، شيئاً مشاهداً لُشَاوِدٍ يختلف عنه، وهو يشع حيث يشاء بالمعاني الفكرية، بارزاً نحو ما كان عليه إذ جده قادماً من الملا الأعلى. ولعمري، كيف يكون المرء في الحُشْن ما لم يشاهده؟

٢٠ وإن شاعده على أنك أنت شيء وهو شيء آخر، شاعدت منه الحُشْن ولُشَا تَحَلَّى فيه. / أما إذا صرت أنت بذلك الحُشْن بذاته، فذاك حينئذ قائم في الحُشْن حقاً. فإن كان إصداك إصداً شيء خارج، وجب في إصداك ألا يقع، أو إن وقع، فبحيث تكون أنت والمُصَرَّ شيئاً واحداً. والأمر هنا مثلما هو بين عرفان الذات وتمثُّب الذات، مع الجلم بأن في الاجتهاد البالغ في تمثُّب

٢٥ الذات إقصاء للذات عن الذات. ثم إنه يجب أن نذكر ما يلي وهو أن للإحساس/ بالتساوي وفقاً أشد والجلم بها أضعف لأن قوة الانفعال تصد. ثم إن الأخرى بالمرضى أن يؤلَّد الاضطراب للعنيف؛ أما المُصَحَّة فتلازمنا سائكة وديمة، وهي بأن تكفل لنا الجلم بها أخرى. فأنها فيما قبل المرض ما دامت تلازمنا مُصَحَّة بنا. أما المرض فإنه غريب علينا لا تلازمنا،

٣٠ فيؤلف بذلك انقباضاً لأنه يبدو جفوة وأنه شيء يختلف عما نحن عليه في ذواتنا. / أما عما يكون منا في ذواتنا لفاقلون، ونحن، عند ذلك، على لُشْد ما يكون إدراكاً لذواتنا إذ إننا نجتمع فيما بين جلمنا وبين ذواتنا ونجعل الطرفين واحداً. وفي الملا الأعلى، عندما تُسب على مثال الروح أوضع ما نكون علماً، يبدو وكأننا جايولون، إذ إننا نترفع آنذاك انفعال الجس والجس مُعْلِن أنه

٣٥ لم يَزْ، وأن الجس لم يَرَّ حقاً، بل إنه لن يرى تلك الأمور يوماً. / وإذا تردَّد مُتردَّد فإنه لا يزال في الإحساس إذا؛ أما الروح الراي فهو غير ذلك. وإن كان مُتردداً، فليس مُطموئناً إلى أنه ما هو عليه ذاته، إذ إنه ليس برسمه، هو أيضاً آنذاك، أن يخرج من ذاته ليري بأن منه الجسمانية ويشاهد ذاته على أنه شيء حسي.

١٢ لكن قد ورد سابقاً كيف يكون الروح، عندما يقوم بهذا العمل، شيئاً يختلف عما هو عليه في ذاته، وكيف يكون، في الظروف ذاتها، كما هو عليه في ذاته. ومهما يكن من الأمر فإن الروح يرى، سواء أكان يرى من حيث إنه شيء يختلف عما هو عليه في ذاته، أم كان يرى من حيث إنه باقي كما هو عليه ذاته؟ وبعد، فما هو الذي يخبرنا عنه؟ ألا، إنه يُمَيِّت لأنه رأى إلهاً

يصنع له خلقاً حسناً بعد أن أبدع في ذاته الأشياء كلها، وكان وضعه في ذاته وضئاً بلا ألم ولا رجوع. وإنه ياتد بالأشياء التي تولدت منه ويفرح بما أنتج، / فثميك الأشياء كلها لديه وقد قرّ حيناً يبهاته وبهائها. كل أعقابهم يمتازون بالحسن، وأشلهم حسناً هم الذين يقيمون معه في بامته. ولكنّ المشتري كاف هو الوحيد بينهم الذي ظهر ابتاً إلى الخارج. فبالقياس إليه، هو الإبن الأخير، يسعنا أن نثين، مما هو بمنزلة الصورة لأبيه، / عظمة هذا الأب وعظمة أبنائه الباقين معه، وهم مع المشتري أخوة. ولم يعلم المشتري بالطلاق عن أنه أتى من أبيه: فإنه يجب في عالمه أن يكون، وهو العالم الآخر الذي صار حسناً بمعنى أنه على مثال الحُسن. ولا غرو، فإنه لا يجوز في الصورة الحسنة أن تكون، ثم لا يكون حُسن ولا تكون ذات. إن الصورة تُحاكي الأصل في كل وجه من وجوهها: فإنّ العالم المشتري حياة، وهي حياة الذات على أنه شبيه بالعالم الأول؛ وإنّا لنجد فيه الحُسن على أنه حُسن جاء من العالم الأول أيضاً. ثم إن له بقاءه الدائم على أنه صورة، وألا لكان العالم الأول مع صورة تارة ويدرن صورة طوزاء، ما دامت الصورة آنذاك ليست صورة مصنوعة؟ والصورة الطبيعية إنما تدوم باقية ما دام أصلها باقية. لذلك، وما دام العالم الروحاني باقياً، / فقد أخطأ هؤلاء الذين قالوا بفساد عالمنا ثم بعثه عالماً جديداً: فكان الصانع أراد يوماً أن يصنعه. إنهم لا يُريدون أن يفهموا ما هو نوع هذا الصنوع الذي نحن في صدد. كما أنهم يجهلون أنه، ما دام ذلك العالم الأول حاضراً، فلن يكون العالم الآخر محجوباً: كان هذا منذ كان ذلك، وهو لم يزل ولن يزول. لهذا عبارات كان لا بد لنا من استعمالها/ لاضطرارنا إلى الدلالة على ما نعيه.

١٣ إن ذلك الإله إنما كان مُقيداً ليعي دامتاً على ما هو في ذاته إنذا. فنخلّي لابنه عن الحكم في هذا العالم الكلّي. ما كان ليلقى إله من مقامه أن يتخلّى عن حكمه في الملأ الأعلى ليترك حكمًا حديث العهد ودونه وثية، كأنه ملّ رُفداً من الشئ بالحسن. لهذا وإنه بعد تنازله عن كل ذلك الذي سبق ذكره أقام أباه في حدوده/ التي تنتهي إليه هو من فوق، ثم حزن ما يمتد من الطرف الثاني بعده انطلاقاً مما كان لابه تفوذ عليه. فأصبح هو بين العالمين: يتحدّ عالمه بالخلاف الذي يتفستته، قطع ما بينه وبين ما هو فوقه من جهة وبالقيد الذي يمسكه مما هو بعده من الجهة السفلى. فهو في الوسط بين أبيه الذي فوقه، / وابنه الذي تحته. ولكنّ أباه أعظم من أن يكون على نحو ما يكون الحُسن، فصار هو حسناً أصلاً وأولاً. والثمن حسناً هي أيضاً، إلا أنه هو أحسن منها لأنّها هي أثره. وهي بذلك حسنة طبعاً، على أنّها تكون أشدّ حسناً إذا رجّعت وجهها إلى عالم الروح. ونريد هنا أن نزيد كلامنا بياناً فنقول: إن كانت هذه النفس، نفس العالم الكلّي/ أعني الزهرة هي ذاتها حسنة، فما عسى أن يكون حُسن الروح؟ وإن كان حسنها

من ذاتها هي، فما القول في عظمة حُسْنِه هو؟ وإن جامعاً حُسْنِها من غيرها، فمتن أخذت حُسْنِها
المُكتسب، ذلك الذي قَطُر مع ما هي عليه في ذاتها؟ فإننا، نحن أيضاً، نوصف بالحُسْن ما دنا
٢٠ في حدود ما نحن عليه في ذواتنا، ونُوصَف بالقيح إذا استبدلتا طبيعتنا بطبيعة أخرى. / فضلاً
على أنَّ المرء حسن ما دلم يعرف ذاته وهو قبيح ما دلم يجهلها. إنَّ الحُسْن هو في الملا الأعلى
ومن الملا ينطلق إذاً. والآن، هل في ما ذكرنا بيان يكفي لفهم «المعالم الروحاني» فهما واضحا،
٢٥ أم يجب في هذا المعالم أن نقول عليه ونعالجه من وجه آخر، أعني على النحو التالي؟

الفصل التاسع

(٥)

في الروح والمثل والحق

١ إن الناس، في بداية أمرهم، يلجزون جميعًا إلى الإحساس قبل لجوئهم إلى الروح، فلا غرور، إن كانت الجسديّات هي أوّل شيء يتلقونه. فتمتّع من يقفون عند هذا الحدّ ويقضون حياتهم مُعتقدين في هذه الجسديّات إنّها علوم الأوّلين والآخريّن. فيصوّرون أنّ ما يقع فيهم من ألم أو لذة إنّما هو الشّرّ أو الخير، / ويرون أنّهم حسبهم عملاً ألا يزالوا في طَلَب هذا أو ردّ ذلك. ثمّ إنّ الذين يقدّرون العقل من بينهم - وما أضعف تقديرهم - يُستون هذا الولم حكمة. فما أشبههم بالطيور اللّغالب التي لحق بها الكثير من التراب فأقلّوها فمجزت عن الطيران في الجوّ، ولو كانت الطيّعة قد كتلت لها أجنحتها. / ومنهم طبقة ثانية ارتفعوا عن الدنّاء قليلاً إذ دفعهم الأصل الأفضل من أنفسهم على طَلَب اللّغز إلى طَلَب الأصلح. ولكنّهم عجزوا عن الاستشراف إلى الملا الأعلى إذ لم يتأهّلهم هنالك ما يستغزون عليه، فبطّوا بمسّ الفضيلة إلى حَيّر العمل وإنّار الدنّاء التي عزموا من قبل على الترفع عنها. / ولكنّ ثمة طبقة ثالثة هي طبقة الرّجال الرّبّانيّين ذوي القُدرة الصّافية والبصر الحديد. إنهم شاهدوا الرّهباء في الملا الأعلى بما هو لديهم كأنّه النّظر النّاقب، فارتفعوا إلى عالم الروح وكأنّهم غرق سحب الأرض وكُدّرواتها. ثمّ أقاموا هنالك ينظرون من علّ إلى دُنّائنا بكلّ ما فيها، ولذّت لهم الإقامة في هذا المقام الحقّ وهو مقامهم حقّاً. / فما أشبههم بالمرء طالع به القِهان ثمّ عاد إلى قومه بينهم معهم بالنّظم والأحكام المعدّلة.

٢ فما عسى أن يكون مقامًا هذا المقام؟ وكيف تنتهي إليه؟ إنّما ينتهي إليه من كان المشق من طبعه، وكانت النّفس تزعج الصّادقة فطرة وجيلة. فإنه، ما دام عاشقاً، في حال الرضع وأوجاعه إزاء المحسن وبهائه. لكنّه لا طاقة له بالمحسّن في الأبدان، فيغرّ منه طالباً حُسن التّمسّس. في فضائلها وعُلومها وصلّاحاتها ونُظمها المحكيمة. ثمّ يرتقي منها إلى أسباب الجسّ في التّمسّس، ويواصل في الارتقاء إلى ما هو قبل ذلك إن كان قبل ذلك شيء. وهكذا

دوايك حتى يدرك في آخر المطلق الأصل الأول الذي ينبعث للحسن منه. فإذا انتهى إلى هذا
 ١٠ المَحْدَ كَفَتْ لمرجعته، ولا تكف قبل ذلك. / ولكن، كيف يرتقي؟ وأتى له الشُّدَّة على الارتقاء؟
 وما هو القول الذي به يُريد هذا العشق ويُوجِّهه؟ ألا، إته القول الذي يلي. إنَّ الحُسْنَ المُشْتَبِه
 على الأبدان إنما هو حُسْن طلوي، على الأبدان. وإنَّ وُجوه الحُسْنَ في الأبدان إنما هي هينات
 تحل فيها كأنها في هولي. وما دام الأمر كذلك، فقد يتغير حامل الحُسْنَ ويعبر منه حُسْنًا إليه
 ١٥ فيحسُّ. / ويدلُّ العقل على أنَّ هذا الحامل كان حُسْنًا بالمشاركة إذاً. فما هو الذي جعل البدن
 حُسْنًا؟ إنه حضور الحُسْنَ من ناحية؛ ولكنه النفس أيضًا ومن ناحية أخرى. فهي التي أبرزت
 البدن في جبلته وخلعت عليه تلك الصورة. ثم ماذا؟ أنكون النفس من تلقاء ذاتها حُسْنًا؟ كلا
 ٢٠ مُرْتَبٌ لفس حكمية حسنة، ورُبُّ أخرى بايدة حسنة. إنَّ الحُسْنَ في القُوم من الحكمة إذاً. /
 ومن الذي يمدُّ النفس بالحكمة؟ ألا، إنه الروح لا محالة. ولكنه لا يقال فيه إنه يكون روحًا تارة
 وغير روح تارة أخرى؛ بل أقل ما يقال فيه إنه للروح حقًا. إنَّ هذا الروح إذاً حُسْنٌ من تلقاء ذاته.
 وسواء كان يجب علينا أن نقف عند الروح على أنه الأول، أم كان يجب أن نتجاوزها إلى ما هو
 ٢٥ وراءه، فإنَّ الروح مائل أمام الأصل الأول. على أنه، نظرًا إليها، يُشبه أن يكون في أزوجة
 هياكل الخير، يُخبر عن كل ما يشتمل الخير عليه، وكأنه هو انطباع الخير وقد أصبح الخير على
 أشد ما يكون في الكثرة، مع أنه، من وجهه المُطلق، ثابت على بقاءه في الوحدة.

٣ هذا ولا بد إذاً من البحث عن حقيقة الروح، التي أطلعتنا العقل عليها على أنها حَقًّا
 والذات صدقًا، مُشْتَبِهٌ أَوَّلًا، عن طريق أخرى نسلكتها، لأنه يجب في حقيقة مثل هذه الحقيقة أن
 ٥ تكون فعلًا. لئجل، قد يسخر الناس بالبحث عن الروح إن كان موجودًا. مع ذلك نجد بعضهم/
 مُترددين في الأمر. ولكنَّ الأخرى بالبحث هو السؤال عن الروح فيما إذا كان على نحو ما
 وصفناه، وإن كان أمرًا مُتَرَفِّعًا عن الجسديت، وإن كان هو الحقائق كلها وموضع المثل في
 حقيقتها. فإنَّ مدار القول هو الآن حول الأسئلة التالية. إنَّنا نرى الأمور الموصوفة بأنها موجودة
 ١٠ أمورًا مُرْتَبَةً كلها، فما بينها أمر واحد نجده بسيطًا، سواء للأحدثه الصنعة أم لأوجدته/ الطبيعة.
 أما مُحذلات الصنعة فإنها تشتمل النحاس أو الخشب أو المعبر، وهي لا تُدرك كمالها مع هذه
 المواد قبل أن تخرج كل صنعة مصنوعة: فصنعة تُخرج تمثالًا، وأخرى مريزًا وثلاثة بيثًا،
 وذلك بأن تخلع التمثال الذي ينبعث منها على الملائكة التي تُقابلها. ثم إنَّ في الطبيعة مُرْتَباتها
 ١٥ المُتَعَدَّة المعروفة بالازدواجيات، / وهي تنحل إلى التمثال الذي يقع على المزدوجات جميعها.
 فالإنسان مثلاً ينحل إلى نفس وجسد، والجسد إلى العناصر الأربعة. ثم نجد أنَّ كل عنصر من
 هذه العناصر مُرْتَبٌ من الهولي ومن الصورة التي تُتمرها - إذ إنَّ هولي العناصر ليس لها

٢٠ صورة من ثلثه ذاتها - فتبحث عن المثال / من أين أتيل على الهيولى . ثم تبحث بعد ذلك عن النفس إن كانت أمراً من الأمور البسيطة أو إن كان فيها شيء بمنزلة الهيولى من ناحية يعايله المثال من الناحية الأخرى . وأعني بالمثال هنا الروح الذي تطوي النفس عليه ، وهو ، في آن واحد ، بمنزلة الصورة في الشخص ، ثم بمنزلة الصانع الذي يخلق الصورة على الشخص . لهذا ولأننا نطيق هذه الأصول على العالم الكلي / فنرتقي إلى روح نجعله هو المحيط حقاً والصانع .
 ٢٥ فنقول : إن الحامل الذي يتلقى الصور يصير نارا وماء وهواء وثراباً . أما الصور فإنها تأتي من شيء آخر ، وهذا الشيء هو النفس . ثم إن النفس هي التي تمد العالم بصورته مع العناصر الأربعة . / على أن النفس تتلقى بطورها من الروح بأنها المعنوية ، كما أن النفوس ذوي الصناعات ، يتلقون المعاني التي يتقيدون بها في عملهم من الصناعات المختلفة . أما الروح فكانما هو للنفس مثالا من حيث إنه هو صورتها ، وهو الأصل الذي يضاف على النفس صورتها
 ٣٠ أيضاً ، مطلقاً أن صانع المثال يطوي في ذاته على كل ما يحققه في المثال . / أما الشيء الذي يمد الروح به النفس فإنه إلى الحق قريب ؛ أما ما يلقاه البدن ، فليس إلا محاكاةً ورسماً .

٤ لماذا يجب أن تتجاوز النفس إلى ما فوقها إذا ، ولا تفرضها على أنها هي الأول ؟ نقول أولاً إن الروح أمر يختلف عن النفس وهو أفضل منها ؛ وإنما الأفضل هو الأول طبعاً . ولا يصح على النفس أن يقال فيها ، كما يُقال ، أنها إذا اكتملت في ذاتها ولدت الروح . فإلى لما يكون بالقوة أن يصير بالفعل ما لم يكن السبب الذي يسوقه إلى / الكيان هو بالفعل . وإن حدث ذلك صدفةً وثباتاً فقد يتحقق للشيء ألا يتجهي إلى الوجود بالفعل أيضاً . ولذلك يجب في الأوائل أن نفترض موجودة بالفعل ، مكتوبة بذواتها ، كاملة . أما ما لم يكن مكتوباً في ذاته ، فإنه متأخر على تلك الأوائل ، فيسوقه إلى كماله الأصل الذي جاء منه وهو له كالألب يسوق إلى الكمال المولود الذي ولّده ناقصاً في بداية الأمر . / فيكون غير المكتمل في ذاته إذا هوى بالنسبة إلى الأول الذي أنشأه ، ثم تُسبك هذه الهيولى في قالبها فتستحيل شيئاً كاملاً في ذاته . والواقع هو أنه إن كانت النفس شيئاً بغيره ، فوجب أن يكون شيء لا يفعل - ولأنه لو كانت كلها بتأثير الزمان - كذلك وجب أن يكون قبل النفس شيء أيضاً . / ونقول أيضاً بما أن النفس هي داخل العالم ، وبما أنه يجب أيضاً أن تسلم بوجود بعض الشيء خارج العالم . ويجب أن يكون هناك شيء ما قبل النفس . ذلك لأنه إن كان الكون في العالم هو الكون في البدن وفي الهيولى ، فإن شيئاً لن يبقى على ما هو في ذاته دائماً . ومن ثم لا يكون الإنسان أبدياً ، باقياً على ما هو في ذاته تماماً ، وكذلك القول في النفس المعنوية كلها . إننا نتبين من هذه الأدلة ومن لدلة أخرى كثيرة إذاً ، أنه يجب في المروج أن يكون قبل النفس .

يجب في الروح إذا، إن قصدنا الصلوق في التسمية؛ ألا نتخذ بمعنى روح يكون بالقوة
أو ينتقل من الجهل إلى كونه روحاً حقاً - (وإلا اضطربنا إلى استئناف البحث عن شيء آخر
مُتقدم عليه) - بل بمعنى روح قائم بالفصل وهو دائماً روح حقاً. فإن لم تكن الحكمة فيه شيئاً
مكتسباً كانت معرفته للشيء معرفة مُبَيَّنة من ذاته، وكذلك القول في نوافر/ الشيء لديه. وما
دامت معرفته بذاته من ذاته، فإنه هو بنفسه ما يعرفه. ذلك بأنه لو كانت ذاته شيئاً وما يعرفه شيئاً
آخر، لما كانت ذاته معروفاً روحانياً؛ فيكون هو بالقوة لا بالفعل. يجب في هذين الطرفين ألا
يُفصل بعضهما عن بعض إذا. لكن موقفنا مما يجري في بواحننا ولَد عندنا المعادة أن/ نفرق ذهناً
بين الأمور الروحانية أيضاً. فما هو الذي يفعل، وما هو الذي يعرف حتى ننصّره شيئاً واحداً
هو والأمر التي يعرفها؟ ألا، إنه ما دام هو الروح حقاً، فإنه يعرف الحقائق ويوجد ما قائم له
ذواتها، وما في الأمر شك. إنه هو الحقائق بالذات إذا. ذلك لأنه إما أن يعرفها وهي حشما لا
يكون هو، وإما أن يعرفها وهي فيه هو ذاته على أنها ما هو عليه في ذاته. وإن تكون حيث لا
يكون هو، فهذا أمر مُستحيل. وأين عساه أن تكون؟ إنه يعرفها وهو عارف ذاته، ويعرفها
بالتالي في ذاته. فإنه لا يعرفها في الجسديّات، كما يظن بعضهم. ليس الوجود الجسدي هو
الوجود الأول للشيء إذ إن المثال الكامن في الجسديّات القائمة على الهيولي إنما هو ارتسام
للحق. ثم إن المثال في الشيء قد أتى إلى هذا الشيء من مثال آخر، وهو صورة لهذا الآخر.
فبشأنه على أنه إن كان يجب في هذه الدنيا أن يكون لها صانع، فإن هذا الصانع لا يعرف/ ما
يشتمل عليه الحق قبل أن يكون حتى يكون قد صنع. لا بُدّ من وجود تلك الأمور قبل العالم
الكلّي إذا، وهي ليست انطباعات خلقتها أمور تختلف عنها؛ إنما هي نماذج أصلية، وهي
الأمور الأولى والروح ذاته في حقيقته. وإن قيل إن الإبن المعنونة تكفي، فإنها أبدية، وما
في الأمر شك. وإن كانت أبدية لا تفعل، وجب فيها أن تكون في روح من مقامها، مُتقدم على
الأسوار والطبائع والنفس/ : فإن هذه الثلاثة إنما هي الفترة قطع. إن الروح هو الحقائق بالذات
حقاً إذا، لا يعرفها بمعنى أنها حيث لا يكون هو. فإنها ليست قبله ولا بعده، وإنه هو الذي يضع
للكيان نُظمه، بل إنه هو ذاته نُظم الكيان. وما أصح ما قيل: «إن الميراث هو الكيان بالذات»،
وإن «العلم بالمتنزهات هو المعلوم بالذات»، وأيضاً «إني أبصت عمّا أنا عليه في ذاتي» يعني أنه
حقيقة من الحقائق. كما أن القول بمذهب «التذكّر» هو يتم القول أيضاً. فإنك لن تجد شيئاً
خارجاً عن الحق، حتى بالمعنى المكاني، بل إن الحق باقي مع ذاته على الدوام، لا يطرأ عليه
تحوّل ولا يترويه فساد. ولذلك كان هو الحق حقاً. فالحق لدى الأشياء التي تصير وتزول إنما
هو حق مُستعاد/ : فليست هي الحق، بل إن الحق ما كان بين يديها، مُستعاداً. والجسديّات إنما
هي ما يقال فيها بوساطة الاشتراك، إذ إن الحق ما تقوم عليه يتلقّى صورته من غيره. مثل ذلك

مثلاً يتم بين النحاس وصانع المثال، وبين الخشب وصانع الأسرة حيث تصير الصنعة إلى النحاس والخشب بواسطة الارتسام، على أن تستمر الصنعة خارج الهيولى باقية كما هي عليه في ذاتها، حاملة هي/ في جنباتها المثال الحق والمُسَرير الحق؛ وكذلك القول في الأجسام.

١٠ فإن عالمنا يأخذ نصيبه من الارتسامات، فيدل على أن هذه الارتسامات شيء وأن الحق شيء آخر. أما الحق فلا يتحوّل إلى شيء، في حين أن الارتسامات دائماً بين حال وحال؛ وهو يبقى على ما هو في ذاته، ولا يحتاج إلى مكان. فما هو يكتم/ بل كيانه نوراني مكتوب بداته. ولا غرو، فإن الأجسام تريد، بدافع تطوري، أن تحفظ ذاتها مُتعددة على غيرها. أما الروح، فإنّه، بفطرته العجيبة، يستد ما من شأنه أن يهري، ثم لا يبحث هو عن مقام يستقر فيه.

٦ فليكن المروح هو الأشياء كلها إذاً. على أن الأشياء تكون فيه، لا بمعنى أنه مُستول عليها اشتمالاً مكانيّاً، بل بمعنى أنه هو مُستول على ما يكون عليه في ذاته وهو معها شيء واحد. فإن الأشياء كلها فيه جبريماً، ثم لا يقلّ تباين بعضها عن بعضها الآخر بشيء. ولا غرو، فإن النفس تطوي في آن واحد على علوم كثيرة بدون أن يختلط علم بآخر. فيقلب كلّ جلم إلى العمل الذي هو من شأنه عندما تسمى الحاجة إليه، ثم لا يسحب العلوم الأخرى معه. كل فكرة تفعل أفعالها وهي مُتفصلة عن الأفكار الأخرى الكامنة كلها في النفس وروابطها. كذلك القول في الروح، وهو بأن يكون الأشياء كلها جبريماً أخرى؛ ولكنّه ليس الأشياء كلها جميعها أيضاً لأن كل شيء إنّما هو قوّة خاصّة. فيشتمل الروح الكلّي على الأمور كلها اشتمال الجنس على الأنواع، والكل على الأجزاء. / هذا وإنّ القوّة اليلوية تؤدي صورة عما تعنيه. يشتمل الكل فيها على الخواصّ كلها خير متباينة، وكأنّ البنية المعنوية في مركز واحد. ومع ذلك، فإن بنية المعين شيء وبنية اليليين شيء آخر، ولا يدرك كونها مُختلفة إلا بالشيء الجسدي الذي يحدث بها. أما القوّة الكامنة في البذور فإنّ كل قوّة منها/ هي مع الأجزاء التي تطوي عليها في ذاتها، بنية معنوية واحدة كاملة، أخففت المُتشرّج الجسماني هيولى لها، كان تتخذ ما في البذر من رطوبة هيولى. أما البنية المعنوية فهي المثال كاملاً، وهي بنية تكون شيئاً واحداً مع النفس الغداية التي هي ارتسام للنفس أخرى أفضل منها. ثم إنّ هذه القوّة الكامنة في البذور فقد يُسمّيها بعضهم ٢٠ «طبيعة». / فهي تلك التي انطلقت ممّا هو قبلها في العالم المروحاني، كما ينطلق النور من النار، ثم اشتتت في الهيولى وغرستها بالصورة. وهي لم تُعف دفناً آنذاك، كما أنّها لم تلجأ إلى الأدوات المشهورة بالامثال، إنّما تملأ بالبنى للمعنوية.

٧ أما المُلوم التي تكون في النفس للتأطّيق علوماً بالحيثيات (إن كان يجوز أن يقال فيها إنّها

علوم، مع أنها بأن تُسمى ظنونا لغيرها، فإنها تقع بعد الأشياء، وهي بذلك مَرَوْر للأشياء. أما العلوم بالروحانيات، وهي العلوم حَقًّا، فإنها تأتي من الروح إلى النفس الناطقة ولا تشتمل قط على / محسوس. وبقوله ما أنها علوم، فإنها كل شيء من الأشياء التي تشتمل عليها، وتتلقى من الباطن معروضا ويرفانها. فإن الكامن في الباطن إنما هو الروح - (أعني هذه الأوائل بالذات) - دائم الخضور إلى ذاته، قائما بالفعل غير مُدرك لمعلوماته بمعنى أنها لم تكن بين يديه، أو أنه اكتسبها، أو أنه قد أتى عليها واحداً واحداً إذا لم تكن كلها حاضرة معه. / فهذه أحوال تصح ١٠ على النفس. أنا هو فإنه ثابت في ذاته ما دام هو الأشياء كلها، ولم يكن يعرف الأشياء حتى يوجد حادثة في ذواتها، فلا يصح أن يقال في الإله إنه كان لأن الروح حرفه، ولا في الحركة إنها حدثت لأن الروح حرفها. ومن ثم لم يكن القول في المثال إنه عرفان قولاً صادفاً إن ورد بمعنى أن الشيء يكون، أو يكون ما هو عليه في ذاته بعد إدراكه بالعرفان. / فإنه يجب في الأمر المعروف أن يكون قبل هذا العرفان. وألا فكيف يقبل المعلوم على عرفان ذلك الأمر وهو لم يُدركه بحسبكم المُصادفة والافتاق؟

٨ إن كان الميرفان عرفان شيء باطن إذا، فإن هذا الشيء الباطن إنما هو المثال، وهو الأصل المثالي بالذات. وما عسى أن يكون هذا الأصل المثالي؟ إنه لروح، وهو الذات النورية. لا فرق بين الروح وبين الأصل المثالي الواحد، بل إن كل أصل مثالي هو روح. ثم إن الروح كلاً هو المثل كلها، وكل مثال هو الروح مُفرداً. مثل ذلك مثل ما أن العلم كلاً هو النظريات كلها، على أن النظرية الواحدة هي / جزء من أجزاء الكل، لا بمعنى أنه مُنفصل عن هذه الأجزاء انفصلاً مكانياً بل بمعنى أن لكل نظرية طائفتها في الكل. إن هذا الروح إنما هو ثابت في ذاته إذا، وما دام هو رب أمره، حاداً مُطعياً فإنه الرغد الدائم. إنما لو كنا لتصور ١٠ الروح مُتقدِّماً على الحق، لوجب أن نقول في الروح إنه يُحقق الحقائق بعرفانه لها/ فيخرجها مُكتسبةً ويبتدعها آنذاك. ولكن ما دام أنه يجب في الحق أن تصوّره قبل الروح، وجب أن نجعل الحق قائماً في الروح المألوف، وأن نجعل معرفة الروح المُحققة في علاقتها مع الأشياء على نحو ما تكون العلاقة بين فعل النار والثر الحاضرة. فنتطوي الحقائق آنذاك على الروح، واحداً في ذاتها، على أنه تحقيقها فعلاً. ولكن الحق هو فعل مُحقق أيضاً. / فالفعل واحد لدى ١٥ الطرفين إذا، والأولى بالطرفين أن يكونا واحداً. وبالتالي إن الحقيقة واحدة: هي الحق وهي الروح. وكذلك القول في الحقائق وفي الحق مُحقّقاً وفي الروح كما شرحناه: كل ذلك، إنما هو حقيقة واحدة، تجمع أيضاً مع وجوه الميرفان على ما وصفناها المثال وصورة الحق وتحقيقه بالفعل. ٢٠ لكننا تصوّر بعضها مُتقدِّماً على بعضها الآخر، لأننا نلجأ نحن إلى السبر والتقسيم. /

بأن روحنا الذي يُجزئ هو شيء، وشيء آخر ذلك الروح الذي لا يتجزأ والذي لا يُجزى الحق ولا أمرًا من الأمور كلها.

٩ ما عسى أن تكون تلك الأمور القائمة في الروح الواحد والتي تُقسمها نحن حينما نُدركها بالبرهان؟ يجب أن ننطق بها وتبرزها هي القائمة في سُكونها مثلما أنا، هي الولم الواحد، نقبل ما يتضمّنه لتشابهه في فضوله. الواقع هو أن هذا العالم إنما هو حيوان مُشتمل على الحيوانات كلها. ثم إنّه آخذ من غيره كيانه وكونه في الحال التي هو عليها، على أن/ الأصل الذي جاء منه يعود إلى الروح. وإن كان ذلك كذلك، فإن في الروح القياس الأصلي الكلي لا محالة؛ وإنّ هذا العالم الروحاني بالذات إنما هو الروح الذي قال فيه أفلاطون في ما هو الحيوان حقًا. فإذا أُقبلت من حيوان بنته المعنوية وفابتك لي الهيولى التي شأنها أن تغطي البنية المعنوية بفرا، نشأ الحيوان لا محالة؛ وكذلك القول في/ الحقيقة النوراتية الكلية القدوة: إذا أُقبلت ولم يحل دونها حائل، ولم يتوسط بينها وبين الشيء الذي قد تطلّعا مُتوسط ما، بدا هذا الشيء في معاليمه حتمًا، وهي تعاليم تكون من وضع تلك الحقيقة بالذات. ولكنّ العالم في معاليمه ينطوي على المثال مُورّعا ومُقسّمًا، فالإنسان هنا والشمس هناك. أما العالم الروحاني فإنه الأشبه كلها في كل واحد./

١٠ كل ما كان على حال المثال في العالم الحسّي، إنما يأتي من الملأ الأعلى إذا/ وما ليس مثلاً فلا يكون من هذا الملأ. ولذلك لا تجد شيئًا مُناهيًا للطبيعة هناك، كما أنك لا تجد في الصناعات شيئًا يتنافى معها، ولا في المبدور شيئًا. أما شلل الأقدام، في الولادة، فمعجز في البنية المعنوية، وإذا/ حدث اتفاقًا، فلفضر أصاب المثال. ففي العالم الروحاني نجد الكتم والكيف المُتناميين، والأعداد والمقادير والأحوال والأفعال والانفعالات من حيث إنّ هله الأمور كلها مُتسجمة مع الطبيعة. وكذلك الحركة والسكون أيضًا جملة وتفصيلًا. كما أنّ الأبد حل محل الزمان هناك. أما المكان هناك، فإن يقوم الشيء في غيره قِيامًا نورانيًا./ وما دامت الأشياء كلها في الملأ الأعلى متما جميعًا، فإن ما تُدركه منها ليس سوى ذات وإنّها لذات نورانية. ثم إن لكل شيء حقله من الحياة: بقاء الشيء على ذاته وتحركه إلى غيره، والحركة والسكون، والمُتحرّك والمساكن، والذات والكيف. والأشياء كلها ذات واحدة. فإن الحق مُفرّدًا إنما هو بالفعل هناك وليس بالقوّة، فلا يتفصل الكيف عن الذات مُفرّدًا./

والآن، هل تكون المُثل في عالم للروح بعدد الأشياء في عالم الحس؟ أو إنها تزيد عليه؟ لكن ينبغي أن ننظر أولًا في حال الأشياء التي تكون وليدة للصناعات، إذ ليس للشرّ مثال هناك.

وإنما نجد الشر في دنيانا، فهو وليد الحاجة والحرمان والقصص، وهو شأن الهولي المنشورمة
٢٠ أو/ شأن ما يحاكيها.

١١ هل نجد في الملا الأعلى كل ما أخرجه الصناعات أيضاً؟ إن كل الصناعات القائمة على تقليد الطبيعة من رسم ونحت ووقص وتمثيل، إنما تجد مَقْدَماتها من وجه ما في هذه الدنيا. لقد تلجأ إلى المحسوس قِيَامًا أصليًا وتحاكي للثقل والحركات وأوضاع الشاظر التي تُشاهدنا فحُرِّلها من هيئة إلى هيئة. وما دامت الصناعات فُذِي حالها، فلا يصح عليها أن ترد وترقي بها إلى عالم الروح، / إلا من حيث إنَّها في حدود بنية الآدمي المصنوعة. فلما انطلقنا من الشاظر الواقع بين الأحية حيًا حيًا، فبحثنا عن بنية الحيوانات الكُلِّيَّة ما هي، لكانت الملكة انظاره فيها جزئًا من القُوَّة المتاحة في الملا الأعلى وهي التي تلتبس الشاظر الكُلِّيُّ الواقع بين الروحانيات وقضاياه. ثم إنَّ للموسيقى ما دامت تتناول كلَّ المُتناسب والتَّوَرُّق/ - وبكونها واقعة على التوقيع والمُناسب، فإنَّ الروحانيات حاصلة فيها - فإنَّها من نوع تلك التي تتناول العدد الروحاني هناك. أمَّا الصناعات التي تُخرج المصنوعات الجسميَّة، مثل صناعة البنية وصناعة التجارة فإنَّها، بقدر مُراعيتها لمتعضيات الشاظر، تستمد أصولها من الملا الأعلى أيضاً ومن الأحكام الثابتة فيه. لكنَّ تلك الصناعات تغلظ هذه الأمور بالشيء المحسوس، / فليست مع ما هي عليه بكاملها هناك، إلا إذا نظرنا إليها كامة في بنية الإنسان المصنوعة. كما أنَّ لا نجد هناك المعرَّاة أيضاً إذ إنَّها تهتمُّ بالثبات المحسوس، ولا صناعة الطَّبِّ التي تُعالج صِحة الجسم وتهتمُّ بِقُوَّته وعافيته. فإنَّ هناك قُوَّة أخرى وصِفة أخرى أيضاً، وتكنل لكلِّ شيء، من حيث إنَّه شيء، أن يكون شَيْئاً عن المعجز أو الإضطراب. أمَّا صناعة الخطابة والحرب والاقتصاد/ والسَّياسة، فإنَّ خلعت الحُسن على الثمانيات ووجهت إلى الملا الأعلى، أخذت من هنالك شيئاً هو علم تستمدُّ من لولم الروحاني. أمَّا جِلْم الهندسة، فيجب فيه أن يجعل لي عالم الروح ما دام جِلْمًا بأموال روحانيَّة. كما أنَّه ينبغي أن يجعل قُوَّته أيضاً جِلْم الحكمة ما دام جِلْمًا خروبه هو الحق. فلهذا ما يَجِدو ذكره في الصناعات وما تُخرجه.

١٢ ولكن إن كان للإنسان الأصلي في الملا الأعلى، فللتألق أيضاً وللصانع. كما أنَّ الصناعات كُلُّها هناك ما دامت من مَوْلَدات الروح. إلا إنَّه ينبغي أن يقال في المُثُل إنَّ منها في الملا الأعلى الكُلِّيَّات، لا سقراط، بل الإنسان. ثم ينبغي أن يُبحث عن الإنسان أيضاً، إن كان مثال الإنسان هناك بأوصافه الفردية. وأعني بالأوصاف الفردية أن يكون الوصف ذاته على حال في شيء، وعلى حال آخر في شيء.

آخر. كان يكون أحدهم أنطس وغيره أنثى. على أنه يجب في هذين الوصفين أن نتصورهما فصلين قائمين في مثال الإنسان مثلاً أن في جنس الحيوان قُروفاً. أما الكيف الذي يكون عليه الأنف عند الأول وعند الآخر، فإنه يعود إلى الهيرولي. وكذلك القول عن القروى في الألوان: ١٠ وإن بعضها كامن في الرتبة المنزوية، وبعضها الآخر وليد الهيرولي واختلاف الماطن.

١٣ بقي القول فيما إذا كان للأشياء الجسدية وحدها شكلها الأصلي في الملا الأعلى أو إنه، مثلاً أن الإنسان شيء، والإنسان مثلاً أصلياً شيء آخر، كذلك تكون النفس شيئاً، والنفس مثلاً أصلياً مثلاً شيئاً آخر. وهكذا الأمر في الروح أيضاً. ينبغي أن نقول أولاً إنه يجب في الأشياء ألا نتصورها كلها ارتسامات لأقيسة أصلية، كما أن النفس ليست ارتساماً لنفس أخرى هي مثال أصلي. / فإن النفس تختلف عن أختها بالمقام، وإنها، نفساً، مثال أصلي حتى في هذه الدنيا، على أنه وبما ليست كذلك بمعنى أنها في هذه الدنيا. يجب في كل نفس، مادامت نفساً ستقام، أن تستوي مع شيء من الحكمة والعدالة، كما أن في نفوسنا ذواتها جعلاً صيدفاً. وليس هذا العلم مجموعة ارتسامات وضوء للعالم الروحاني، بمعنى أنه صار آنذاك في المحسوس، بل إنه هذا العالم بالذات / وقد صار في دنيانا على وجه آخر. فإن الأمور الروحانية لا تنحصر في مكان مهما يكن، فلا يجب أن تصبح النفس إذ تخلع بدنها عنها هي ذلك الملا وتلك الأمور. ذلك لأن العالم الجسدي، إنما هو في كل مكان واحد؛ أما العالم الروحاني فلا يشتمل عليه مكان. لكل ما تنطوي النفس عليه، وهي كما وصفنا، فتكون به الملا الأعلى بالذات، إنما هو ثابت في دنيانا، على أن النفس وهي آنذاك الأمور الروحانية، تصبح في الملا الأعلى. وعليه، ١٥ إن حيناً بالجسديات الأشياء المنظورة، / فليست الروحانيات بقدر ما في العالم الجسدي فقط، بل تزيد عليه أيضاً. أما إذا ذكرنا هذا العلم بمعنى أنه يشتمل على النفس أيضاً، وعلى ما هو في حدود النفس، فإن الأشياء كلها تكون هنا بقدر الأمور كلها هناك.

١٤ يجب في تلك الحقيقة التي تشتمل على الأشياء كلها في العالم الروحاني، أن نجعلها هي الأصل إذاً. ولكن كيف ذلك، مادام هذا الأصل واحداً حقاً، ومادام بسيطاً من كل وجه؟ ولكن كيف يكون إلى جانب الواحد شيء آخر مهما يكن، وكيف نفهم الكثرة؟ كيف تكون الأشياء كلها؟ ولماذا كان الروح هو هذه الأشياء، وأنى لكل ذلك أن يتم؟ هذا شرح يجب أن ٢٠ نقبل عليه / مطلقين من أصل آخر.

أما إذا كان لما يتولد من الفضلات ومن البهائم التي يعتريها الفساد مثال في الملا الأعلى، وإن كان للأوساخ وللأحوال أيضاً، فالقول الذي يجب في ذلك هو أن كل ما يتلفاه

الروح من الأول إنما هو على أفضل ما يكون. فلا يكون منه ما ذكرنا، كما أنه ليس منه شيء في الروح. ولكن النفس إذا انبعثت من الروح تلقت الهيولى، / فيما تلقى، ذلك الشيء الساقط الودي.

لهذا وإنا سنستأنف القول حتماً في هذا الموضوع ونزيده شيئاً عندما نعود إلى مشكلة ذي الكثرة كيف يخرج من الواحد.

كما أنه يجب القول أيضاً في التركيب الذي يحدث عرضاً وبالاتفاق، لا من قبل الروح، بل من تلقاء ذاته، إذا أتيل بعض الأشباه الجوئية على بعضها الآخر، إنه لا يكون في عالم المثال. ثم إن ما يتولد من الفضلات إنما يأتي من النفس وهي حاضرة آنذاك، / فيما يُظن، عن الإتيان بشيء آخر، وإلا لكانت أحدثت شيئاً طبعياً، كما تفعل ذلك عندما تستطيع. أنا الصناعات فيجب القول فيها إنها كامنة في الإنسان، مثلاً أصلياً، بلدر ما تكون صناعات وصل الإنسان بينها وبين مولات الطبيعة.

لهذا ويجب القول لغير أن قبل النفس الجزئية نفساً أخرى، هي النفس الكلية، وإن قبل النفس الكلية أيضاً، نفساً هي المثال الأصلي، أعني الحياة بالذات، / بل يجب في هذه النفس، مثلاً أصلياً، أن يقال فيها إنها مستكنة في الروح قبل أن تنشأ النفس، بل حتى تتحقق لها نشأتها.

المجلد الثاني



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

التاسع السادس

فهرسُ التاسوع السّادسُ

٥٠٩	في الحقّ وأجناسه (المقال الأول)	: (٤٢)	الفصل الأول
٥٣٧	في الحقّ وأجناسه (المقال الثاني)	: (٤٣)	الفصل الثاني
٥٥٨	في الحقّ وأجناسه (المقال الثالث)	: (٤٤)	الفصل الثالث
	في أنّ الحقّ هو كلّ في كلّ وجه من الوجوه ولو	: (٢٢)	الفصل الرابع
٥٨٤	كان واحدًا في ذاته (المقال الأوّل)		
	في أنّ الحقّ هو كلّ في كلّ وجه من الوجوه ولو	: (٢٣)	الفصل الخامس
٦٠٠	كان واحدًا في ذاته (المقال الثاني)		
٦١٠	في الأعداد	: (٢٤)	الفصل السادس
٦٢٩	في كيف نشأت كثرة المثل وفي الخير المحض	: (٢٨)	الفصل السابع
٦٦٨	في العمل المختار وفي إرادة الواحد (في المراد)	: (٣٩)	الفصل الثامن
٦٨٩	في الخير وفي الواحد	: (٨)	الفصل التاسع



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و اطلاع‌رسانی

الفصل الأوّل

(٤٢)

في الحقّ وأجناسه (المقال الأوّل)

- ١ لقد سبق المقدّاس أقدم أسلافهم وبحثوا في الحقائق، ما هو عددها وما هي عليه في ذاتها. فقال بعضهم إنّها أمر واحد، وبعضهم إنّها ذات عدد محدود، وفريق آخر إن عددها لا نهاية له. ثمّ إنّ لكلّ متنّ يذهبون إلى وحدة الحقائق قوله فيها، وكذلك الأمر لدى من يرون أنّها ذات عدد محدود أو عدد ليس له نهاية. أمّا هذه الآراء فقد دقّق النظر فيها من جاء بعد المقدّاس، فيجب أن ندعها. / أمّا ما دقّق هؤلاء الآخرون النظر فيه ممّا خلفه أسلافهم، وصنّفوه في أجناس محدود عددها، فينبغي أن نبينه. فإنّهم لا يجعلون الحقّ واحدًا لأنّهم يرون كثرة حتى في الروحانيات ذاتها. كما أنّهم لا يجعلونه بعدد غير محدود لأنّ هذا أمر مستحيل فضلاً على أنّه لا يكون علم بعد ذلك. بل إنّهم يجعلونه قائماً بعدد محدود. فقالوا فيه إنّهُ مؤلّف في طبقات هي الأجناس لأنّه لا يصحّ القول في مقومات الأشياء إنّها عناصر. / فمنهم من جعل هذه الأجناس عشرة، ومنهم من جعلها أقلّ عدداً، وربما زاد بعضهم على هذا العدد. ثم إنّنا نجد اختلافاً حتى في هذه الأجناس، فمنهم من تصوّرون الأجناس أصولاً، ومنهم من يزّون أنّها هي الحقائق محصورة من حيث الجنس بعددها ذلك.
- ١٥ لهذا ولا بدّ من أن نقف أولاً عند المنهج الذي يصنّف الحقائق بالعدد عشرة إذا، / فننظر كيف يجب أن تصوّر هذه الأجناس العشرة: هل يقولون فيها إنّها الحقّ ويطلقون عليها إسمًا مشتركاً، أو يقولون فيها إنّها طبقات عشر بالعدد؟ يقولون في إسم الحقّ إنّّه لا يشملها كلّها بالترادف، وهم في قولهم على صواب. لكنّ الأخرى بالبحث أولاً هو السؤال عن الأجناس العشرة: أمتساوي في الروحانيات وفي الحسيّات؟ / أو إنّها كلّها في الحسيّات ثمّ يكون بعضها في الروحانيات وبعضها الآخر لا يكون؟ إذ إنّ العكس لا يجوز. وعند ذلك يجب أن نتبيّن ما هي من الأجناس العشرة تلك التي تكون في الملا الأعلى، وهل يشمل الجنس الواحد الحقائق الروحانيّة والحقائق الحسيّة بعضها مع بعض، أو إنّ لسمّ الذات يقع على الطرفين كليهما بالاشتراك؟ فإن كان الأمر كذلك أصبح عدد الأجناس زائداً على العشرة. / أمّا إذا كان إسم
- ٢٥

الجنس يقع على الطرفين بالتألف، فليس من المعقول أن يدُلَّ الشيء الواحد على الذات في الحقائق المُتَعَدِّمات وفي المُتَأَخَّرات عنها، إذ إنَّ جنسًا مُشترَكًا لن يكون حينما نجد مُتَعَدِّمًا ومُتَأَخَّرًا. لكنهم لا يدكرون قطَّ تصنيفًا في الروحانيات إذ إنهم لم يخصصوا بتصنيفهم الحقائق كلها، بل استقروا فيه ما كان أوفرها حقًا. /

٢ نعود ونقول، هل يجب أن نعدَّ ما لدينا أجناسًا؟ وكيف تكون الذات جنسًا واحدًا؟ فإنها على كل حال، لا بد من أن تكون هي المُتَطَلِّق. ولقد ذكرنا أنه يستحيل على الروحاني والحسي أن يشتركا في شيء واحد يكون جنس الذات. هذا فضلًا على أنه يماثلنا آنذاك شيء آخر يكون قبل الروحانيات وقبل الحسيات، وهو شيء آخر / ما دام يقال في الطرفين كليهما، فلا يكون جنسًا كما أنه لا يكون مُتَرَفِّعًا عن الجسمية. ومن ثمَّ، فإنما أن يكون الجسم مُتَرَفِّعًا عن الجسمية، وإنما أن يكون المُتَرَفِّع عن الجسمية جسمًا. لكن لا ينبغي أن نمنعنا هذا من البحث، في ذوات الأشياء الحسية: ما عسى أن يكون الأمر المُشترَك بين الهولي والمثال والمُترَكَّب منهما. ذلك لأنهم يقولون في هذه الأشياء الثلاثة إنَّ كلًّا منها ذات. والواقع هو أنهم لا ينسبون الذات إلى الثلاثة كلها على التساوي إذ يقولون في المثال إنه بأن يكون ذاتًا أخرى من الهولي. وهم على صواب في قولهم. لكن ربما قال غيرهم في الهولي إنها بأن تكون ذاتًا أخرى. ثمَّ إنَّ الذوات التي يقال فيها إنها الأصول، ما عسى أن يكون الأمر المُشترَك بينها وبين الذوات الفرعية؟ فإنَّ الذوات الأصلية إنما هي التي تُزَوَّلُ الذوات الفرعية إلى أن يقال فيها إنها ذوات. وفصاري الكلام، يستحيل على الذات أن يقال فيها ما هي. / فإنَّ من يتعلَّق باللازم الذي تنفرد به، ليس لديه منها ما هي عليه في ذاتها. وربما لم يكن تعريفها تعريفًا يصحُّ في كل حالة من الأحوال، وأعني تعريف الشيء الذي يكون بالمدد واحدًا في ذاته لا يتغيَّر، وهو قابل للأمر المُتَخالف.

٣ هل يجب في الذات أن نصفها بأنها مقولة ما واحدة في ذاتها، فنصوِّرها مُشتملة على الذات الروحانية، وعلى الهولي والمثال والمُترَكَّب منهما؟ مثل ذلك مثلنا في أسرة الهراكلديس؟ إنها شيء واحد، لا بمعنى أنَّ أفرادها يشتركون جميعهم في وصف واحد، بل بمعنى أنهم جميعهم من أصل واحد. فإنَّ الذات الروحانية تكون في المقام الأوَّل، ثمَّ تليها الذوات الأخرى، وهي في المقام الثاني وأضعف ذاتية. وأقْبَى مانع يمنع الأشياء كلها من أن تكون مقولة واحدة؟ فإنَّ كلَّ ما يقال فيه إنه شيء، إنما يأتي من الذات. يقولون: إنَّ هذه الأشياء إنما هي أحوال للذات، أما الذوات عينها فإنها مُتَخَلِّقة عن الذات الروحانية من وجه آخر. ولكنَّا لا نستطيع، مع ذلك، أن نعتد على الذات وأن ندرك القامص الأساسي الذي منه

١٠ تتفرع الذوات الأخرى. على أننا نقول: لنفترض/ في الأمور التي توصف بأنها ذوات من جسد واحد كلها، وأنها تنطوي على شيء يُمَيِّزها عن الأجسام الأخرى. فما حسي أن يكون بالذات معنى «المادية» ومعين الشيء، «المحلل» الذي تُسند الأشياء إليه ولا يكون مُسندًا إلى شيء، فالذي ليس في شيء آخر على أنه في محل، كما أنه، في ما هو عليه، ليس وصفًا لازمًا لغيره؟ أو لسا نقول أيضًا في هذا الأمر إنه ليس مثل البياض وصفًا للجسد، أو مثل الكم لازمًا للذات، أو مثل الزمان من الحركة/ أو مثل الحركة من المتحرك؟ وإن قيل: لكنَّ الذات التي في المقام الثاني إنما تُنسب إلى غيرها، قلنا: إنَّ للثبته هنا معنى آخر، وهي بمعنى الجنس الكامن في الشيء على أنه جزء من الشيء ومادته. أما نسبة البياض إلى شيء آخر، فعلى معنى

٢٠ أن البياض في هذا الشيء الآخر. وعلى كل حال، فقد تَدَخَّرَ تلك الأمور على أنها لوازم/ للذات بالإضافة إلى الأشياء الأخرى، فتُجمَع، وهي كذلك، وتُقال في الذات. وليس هذا القول قولًا في الجنس الواحد، وهو لا يدلُّ من أي وجه كان على معنى الذات وحقيقتها. هذا وحسبنا من موضوعنا ما ذكرنا. فلنتقل إلى الكم في حقيقة.

٤ [لقد يقولون في الكم إنه العدد أولاً، ثم مقدار مُتَّصِل، ثم المكان والزمان. ثم إنهم يردُّون إلى هذا كله كل شيء آخر يقولون فيه إنه كم: فالحركة كمَّ لكون الزمان كمًا. مع أنه ربما كان الأمر على خلاف ذلك، إذ إنَّ الزمان يستمدُّ اتصاله من الحركة. وإن قالوا في المُتَّصِل إنه/ كمَّ من حيث إنه متصل، فلا يكون المُتَّصِل كمًا. أما إذا كان المُتَّصِل كمًا بالقرص، فما هو أمر المُشترَك الذي يجمع الطرفين كلاً منهما كمًا؟ أما الممدد، فلنسلم بأنه كمَّ، ولو كان هذا القول قولًا يكفل للعدد كونه كمًا، ولما يدلُّ على الحقيقة التي يقال فيها ما هي في ذاتها. / أما السطر والسطح والجسم، فلا يقال فيها إنها كمَّ، بل إنها مقادير وليست كمًا، ولو قيل فيها إنَّ الكمَّ يُضاف إليها عندما تُخضع للممدد، كأن يقدَّر طولها بطواحين أو ثلاثة أذرع. ثم إنَّ الجسم الطبيعي إذا فُيَسَّ عُدًّا أصبح كمًا من وجه ما، وكذلك القول في المكان: فهو كمَّ عَرْضًا، لا من حيث إنه/ مكان. ولكنَّ الذي يجب إدراكه ليس الكمَّ بالقرص، بل الكمَّ بما هو عليه في ذاته.

١٥ الكمِّيَّة مثلاً، فإنَّنا لا نقول في البقرات الثلاث إنها كمَّ، بل في العدد الذي يجمع بينها: إنَّ في العبارة «بقرات ثلاث» مقولتين. وكذلك في قولنا «خطُّ طول كذا» مقولتان، ومقولتان أيضًا في قولنا: «سطح» أبعاده كلها. فإنَّ كمَّ كمِّيَّة ما، ولكنَّ السطح في ذاته، لعماد يكون كمًا؟ إنما يقال فيه إنه بكمَّ إذا كان محدودًا بثلاثة أسطر مثلاً أو أربعة. ثم ماذا نقول في الأعداد وحدها إنها كمَّ؟ إذا عتينا الأعداد بما هي عليه في ذاتها، قلنا فيها إنها ذوات وذلك بالمعنى الأخص، لأنَّها أمور قائمة في ذاتها. أما إذا عتينا الممدد في الأشياء/ التي تأخذ كمَّها منه، والذي لا

٢٥

نحصى به وحدات بل عشرة جياه وعشر يقراته، فمن المُستبعد إن كانت تلك الأعداد
 ذواتا، ألا يكون هذا العدد ذاتا هو أيضا. كما أنه من المُستبعد أيضا أن يقبس الأشياء التي يتم
 ٢٠ عليها تم يكون كامتا فيها غير مُستقل عنها، كما هو الأمر في القواعد والأقيسة. / ولكن إذا
 كانت الأعداد أمورا قائمة في ذاتها تم شُيخلت لأن يقاس بها وهي ليست كامتا في الأشياء،
 فإن هذه الأشياء ليست كمّا هي أيضا ما دام الاشتراك في الكمّ متضيا عنها، فلماذا تكون الأعداد
 كمّا عند ذلك؟ إنها الأقيسة، ولكن لماذا تكون الأقيسة بكمّ أو تكون كمّا؟ ذلك لأنها مع غيرها
 ٢٥ من الأشياء، وما دامت خارجة/ عن كلّ مقولة تُقال في غيرها، فإنها ذلك الأمر الذي يُقال
 فيها، وتُصنّف في ما نعرفه بالكمّ. إن الوحدة في الأعداد تُحدّد من الأشياء شيئا واحدا، وهي
 تتحوّل إلى شيء واحد آخر، فبدل العدد على هذه الأشياء كم هي، ونعتمد إليه النفس قياسا
 للكثرة. وإذا قاست الشيء، فإنها لا تقبس ماعته. إنما تنطق - بالعدد - واحد أو اثنين، مهما
 ١٠ تكن الأشياء عليه من وصف ومُخالفة، كما أنّها لا تُدرك أسوال الشيء ما هي آنذاك، إن كان
 حائرا أو حسنا مثلا، بل تُدرك الأشياء كم هي. إن الذي يُدرك كمّا هو العدد وحده إذا، سؤالا
 أنظر إليه في حد ذاته أم شروعه في الأشياء التي يقع عليها، لا هذه الأشياء ذاتها. لأن الكمّ ليس
 قدر الأربعة الثلاث، بل العدد ثلاثة. ولماذا يُقال في المقادير إنها كمّ هي أيضا؟ لأنها قريبة
 من الكمّ، ولأنها تبيّن إقولنا كمّ في ما تحلّ فيه، لا بمدلولها الحقيقي، بل بمعنى قولنا في
 ١٥ الشيء إنه كبير/ إن كان خلاله من العدد كبيرا، وإنه صغير لأن نصيبه قليل؟ لكن الكبير والصغير
 لا يُنظر إليهما بمعنى أنّ كلّ منهما كمّ، بل بمعنى أنّه مُضاف. على أنّه يُقال في كلّ منهما، مع
 ذلك، إنه مُضاف بقدر ما يبدو أنّه كمّ. فلا يُدّ من زيادة البحث دقّة هنا. لست في كلّ ذلك أمام
 ٢٠ جنس واحد؛ إنّ العدد وحده/ هو الكمّ؛ أمّا الباقي فهو كمّ بالتضريع. لا يُقال لنا جنس واحد
 بالمعنى الحقيقي، ولكن مقولة واحدة تشمل إلى جانب الأولى فيها المقرب إليها على أنّه منها
 فرعا، هذا وينبغي لنا أن نبحث عن الأعداد قائمة في ذاتها كيف تكون ذواتا، أو كيف تكون
 كمّا من وجه ما هي أيضا. على أنّه، مهما يكن من أمرها، لا يجمع بينها وبين أعدادنا الحسابية
 ٥٥ وجه مُشترك سوى الاسم فقط. /

٥ [] والآن، بأيّ معنى يكون اللفظ كمّا، والزمان، والحركة؟ قلّعمد، إن شئت، إلى اللفظ
 أولا. إنّ له قياسا، وما دام لفظا فإنه مقدر بكمّ. لكنه من حيث أنّه لفظ ليس كمّا. فإنه يدلّ على
 شيء، كما هو الأمر في الاسم وفي الفعل. أمّا حيولا فهي الهولاء مثل الاسم والفعل، إذ إنّ
 ٥ اللفظ مؤنّف منهما. بل إنّ اللفظ نقر، / وليس كلّ نقر، بل أنّه انطباع يحدث وكأنّه يعبر الهواء
 بصورة. أو إن شئت قلّقل إنه فعل، وهو فعل يدلّ على شيء. والأولى أن نقول: هو أن تصوّر

هذه الحركة وهذه الثمرة فعلاً، ولكنه فعل يعكس انفعالاً أو إنه فعل من ناحية وانفعال من ناحية أخرى، أو إنه في الهمزة محله فعل / فاعل وانفعال طارىء. وإن لم تكن لتحدّد للصوت بالثمرة، بل حدّدناه بالهمزة، لأصبح لدينا مقولتان، لا مقولة واحدة: فمن الثمرة التي تدلّ على شيء وهي الفعل تنتقل إلى الهمزة المُضْغِلِ المتصور الذي يدلّ أيضاً على المقولة ذاتها. أمّا الزمان، فإننا نستطيع أن تصوّره على أنّه شيء يقيس، وعندئذ لا بدّ من إدراك القياس ما عساه أن يكون: ١٥
فإنّا أن يكون / النفس ذاتها، وإنّا أن يكون للمُحْظَة الحاضرة. وإن تصوّرناه على أنّه الشيء المقيس فقد يكون كمّاً من حيث إنه مُقَدَّر بِمُدَّة محدودة، بـ ستة واحدة مثلاً. ولكنه من حيث إنه زمان، شيء آخر في حقيقته. ذلك لأنّ ما يُقَدَّر بمقدار هو شيء، وقدره بهذا المقدار شيء آخر. ٢٠
ليس الزمان كميّة. بل إنّ الكميّة، مُجَرَّدة عن كلّ ما سواها، إنّما هي الكمّ بالذات حقّاً. ولو/ كلّا تصوّر كمّاً كلّ ما شارك الكمّ في كيانها، لغدت الذات هي بذاتها كمّاً أيضاً. هذا على أنّه يجب في التساوي وعدمه أن تصوّرهما لازمين للكمّ في حدّ ذاته. لا يلازم أن الأشياء التي لها من الكمّ نصيب إلّا بالقرضى، ولا من حيث إنّها أشياء. فإن الخطأ الذي قدره ثلاثة أفرع مثلاً هو كمّ، لا بمعنى أنّه محصّي في جنس واحد، بل بمعنى أنّه يقع تحت جنس واحد ومقولة واحدة، وهو الكمّ.

٦ على هذا الوجه ينبغي البحث في المُضْغِلِ أيضاً: أعني إن كان فيه اشتراك بالجنس أو إن كان يراد إلى الوحدة من وجه آخر. والجدير بالسؤال بغاية هنا هو فيما إذا كان وضع المُضْغِلِ شيئاً قائماً في ذاته، مثل اليمين والشمال والضعف والضعف؛ أو إذا كان يصحّ، على بعض المُضْغِلات مثل المُضْغِلِ الأخير / الذي ورد ذكره، ولا يصحّ قطّ على ما ذكر أولاً؛ أو إنه لا يصحّ على الحالتين كليهما. فما القول في الضعف والضعف، في التخریط والإفراط بوجه عام، ثمّ في الحال والمهية، في الاضطجاع والمجلوس والموقوف، ثمّ في الولد والولد، والوالدي والمولى؟ وماذا نقول أيضاً في المُشْأَبِ والمُخَالِفِ، في المُتساوي وغير المُتساوي، في الفاعل / والمُضْغِلِ، في القياس والمُقاس؟ وكذلك الأمر في المولم والإحساس: فالتعلّم مُتعلّق بالمعلوم، والإحساس بالمحسوس. فإنّ للمولم في علاقته مع المعلوم شيئاً مُتَحَقِّقاً في الذات هو قيام في الوحدة أيضاً من وجه ما، نظراً إلى مثال معلومه. وكذلك القول في الإحساس وعلاقته بالمحسوس، وفي الفاعل / وعلاقته بالمُضْغِلِ إن حَقّق معه عملاً كان واحداً في ذاته، وفي القياس في علاقته مع الشيء المُقاس. أمّا المُشْأَبِ فما عسى أن يتولّد عنه في علاقته مع ما يُشْأَبِهِه؟ للواقع هو أنّه لا يُقَابَلُنا تولّد هنا، بل حضور، وهو حضور الكيف ذاته في الطرفين كليهما، ولا نجد شيئاً ما عدا هذا الكيف في الطرفين. كما أنّه لا يتولّد شيء من

- ٢٠ المتساويات. فإنَّ لكم ذاتَه كان/ حاضراً في كلِّ منها قيل قيامها في وضعها. فهل هذا الوضع شيء يختلف عن حكمنا أنَّ نُقيل على الأشياء القائمة في ذواتها ونقول: «إنَّ لهذا الشيء أو لذلك مقداراً واحداً وكيفاً واحداً». لو: «هذا الشيء أحدث ذلك وهذا الآخر مُتغلب على ذلك الآخر؟» ثمَّ المُجلوس والوقوف، ما عسى أن يكون؟ إنَّ أبطلنا الجالس والواقف؟ أما الملكة، إذا قيلت في صاحبها، فهي بأن تدلَّ على التَّحصيل أخرى. أما إذا قيلت في المُحصَّل، فإنَّها كيف. وكذلك الأمر في الأحوال. فما عسانا نجد غير ما نحن عليه في ذواتنا وقد تبيَّنا هذه العلاقات المُتبادلة مُتبادلة بحدودها؟ فالأعظم مقداره المحدود، ولغيره مقداره المحدود أيضاً. / فهذا شيء وذلك شيء آخر. أمَّا المُتوازنة بين الطرفين، فإنَّها تثبت معاً غير قائمة في الأشياء. أمَّا العلاقة بين اليمين والشمال، وبين الأمام والوراء، فزُيِّمًا كانت بأن تُحصَى في مقولة الوضع أخرى: هذا الشيء هنا وذلك هناك. أمَّا اليمين والشمال، فإنَّنا نحن الذين تصوّرناهما، وليس في الأمور شيء منهما. هذا وإنَّ المُتقدِّم والمُتأخَّر زمانان، / ونقول فيهما أيضاً إنَّنا نحن الذين تصوّرنا الأوَّل مُتقدِّماً على الآخر.

- ٧ إنَّ لم نقل شيئاً وكان قولنا باطلاً، فلا شيء بين يدينا من هذه العلاقات، بل لا يكون للعلاقة ذاتها معنى. أما إذا كنا صادقين في قولنا «إنَّ الزَّمان الأوَّل هو قبل الزَّمان الآخر» في مُقارنتنا لزمانين، فإنَّنا نثبت أنَّ الأوَّل شيء يختلف عمَّا نُسند الزَّمان إليه. وكذلك القول في اليمين ولي الشمال، وفي المقادير أيضاً حيثما نجد العلاقة بين الأكثر والأقلَّ مُستقلةً عنهما؟ كذلك يكون الأمر في العلاقة إنَّها، ولو لم نطلق بها أو تصوّرهما. هذا الشيء خفيف ذلك، وهذا مالِك وذلك مملوك، وذلك قبل أنْ تُدركهما بالمعرفة. ثمَّ إنَّ المتساويات بعضها مع بعض سابقة لإقباتنا عليها، / يُماثل بعضها بعضاً بالكيف الواحد الكامن في كلِّ منهما. وكذلك القول في كلِّ ما نقوله فيه إنَّه مُضاد: فمُتلافة الأشياء بعضها مع بعض واقعة معها، وإنَّما تُشاهد نحن حُضورها. فالمعرفة مُتعلِّقة بالمعلوم، ممَّا يَحوِّي الدَّلالة على أنَّ لها شيئاً من العلاقة قِياماً لي ذاتَه. وإنَّ كان كلُّ ذلك كذلك، فلنكتفِ عن البحث فيما إذا كانت العلاقة شيئاً ثابتاً. / على أنه لا بدُّ من الانتباه إلى أنَّ هذه الأشياء التي ذكرناها، يبقى بعضها مُتعلِّقاً ببعض، ما دامت هي باقية على حالها، حتَّى ولو انفصل طرف منها عن الآخر. ثمَّ من هذه الأشياء ما لا تنشأ العلاقة بين حُدوده إلَّا عند اجتماع بعض هذه الحُدود ببعض الآخر: وإنَّ ثبوت ثلثة من الأشياء يزول فيها تناسُّب بعضها مع بعض حتَّى ولو بقيت على حالها. وعند ذلك تزول العلاقة زوالاً تاماً أو تنشأ علاقة أخرى. مثل ذلك مثل ما يتم في اليمين والمجاورة، الأمر الذي أدَّى بوجه خاصٍّ إلى الظنِّ بأنَّ ليس لكلِّ هذه العلاقات التي ذكرناها كيان.

بعد هذه الملاحظات يجب أن نبحث عن الوجه الواحد الذي يجمع بين تلك العلاقات كلها، وعمّا إذا كان بمنزلة الجنس وليس بالفرع. وإن عثرنا على هذا الوجه الواحد، وجب علينا، بعد ذلك، أن نبحث عن قيامه في ذاته كيف يكون. والوجه الذي يجب في المضاف هو ٢٥ أنه لا يقع بمجرّد ما إذا أُسيد شيء إلى شيء آخر، مثل أحوال النفس أو الجسد. / كما أنه ليس في كون النفس نفساً لجسد مُعين أو في جسد آخر. بل المضاف هو ما لا يأتيه قيامه في ذاته إلا من العلاقة، دون شيء آخر سواها: وليس هذا القيام، بالذات، قيام الأشياء التي تحمل العلاقة، بل قيام ما يملك فيه إنه مضاف. فإن الضعف في علاقته مع النصف مثلاً لا يكفل القيام في الذات لعلّ ذي ذراعين أو للزخم اثنين بوجه عام، ولا لعلّ ذي ذراع واحد أو للعدد ٣٠ واحد بوجه عام. / ولكن ما دام هذان المقداران حاضرين مع ما بينهما من علاقة، فإن لكل منهما، فضلاً على كون أحدهما اثنين والثاني واحداً، أن يقال في الأول إنه الضعف وأن يكون كذلك حقاً، وفي الآخر، أعني في الواحد بالذات أنه النصف. فإنهما أنتجا معاً من ذاتيهما شيئاً آخر وهو كون الضعف والنصف، اللذين نشأ متعلّقاً أحدهما بالآخر، وليس لهما كيان إلا ٣٥ بالعلاقة المتبادلة القائمة بينهما. / فكيان الضعف من كونه أكثر من النصف، وكيان النصف من كونه أقل من الضعف. ولا يكون أحدهما متعلّقاً، والثاني متعلّقاً، بل هما قائمان معاً في آن واحد. وبعد، فماذا من الطرفين إذا قيل فيهما إنهما يقيان معاً دائماً؟ أمّا في حال ما بين الوالد والولد، وما كان من هذا القبيل، فإن الولد يبقى للولد بعد غياب الوالد. وكذلك في ما بين ٤٠ الأخ وأخيه: فإن نقول في المرء إنه / يُشبه الذي مات.

[A] ولكننا بهذه الاستطرادات قد خرجنا عن الموضوع. على أنه يجب أن نتطرق منها لنبحث في ما سبق ذكره لماذا لم يكن الأمر معه متلباً هو معها. فنسأل عن هذا التضاف بين الأشياء ما هو المقوم المشترك الذي يطوي عليه. من السهل أن يكون هذا المقوم جسماً. بقي أنه، إذا ثبت، أمر مُترد عن الجسميّة؛ فإما أن يكون في الأشياء لو أن يكون خارجياً عنها. ثم إذا كانت ٥ العلاقة هي هي ذاتها في كلّ حال، فإن اللفظ الذي يدلّ عليها ولورد بالترادف. وإن لم تكن كذلك، بل كانت تختلف باختلاف الحالات، فاللفظ ولورد بالاشتراك والتردد، فليس يلزم عن القول فيها إنها علاقة أن تكون دائماً بذات واحدة. هل يجب إذاً في العلاقات أن نعيّر بينها على نحو ما يلي: أعني أن تكون لبعض الأشياء علاقة لا تأثير لها، فكانت تُشاهدنا ممدودة ويقع ١٠ قيامها في ذاتها ذنّة واحدة/ بوجود طرفيها معاً في آن واحد. ثم يكون لبعض الأشياء الآخر نتيجة علاقته معاً لديه من قوّة ومن عمل. فتصبح هذه العلاقة الأخيرة على نوعين: إما أن يكون بعض الأشياء متعلّقاً ببعض دائماً من وجه ما، وهو على استعلاء لقيام العلاقة قبل أن تتم

وتسحق في الجمع بين أطرافها؛ وإما أن يكون أحد الطرفين هو المحدث من كل وجه، فيفرم الطرف الثاني في ذاته محدثاً. وإذا قام هذا المحدث في ذاته خلق على الأولى إسناً فقط، في حين أن الأول يكون قد كفل له القيام في الذات؟ من هذا النوع يكون ما بين الوالد والولد، كما ١٥ أن الثلاثة بين الفاعل / والمفعول تقتضي شيئاً كأنه فعل وحياة. أليجب تسييم العلاقات بهذه الطريقة، وهو تسييم يقتضي شيء ما يكون معنى واحداً تشترك فيه العلاقات المختلفة، تختلف العلاقة طبيعياً في أحد الموجهين المذكورين هنا في الموجه الآخر؟ أو يجب القول بأنه ليس شئ إلا اشترك في الاسم بين العلاقة الفعالة التي يتوحد عنها الفعل والانفعال على أنهما شيء ٢٠ واحد، / والعلاقة التي لا يحدث شيء عنها، بل تعرض فوق طرفيها فاعلاً يختلف عنهما؟ مثل ذلك مثل التساوي الذي يجعل الأشياء متساوية: فإن الأشياء متساوية بالتساوي، كما أنها بوجه عام، متماثلة لما يجمع بينها من تماثل. أما العظيم فعظيم بحضور العظم، وأما الصغير فصغير بحضور الصغر. وإذا كان للشيء أعظم والآخر أصغر، فلأنهما مشتركان في العظم وفي ٢٥ الصغر: / فالأعظم مشترك في العظم الظاهر فيه فعلاً، والأصغر في الصغر على الوجه ذاته.

٩ يجب في كل الأحوال التي سبقنا وذكرناها، لدى إشارتنا إلى الفاعل وإلى المفعول مثلاً، أن نصور العلاقة فاعلة أفعالها والقاعلية أيضاً مع البنية الممنونة الكامنة فيها. أما في الأحوال الأخرى فإنها تشترك في الموائم والبنية الممنونة. ذلك لأنه، إن كان يجب في الحقائق كلها أن تكون أجساداً وجب في كل تلك العلاقات / التي تشكل في المتعاضدات. أما إذا جعلنا المقام الأول للأمور المنزوعة من الجسد والبنية الممنونة فقلنا في العلاقات إنها بنية ممنونة واشتركت في المثال، فقد وجب أن نقول في هذه العلاقات إنها أسباب. فإن الضعف في ذاته إنما هو السبب الذي يجعل الشيء ضعفاً، والنصف في ذاته الشيء الآخر نصفاً. ثم إن العلاقات تكون ١٠ حسب ما ستأخا، بعضها بالمثل الواحد ذاته، وبعضها الآخر بالمثل المتعاضدات. / والواقع هو أن الضعف يلزم الشيء، والنصف يلزم الآخر معاً وفي أن واحد، وكذلك القول في العظم والصغر. أو أن الطرفين يكونان معاً في الشيء الواحد، فيعدو متساويين متعاضدين، ويكون هو ذاته مع كونه غيره. وإن قيل لماذا إذا كان هذا قبيحاً / وذلك أقيع، وهما مشتركان في المثال ١٥ ذاته؟ قلنا: إذا كان كلاهما في منتهى القبح، فإنهما متساويان بقباح المثال. أما إذا كان القبح أشد في الأول وأقل في الثاني، فقلّة القبح عند الأقل قبيحاً لأخذه من مثال لم يستحكم منه استحكاماً تاماً. ويكون هذا المثال أضعف لاستحكاماً أيضاً لدى الذي كان أشد قبيحاً. / أو إن شئتاً فقل إن المقارنة بينهما قائمة على المحرمان، فكأنه المثال لديهما. هذا وإن الإحساس مثال ما يمتد من طرفين، وكذلك القول في العظم، إذ إنه مثال ما أيضاً. أما المتكثرة، فإنها

ليست بالنسبة إلى المملوك قوة ما فاعلة، وكأنها تكفل له بئانه، فهي بمنزلة صنع من وجه ما. والقياس أخيراً إنما هو قوة فاعلة لدى المقياس، بالنسبة إلى الشيء الذي يقاس؛ وهو بئنة معنوية من وجه ما أيضاً. إذا نظرنا إلى علاقة المتضاديات نظرنا إلى وحدة جنسية بمعنى أنها ٢٥ مثال، / عدت جنساً واحداً وأمرًا قائماً في ذاته بمعنى أنها بئنة معنوية ثابتة في كل حال من الأحوال. أما إذا كانت اللفظي المعنوية متقابلة، تطوي على الفروق التي ذكرناها، وبما لم تكن أمام جنس واحد، بل اقتضى الحال أن نجعل بينها بوجه من التشابه وبحقولة واحدة. ولكن، ٣٠ حتى ولو استعملنا أن نجعل كل هذه الفروق في حالة واحدة، فإنه يستحيل على المتشابهين أن يضلوا بجنس واحد كل ما يجعلونه تحت المقولة الواحدة. لهذا وإنهم يحصون مع العلاقات سوابها والمشتبات التي تفرع منها مثل الضعف وخلاله والضعف والتضعيف. فكيف يجعل ٣٥ تحت جنس واحد الشيء ذاته / وسلبه، الضعف وخلاله، المتضاد وغير المتضاد؟ فكأنها، إذا تصورنا الحيوان جنساً، تصورنا معه وفيه غير الحيوان. أما الضعف والتضعيف فبينهما مثل ما بين الميائس والأبيض، وليس كلاهما بمنزلة شيء واحد.

١٠ أما الكيف الذي نقول في المكيف إله يفرع منه، فبيننا أن نذكره أولاً ما هو حتى يحدث ما نعرفه بالمكيفات. كما أنه بيننا أن نتبين هذا الكيف إن كان هو ذاته الذي يحدث الأنواع بمعنى مشترك واحد تطوي الفروق عليه. وإلاً، إذا وقع الكيف كثير الوجه، ما عدنا ٥ أمام جنس واحد. فما عسى أن يكون المعنى الجامع بين المتكدة / والحال والكيف المطاوع والشكل والصورة؟ وما المقول في التثقيب والتضمين والتضمين أيضاً؟ إن قلنا في هذا المعنى المشترك إنه قوة تسجم مع المتكثات والأحوال والقوى الطبيعية، وبها يستطيع الحاصل عليها ١٠ أن يفعل أعماله، نفينا الإنسجام من سوابل هذه القوة. / ثم الهيئة والصورة في كل شيء جزئي، كيف تكونان قوة؟ بل نقول إنه ليس للحس قوة قط، من حيث هو حق، وإنما يكون له ذلك عندما يترد المكيف عليه. أما قوة الذات، وهي قوة على أشد ما يكون، فإنها تصبح من قبيل الكيف في حين أن لها فعلها من تلاف ذاتها، وهي ما هي عليه في ذاتها بالقوى التي تنفرد ١٥ بها. لكن هل / يكون الكيف هو القوى المختلفة عن الذات؟ مثل ذلك مثل قوة المضاربة، وهي ليست قوة الإنسان من حيث إنه إنسان، بل إنه هذه القوة هي العقل. ومن ثم فليس العقل المعنى هنا كيناً، بل ذلك الذي تكتسبه بالفضيلة، ويكون العقل مطلقاً بالاشتراك في الاسم. ٢٠ وعليه يبدو الكيف قوة مختلفة عن الذات تضيف إلى الذات / كونها بالكيف. أما الفروق التي تميز بعض الدولت من بعضها الآخر، فإنها كيف بالاشتراك في الاسم، وهي بأن تكون قوة فعالة وبشي معنوية أو أجزائه بشي معنوية أخرى؛ وليست بشيء أقل دلالة على الذات، حتى ولو

بدت وصفاً للذات المُكَيِّفَة. أمّا الكيفيّات الحقيقيّة التي بها تكون الأشياء بالكيف، والتي نقول
 ٢٠ فيها إنها قُوَى، / فإنّ المعنى الجامع بينها هو أنّها جيّ معنويّة من وجه ما وكأنّ كلّ منها صورة،
 فحسن وقيع في مجال النّفس وفي مجال البدن أيضاً. ولكن، كيف تكون كلّها قُوَى؟ وإذا صحّ
 ذلك على المحسن والصّحّة في النّفس والبدن، فكيف يصحّ على القبح والمرض والصّعف
 ٣٠ والمجز بوجه عام؟ نقول: لأنّه يُمكّن في الأشياء، وهي مع تلك الأمور كلّها، إنّها بكيف. /
 ولكن ما هو المانع الذي يمنع من أن تُطلّق كلّ ما نعرفه كيفاً على طريق الاشتراك بالاسم ولا
 على أنّه بمعنى واحد؟ وما هو المانع الذي يمنع أنّك من ألا يكون الكيف بأربعة أصناف فقط،
 بل أن يكون كلّ صنف من الأصناف الأربعة بصنفيّن على الأقلّ هو أيضاً؟ هذا وإنّ ما يُمكّن في
 الأمر هنا، هو أنّ الكيف لا ينقسم إلى كيف بالفعل وكيف بالانفعال، ما دام القادر على الفعل
 ٤٠ شيئاً والمُفعول شيئاً آخر. لكنّ الشّيء يُصنّف بالصّحّة / مَلَكَة وحالاً، كما يُصنّف بالمرض،
 وكذلك القول في الضّعف والانشطاط. ولكن إن كان ذلك كذلك، فليست القوّة هي المعنى
 الجامع لي الكيف آنذاك، بل يجب البحث عن شيء آخر يكون هو المعنى الجامع. كما أنّه لا
 تكون الكيفيّات كلّها جيّ معنويّة. ولعمري، كيف يفدو المرض، وقد أصبح مَلَكَة وحالاً، يَبْنِي
 ١٠ معنويّة؟ هل نقول في ما يقع في المُثُل والقُوَى إنّهُ رُجُوه من الكيف، / وفي هذه الأحوال
 الكثيرة إنّها رجوه من الحرمان؟ لا يفسد الكيف بجنس واحد أنّي، بل تُردّ رجوه إلى الواحد
 بمعنى أنّها خاصّة لمقولة واحدة. كما هو شأن القولم إذ يبدو مثلاً وقوّة، في حين أنّ الجُفَل
 يكون حرماناً وصحّاً، ولكنّ المجز صورة من وجه ما، والمرض أيضاً، ولديهما مقدرة على
 ٥٠ الكثير وفعل مُتمدّد التّرواحي ولو كان فعلاً لياطل. وكذلك القول في المرض والرّذيلة. / وإن
 قيل: إنّهما خطأ في رماية، فكيف يكونان قُوّة؟ قلنا: إنّ لكلّ كيف عمله الخاصّ إذا أخضينا
 النظر من تسديده إلى الغاية، وهو لن يأتي بفعل ما لم يكن قادراً عليه. لهذا وإنّ للحسن أيضاً
 قدرته على أن يفعل شيئاً. لم يصحّ هذا على الشكّ أيضاً؟ يجب، بوجه عام، ألا ننظر إلى القوّة
 ٥٥ في تحديد الكيف، بل إلى ما يكون الشّيء مُتمدّد له. / ومن ثمّ يكون الكيف بسزلة هيئات
 وطبائع، ويكون المعنى الجامع فيه كونه الصورة والنّثال يضمن على الذات مُتأخّرين عنها.
 ولكنّا نمود ونقول: كيف تصوّر القُوَى؟ إنّ للقادر على المُصاحزة طبعاً قدرته باستعداد ما في
 ٥٥ بدنه، وكذلك العاجز من شيء مهما يكن؟ والكيف إجمالاً إنّما هو طبع ليس من قبيل الذات. /
 فإنّ الشّيء الواحد إذا بدا متبهماً في كيان الذات ثلثة وغريباً على الذات طروراً، مثل الحرارة
 والبياض والأكوان بوجه عام، كان كيان الذات مُختلِفاً عنها، وكأنّه تحقيق الذات فعلاً. أمّا
 ذلك الشّيء الواحد، فهو من المقام الثاني، يُشتقّ من كيان الذات، على أنّه شيء يحلّ في آخر،
 صرورة له وشيئاً به. ولكنّ إن كان الكيف في الأشياء عمرانها بالصورة، وطبعها التي تنفرد به

١٠ وَيَبْكُهَا الْمَعْنَوِيَّةُ، / فما القول في ما يكون عاجزاً قبيحاً؟ يجب القول فيه إنه جنى معنوية نافضة، كما هو الأمر في القبح. وفي العرض، كيف تكون البنية المعنوية؟ إنها بنية معنوية نالها التغير، وهي بنية الصحة. هذا وإنه ليس كل وجه من وجوه الكيف قائماً في بنية معنوية، بل حسبنا في المعنى الجامع كون الشيء في وضع من أوضاع الاستعداد، وهو وضع يكون خارج الذات. إن ما يقبل على الذات ويعدّها، / فذلك هو الكيف في حقيقته. أما المُتَلَثُّ فهو كيف لما يحلُّ فيه، على أني لست أعني المُتَلَثُّ في حدِّ ذاته، بل من حيث إنه في الشيء الذي حلَّ فيه، وبذلك ما أنه يُعَمَّرُ بهذا الشيء بصورته. ولكنَّ الإنسانية تتناول الإنسان هي أيضاً فتممَّره بصورتها. كلا بل إنها تحقِّقه في ذاته.

١١ ولكن، إذا كان الأمر في الكيف كذلك هو، فلماذا هذه الكثرة الزائدة في أنواع الكيف، ولماذا تختلف المُتَلَكَّات عن الأحوال نوعاً؟ إن الدوام وعدمه لا يُشكِّلان فرقاً في الكيف، بل الحالة تكفي، مهما تكن، لجعل الشيء مُكَيِّفاً؛ أنا الدوام فزيادة من الخارج. إلا إذا قلنا في الأحوال إنها، هي فقط، بمنزلة صورة ناقصة، / ولست نُسَلِّمُ بالكمال إلا للمُتَلَكَّات. ولكن إن كانت ناقصة، فما هي بعد ذلك بكميَّات، وإن ثمَّ لها أن تكون كميَّات، فدوامها أمر زائد. ثم إن القُوَّةَ الطَّبيعيَّةَ، كيف تكون من نوع آخر؟ فإذا تصوَّرتنا الكميَّات على أنها قُوَّة، لم يصحَّ معنى القُوَّة على كلِّ كيف كما ذكرنا. أما إذا قلنا في من كان مجبوراً/ للمُصَارَعَةِ إنه على هذا الكيف بما هو عليه من استعداد، فإنَّ القُوَّة إذا أُعْهِضَتْ لا تُحْدِثُ شيئاً، ما دامت القُوَّة كامنة في المُتَلَكَّة. ثم لماذا يختلف، من حيث الكيف، من كان مُتَصِفاً بالقُوَّة عن من أصبح مُتَصِفاً بالوَلَم؟ فليست هذه القُوَّة فروقاً في الكيف، ما دام هذا حاصلاً على ما لديه بالترُّفُّس، وذلك بالقطرة والجبلة؛ إنما الفرق أمر وولد من الخلق. ولكن كيف يختلفان من حيث/ المُصَارَعَةِ ذاتها في نوعها؟ وكذلك الأمر فيما إذا حصل كيف من انفعال وآخر من غير انفعال، إذ إنه لا فرق بين كيف وكيف في أصلهما؛ وأعني فرقاً في تبدُّلات الكيف واختلافاته. هذا وقد يُجَابِلُنَا السُّؤال هنا عن الكميَّات لماذا تُضَبِّط في الجنس الواحد ذاته إذا كانت خارجة من الانفعال وهي في بعضها لا تُنَفَّك عنه أصلها، وفي بعضها الآخر على غير ما يقتضيه أصلها. ثم إذا كان بعضها يتولَّد من الانفعال، وبعضها الآخر يُحْدِثُهُ، / غداً الجامع بين الطرفين الاشتراك في الإسم فقط. ثم إنَّ الصورة الكامنة في شيء من الأشياء، ما هي؟ إذا كانت بمعنى الشيء الجزئي من حيث إنه مثال، فليست كميَّاً. أما إذا كانت بمعنى الوصف بالحسن أو بالقبح وقد ورد مُتَأَخِّراً عن مثال الشيء، فإنَّ لها بنية الكيف المعنوية. أما العُشْرَةُ واللَّيُونَةُ والكَثَافَةُ والسُّتَافُ، فالقول فيها إنها أكيات إنما قول صادق. والواقع هو أنَّ المَسَامِيَّةَ/ واللَّيُونَةَ والسُّتَافِيَّةَ

والكثافة ليست يمتد بعض الأجزاء عن بعضها الآخر أو يقرب بعضها من بعضها الآخر، كما أن هذه الأكيايف لا تتبع دائماً من تتأثر الأوضاع أو تمانئها. حتى ولو أنها اتبعت عن ذلك، فإن شيئاً لن يمنحها من أن تكون بمنزلة أكيايف. أما الخفيف والحقيل، فإن خروجهما إذا عرفت دلت ٢٠ على الوجه الذي يجب منه فيهما أن يُحصيا. هذا على أن الخفيف إنما يُطلق/ من طريق الاشتراك بالإسم أيضاً، إلا إذا قيل في الزائد والتاقيص تقلاً. وإِنَّه ينطوي على معنى الخفيف والمُطيف، وهو معنى محصور في نوع آخر إلى جانب الأكيايف الأربعة.

- ١٢ ولكن إذا هذا الكيف أنه لا يمتد على الوجه الذي ذكرناه فعلى أي وجه يكون تقسيمه؟
 فيبني البحث إذاً عما إذا كان يجب أن يقال في بعضه إنه كيف البدن، وفي بعضه الآخر إنه كيف النفس. هذا على أن يقسم كيف البدن بتقسيم الحواس، يقال فيه إنه كيف النظر والسمع والأذن واللمس والشم. وكيف النفس ما عسى أن يقال فيه ٢/ إنه يمتد إلى كيف الشهوة، وكيف الغضب وكيف العقل المتعلق. أو يقسم بالفروق بين الأفعال التي تقابل هذه الملكات وتبعت عنها إذ إن هذه الملكات هي في حد ذاتها ملكات مولدة. أو يقسم أيضاً وفقاً لمنفعة أو ضرره، فيجب أن نعود ونميز بين منفعة ومنفعة ثم بين ضرر وضرر. وتقول القول ذاته في كيف الأبدان: تقسم فيه بواسطة أفعاله أو بمنفعته/ وضرره أيضاً، إذ إن ذلك كله فروق تُلزم الكيف. فالظاهر هو أن المنفعة والضرر هما من الكيف والممكن، أو إنه يجب في التقسيم أن يُبحث عنه من وجه آخر. هذا وإن ما ينبغي إيمان النظر فيه هو أنه كيف يكون الكيف بكنية محصورة، في هذه الكيفية بالذات. فإنه ليس للطرفين جنس واحد. ثم إنه إذا صح القول في ١٥ القادر على المُصارعة إنه واقع في مقولة الكيف، لماذا لا يصح القول ذاته/ في القادر على الفعل؟ وإذا صح ذلك، فإن القادر على الفعل ممكن أيضاً. ومن ثم فإنه يجب في القادر على الفعل ألا يُحصى من المتضايفات، وكذلك في المقابل للانفعال أيضاً، اللهم إن كان القبول للانفعال كيناً، على أنه رُبما كان الخير في القادر على الفعل أن يندرج في مقولتنا، ما دام يقال فيه إنه كذلك هو، وما دامت القوة كيناً. لكن إذا كانت القوة من حيث إنها قوة، من قبيل ٢٠ الذات، فليست من قبيل الضايفات كذلك، كما أنها ليست كيناً. ثم ليس القادر على الفعل بمنزلة «ما يكون الأعظم» إذ إن «الأعظم» من حيث إنه أعظم، قيامه في ذاته بالإضافة إلى «الأصغر». أما «القادر على الفعل»، فإن قيامه في ذاته بكونه، في أنه، على هذه الحال المُعينة ٢٥ أو تلك. ولكنه رُبما غداً ممكنًا بكونه على حال مُعينة. أما من حيث إن قدرته تقع على غيره، فإنه أمر مُضاهٍ، ما دام يقال فيه إنه «قادر على الفعل». ولماذا لا يكون «القادر على المُصارعة» مُضاهًا هو أيضاً، حتى والمصارعة ذاتها/ فإن المُصارعة إنما تكون بالإضافة إلى شيء آخر،

وليس فيها عِلْمٌ قطَّ إلا ويكون بالإضافة إلى الآخر. ورؤيما وجب السؤال عن الثنُون الأخرى أو مُعْظَمُهَا، والمَقُولُ فيها بما يلي: من حيث إنَّهَا تجعل النَفْسَ في حال ما، فهي أكْباف. أما من حيث إنَّ لها أفعالها، فهي فواعِل، وهي، بهذا المعنى، مُوجِّهة إلى شيء آخر ومُضافات.

٢٠ فضلاً على / أنَّها مُضافات من وجه آخر أيضاً، على نحو يُقال فيه عنها إنَّها مُلَكَّات. فهل يكون للشيء قيام في الذات آخر بمعنى كونه قادراً على الفعل بالرُّغم من أنَّ القادر على الفعل ليس شيئاً آخر؟ نعم، وذلك بقدر ما أنَّه مُكَيَّف. والواقع هو أنَّه رُئيما كُنَّا نجد قياماً ما في الذات

٢٥ بمعنى القدرة على الفعل لدى كلِّ متخوس، ولا سيما عند كلِّ ذي إرادة، / وذلك بما فيهما من ميل إلى العمل. أما في المُقَوَّى التي لا نفس لها، والتي دعوناها أكْبافاً، فما عسى أن تكون قدرتها على العمل؟ تُجيب: إذا ما قرن بشيء آخر، نُمَّت لهذا الآخر القدرة على الفعل وأصاب من ذاته نصيباً مما لديه. وإذا كان للشيء ذاته هو الذي يفعل على غيره ثمَّ يفعل بغيره، فأين قدرته على الفعل؟ نقول: إنَّ الأمر هنا كما هو في ما يكون طوله، في حدِّ ذاته، أذرعاً ثلاثاً، /

٤٠ فهو أكبر أو أصغر في مُقارنته مع غيره. وإذا قال قائل إنَّ الأكبر والأصغر إنَّما يكونان بواسطة الاشتراك في الأكبر والأصغر، قلنا: وهنا أيضاً اشتراك، وهو اشتراك في القدرة على الفعل والقبول للانفعال. لهذا وإنَّه يجب السؤال هنا أيضاً عما إذا كان الكيف في العالم الجسديّ واقفاً تحت مقولة واحدة مع الكيف في العالم الروحانيّ. وهو سؤال مُوجَّه لمن يُسلم

٥٠ بوجود كيف وروحانيّ. / حتى ولو لم يكن مُسلماً بوجود المُثُل، فإنَّه ما دام يُسلم بوجود الروح ويقول فيه إنَّه ملكة، ينبغي له أن يسلّم عَمَّا إذا كان يجمع بين الروح هنا والروح هناك معنى جامع. لهذا وإنَّه لا بُدَّ من التَّسليم بوجود الحكمة أيضاً. فإذا كان بينها وبين الحكمة هنا اشتراك في الاسم فقط، فإنَّها لا تُحصى مع أمورنا الدنيويَّة حتماً. وإذا كان الاشتراك بينهما في المعنى، فماذا الكيف هو المعنى الجامع بين الطَّرفَين؟ إلا إذا قال قائل

٥٥ في الأمور الروحانيَّة إنَّها كُلُّها هي والمرقان أيضاً من قبيل / الذات. ولكنَّ هذا سؤال يشمل المقولات الأخرى أيضاً، وهو السؤال عما إذا كانت تقع في طيفَين، طبقة العالم الحسنيّ وطبقة العالم الروحانيّ، أو إن كانت المُعَيَّنات تُردُّان إلى جنس واحد.

١٣ أما المقولة «متى»، فليبحث فيها يجري على نحو ما يلي. إنَّ «الأسس» و«الغدد» و«السنة الماضية» وما على شاكلة من أجزاء الزَّمان، لماذا لا نجعل هذه الأمور كُلِّها حيث نجعل الزَّمان؟ فإنَّ الماضي والحاضر والمستقبل، وهي أنواع في الزَّمان، قد حُصِّت بالصواب حيث كان الزَّمان مُصَحَّفاً. ولكنه قيل / في الزَّمان إنَّه من قبيل الكمِّ، فما هي حاجتنا إلى مقولة أخرى بعد ذلك؟ ورُئيما قيل أيضاً في الماضي والمستقبل وفي «الأسس» و«السنة

الماضية، وهما داخلان في الماضي (إذ إنه يجب في هذه التحديدات كلها أن تكون خاصة بالماضي، قيل إذا في ذلك كله إنه لا يدل على الزمان الواقع فعلاً فقط، بل على الزمان متى يقع. فإذا كان «المتى» زماناً، كان ذلك كله زماناً أيضاً. هذا أولاً. / ثم إذا كان «الأس» زماناً ماضياً غداً شيئاً مُرَكَّباً ما دلم الماضي شيئاً والزمان شيئاً آخر. فلما أمام مقولة واحدة بعد ذلك بل أمام مقولتين. وقد يقال أيضاً في «المتى» إنه ما يكون في الزمان وليس زماناً. فإذا قيل ذلك قلنا: إذا قالوا في ما يكون في الزمان إنه الأمر الواقع، مثل قولنا في سقراط إنه كان في الأس، فإن سقراط شيء/ يرد من الخارج آنذاك، ولا يكون ما يُشيرون إليه أمراً قائماً في الوحدة. لكن كون الأمر الواقع أو كون سقراط في الزمان، ماذا يعني سوى الوجود في جزء من أجزاء الزمان؟ يبد أنهم رؤى كانوا يعنون به جزءاً من أجزاء الزمان، ويرون أنهم، ما داموا يذكرونه على أنه جزء ما، لا يُشيرون بذلك إلى شيء هو الزمان فقط، بل إلى جزء من الزمان وقد مضى. وإذا كان ذلك كذلك، فإنهم يسمنون معنهم أكثر من شيء واحد، فعلى الجزء الذي هو، من حيث إنه جزء، شيء مُتضاف/ يزيدون الماضي وهو عندهم من مضمونات الزمان، وإن شئتاً فلنقل إنه يدل على ما يدل عليه الفعل «كان» بالذات، أعني على نوع من أنواع الزمان. أما إذا ميزوا بين «ما كان» على أنه غير محدود وبين «الأس» و«السنة الماضية» على أن مدلولهما محدود، فإننا نخرج «ما كان» في وجه من الوجوه، هذا أولاً. ثم يكون «الأس» «ما كان» وهو محدود، فيغدو «الأس» زماناً محدوداً، وهو يدل على الزمان ما مداه وإذا كان الزمان كماً، كان كل تحديد من تلك التحديدات كماً محدوداً. أما إذا كانوا يعنون، عندما يذكرون «الأس»، أن هذا الحادث أو ذلك وقع في زمان مضى معين، كانوا بأن يذكروا أكثر من شيء واحد آخر أيضاً. وأخيراً إن لم يكن بُد من سياق مقولات جديدة عندما نجعل شيئاً في آخر، مثلما هو الأمر في ما يكون/ الزمان، اكتشفنا، من جملة الشئ في آخر، مقولات جديدة كثيرة. وسيكون القول في ذلك أوضح بمثلجتنا مسألة «الآين» في ما يلي.

١٤ إن «الآين» ففي «الآيسبي» مثلاً أو في «الأكاديسيا». فإن «الأكاديسيا» و«الآيسبي» مكانان بالسمي المطلق وجزءاً مكان، كما أن «فوق» و«تحت» و«هنا» أنواع أو أجزاء للمكان، وهي لا تتميز عن الأجزاء الأولى إلا بأنها أشد وضوحاً. إن «فوق» و«تحت» و«الوسط»، كل هذا مكان إذا، فالوسط هو «دلني» مثلاً. / ثم إن ما يكون إلى جانب الوسط مثل «أثينا» و«الآيسبي» وغيرهما، هو مكان أيضاً. وإن كان الأمر كذلك، فلماذا ينبغي علينا أن نبحث عن مقولة أخرى تختلف عن المكان، ولا سيما أننا، عندما نذكر هذه الأمور، ندل على المكان في كل حالة من تلك الأحوال؟ أما إذا كنا نشير «بالآين» إلى كون شيء في شيء آخر، فإننا لا نتعلق بأمر

١٠ قائم في وحدته، كما إننا لا نطلق بأمر بسيط. ثم إن قلنا في هذا المرء إنه هُنا، أحدثنا علاقة/ بين هذا المرء وبين ما يكون فيه، وهي العلاقة القائمة بين المحاوي والمحتوى عليه. فلماذا لا نكون هنا أمام مُضاهٍ، ما دُمنا أمام شيء نشأ من العلاقة الجامعة بين طرف وآخر؟ ثم ما هو الفرق بين الـكون «هنا» والـكون في «أثينا»؟ لكنهم يقولون في أداة الإشارة «هنا» إنها تدلُّ على المكان، فيصحُّ الأمر على القول في «أثينا» أيضًا؛ ومن ثمَّ فإنَّ للـكون «في أثينا» علاقة ١٥ بالمكان. / هذا وإن كان القول «في أثينا» يعني «كون الشيء في أثينا»، باتت مقولة «الكون» زيادة على مقولة المكان. والذي يجب هو خلاف ذلك، كما أنه ليس «كون الكيف» هو مقولة، بل الكيف فقط. فضلًا على أنه لو كان يجب في ما يقوم في الزمان وفي المكان أن يكون شيئًا آخر ثابتًا إلى جانبهما مُختلِفًا منهما، فلماذا لا نقول في ما يكون وعاء/ إنَّه يُشكِّل مقولة أخرى؟ ٢٠ وكذلك الأمر في الهولي، وفي المحل، وفي الجزء القائم في الكل أو الكل القائم في الأجزاء، وفي الجنس مع أنواعه والشيء مع جنسه. فيزداد لدينا بذلك عدد المقولات.

١٥ أنا في ما نعرفه «بالفعل» بِمَكْنَتِهِ أن نلاحظ ما يلي. لقد قيل: ما دامت لوازم الذات تأتي بعدها، والكيفية والمعد من هذه اللوازم، كان الـكَمُّ جنسًا مُعيَّنًا، ثم ما دامت الكيفية من لوازم الذات أيضًا، كان الكيف جنسًا آخر أيضًا. فإن صحَّ هذا صحَّ كذلك أن يقال: ما دام القيام بالفعل يلزم للذات، كان الفعل جنسًا مُختلِفًا هو أيضًا. فهل شأن/ الفعل أو القيام بالفعل الذي يُشكِّل الفعل منه، مثلما يكون شأن الكيفية التي يطرُع الكيف منها؟ أو إنه يجب القيام بالفعل هنا أن تصوِّره واحدًا مع الفعل والقامل؟ إنَّ الفعل أوضح إشارة إلى الفاعل؛ ولا يصحُّ هذا على القيام بالفعل، كما أن الفعل يتحقَّق في القيام بفعل ما، أعني الفعل مُحقَّقًا. فالمقولة ١٠ إذا أُسرى بأن تكون الفعل مُحقَّقًا، / أعني للفعل الذي قيل فيه إنَّه يُعدُّ من لوازم الذات، مثلما هو الأمر في الكيفية. فإنه يلزم للذات مثلما تلزمها الحركة التي هي بلووها جنس من أجناس الحقائق. ولعمري، لماذا تكون الكيفية التي تلزم الذات جنسًا على حياله، والـكَمُّ أيضًا ١٥ والمُضاهي القائم بوساطة علاقة بين شيء وآخر، ثم لا تكون الحركة هي أيضًا/ جنسًا قائمًا على حياله ما دامت هي أيضًا من لوازم الذات؟

١٦ قد يقال في الحركة إنَّها فعل ولَمَّا يبلغ تمام تحقيقه. فإنَّ صدق ذلك لم يسمنا مابع من أن نجعل الفعل المُحقَّق في المُتَمِّدة ونفخ الحركة نوعًا داخلًا فيه من حيث إنَّها فعل لم يبلغ تمام تحقيقه. فيكون الفعل مقولتها والتقصان لاحقًا من لواحقها. ثم لا يقال فيها إنَّها شيء ناقص، لنفي كونها فعلًا. فهي فعل من كلِّ وجه، ولَكِنَّه فعل ينطوي على استئناف مُستور

٥. لتحقينه. / ولا يعني هذا الاستئناف في الحركة أنها بلغت كونها فعلاً إذ إنها فعل على كل حال.
- بل يعني أنها تُحقق شيئاً يختلف عنها وهو متأخر عليها. وليست هي التي تُدرك كمال تحقيقها عند ذلك، بل الأمر الذي كانت إليه ساعية. فإن الشئ مثلاً، إنما كان سيراً منذ بدايته. إن كان
- ١٠ يجب في المزمع أن يقطع فرسخاً/ ولما يقطعه، فليس التقصان نقصان الشئ أو الحركة بل نقصان الشئ في مسافة ما. فحينئذٍ للشئ قيامه وقدره، وكذلك الحركة، إذ إن أقل ما يقال في المتحرك إنه أخذ في التحرك، وفي من يقطع شيئاً إنه أخذ في عمله وهو يقطع. ومثلما أن المعروف
- ١٥ بالفعل مُحقق لا يحتاج إلى زمان، كذلك الحركة أيضاً. إنما تحتاج الحركة/ إلى زمان إذا كانت حركة إلى حدٍّ مُعين. ثم إن كان الفعل المُحقق مستقلاً عن الزمان فالحركة أيضاً، إنما أضي الحركة بوجه عام. أما إذا كان لا بد من أن تكون في الزمان لأن التواصل يلازمها، فإن البصر الذي لا يحس من الإبصار يكون في تواصل مستمر هو أيضاً، ولا يقع إلا في الزمان.
- ٢٠ ويشهد على ذلك ما يقال من طريق التناسب من أنك تستطيع دائماً أن تأخذ من/ الحركة جزءاً مهما يكن، ثم لا تجد بعد ذلك بداية للزمان الذي تقع فيه الحركة ومته تطلق. كما أنك لا تجد بداية للحركة ذاتها آنذاك. بل جل ما تجده هو أن هذه الحركة قابلة للتقسيم مهما صعدت فيها إلى الجهة التي تُقابلك منها. ومن ثم فإن الحركة ذاتها التي تُشاهد ما مُطلقة في التحرك تكون
- ٢٥ منذ زمان ليس له نهاية، وتكون هي أيضاً مُقبلية عليك متاليس له نهاية. إن هذا القول ناتج/ من الفصل بين الفعل مُحققاً وبين الحركة. يقولون في الفعل مُحققاً إنه لا يتم في الزمان، أما الحركة فيقولون فيها إنها تحتاج إلى الزمان. ولا يمتنع الحركة المُتغيرة بالكُم فقط، بل كل حركة مُطلقاً ذاهبين إلى أنها، في حقيقتها، تختصي أن تكون مُتغيرة بالكُم. على أنهم يُسلمون
- ٣٠ مع ذلك بأن الكُم عرض بطرأ عليها ولو كانت تُفقد بغيره أو يفتقر آخر/ من الزمان مهما يكن. فمثلما لا يتحقق الفعل في الزمان، كذلك لا يمتنع الحركة مانع من أن يتبدى مبرأة من الزمان، ويقع الزمان عليها لأنها مُتغيرة بالكُم. ولا غرو، فإنهم يُسلمون بوجود تغييرات تقع مُستقلة عن الزمان، وكذلك في قولهم: «فكانت تأثير لا يتم بالثمرة الواحدة». وإذا صح هذا على الشئ،
- ٣٥ لماذا لا يصح/ على الحركة أيضاً؟ هذا على أنهم لا يمتنع هنا التأثير وقد أدرك مشهداً فإن التأثير إذا تحقق وانتهى، لا حاجة إليه بعد ذلك.

١٧ رُبما قيل في الفعل مُحققاً إنه لا يحتاج في حد ذاته إلى أن يكون جنساً؛ وكذلك الأمر في الحركة، بل يمكن رجوعاً إلى المضاف. فإن الفعل مُحققاً إنما هو فعل فاعل بالقوة، وإن الحركة فعل مُحرك بالقوة من حيث إنه مُحرك. فإن قيل هذا، وجب علينا أن نقول في المضاف إن العلاقة هي التي تولده ولا/ مجرد القول فيه إنه مُتعلق بشيء آخر. إن الشئ إذا قام في ذاته،

حتى ولو كان خاصّة غيره أو كان مُتعلّقاً بغيره، فاقْلَ ما يُقال فيه هو أنّه حاصل على طبيعته قبل كلّ علاقة. ولا يُبنى عن الفعل مُحققاً هو ذاته أن يكون وأن يُعرف في حد ذاته قبل كلّ علاقة كما أنّه لا يُبنى عن الحركة وعن المملّكة على كونها شيء آخر. ولأنا لقدنا كلّ شيء أمراً مُضافاً، / إذ إنّ لكلّ شيء مهما يكن علاقة بكلّ شيء مهما يكن، كما هو الأمر في النّفس ذاتها. ولماذا لا يَرِدُ القيام بالفعل والفعل بما أيضاً إلى المُضاف؟ فإنّها حركة أو فعل مُحقق على كلّ حال. فإن كانوا يَرُدُّون القيام بالفعل إلى المُضاف ويجعلون الفعل جنساً قائماً في وحدته، فلماذا لا يَرُدُّون/ الحركة أيضاً إلى مقولة المُضاف، ويجعلون التّحرك جنساً قائماً في وحدته؟ ومن ثمّ فلماذا لا يقسّمون التّحرك من حيث أنّه أمر قائم في وحدته إلى نوعين، نوع الفعل ونوع الانفعال فيكثّون عن قولهم في الفعل أنّه جنس وفي الانفعال أنّه جنس آخر؟

[١٨] والآن يجب البحث في ما يلي. أولاً: فيما إذا كانوا يقولون في الفعل مُحققاً وفي الحركة إنّهما دُمخلان في مقولة الفعل، فيتمّ للفعل مُحققاً دُفّة واحدة، ويكون الأمر في الحركة مثلما نجده في المُقطع، إذ إنّ المُقطع واقع في الزّمان. لو أنّهم يرون كلّ ما يدخل في مقولة الفعل أنّه حركة أو مُتحرّك بها. ثانياً: فيما إذا كان كلّ قيام بالفعل مُقيّداً بالانفعال أو إنّ منه ما يكون/ مُستقلاً مثل السّير أو القول. ثالثاً: فيما إذا كان المُتّخذ بالانفعال حركة كلّهُ والمُسْتَرَدّ عن الانفعال فعلاً مُحققاً، أو إنّ كلّاً من الطّرفين في الطّرف الآخر. الواقع هو أنّهم يقولون في السّير، وهو مُطلَق من كلّ قيد، أنّه حركة، وفي اليرقان، الذي لا ينطوي على شيء، يفعل، / أنّه هو ذاته فعل مُحقق. هذا في ما لوى. أو إنّهُ يجب القول/ في اليرقان وفي السّير إنّهما لا يدخلان في مقولة الفعل. فينبغي أن يقال لنا أين نجعلهما آنذاك. ربما كان اليرقان مُتعلّقاً بالمعلوم، مثل المعرفة، إذ إنّ للحسّ مُتعلّق بالمحسوس. وإن كان الأمر كذلك، فما بال الإحساس لا يكون هو أيضاً مُتعلّقاً بالمحسوس؟ أجل، إنّ للحسّ/ المُتعلّق بما يختلف عنه مع هذا الذي يختلف عنه علاقة لا محالة؛ لكن له أيضاً شيئاً غير للعلاقة، وهو كونه فعلاً مُحققاً أو انفعالاً. وإذا كان الانفعال أمراً فضلاً على كونه انفعالاً لشيءٍ وناتجاً عن شيء، فإنّ الفعل مُحققاً شيء يختلف عن علاقته بشيءٍ هو أيضاً. والواقع هو أنّ للسّير ذاته كونه سيراً لشيء، سيراً للاندحام، وسيراً مُحدثاً بشيءٍ غير أنّ له كونه حركة أيضاً. / فيصحّ على اليرقان إذا، فضلاً على كونه مُتعلّقاً بشيءٍ أن يكون حركة أو فعلاً مُحققاً.

[١٩] لهذا وإنّه لا يَدُ من البحث عن بعض الأفعال المُحقّقة فيما إذا كانت لا تبدو نافعة ما دامت خارجة عن الزّمان بحيث تصبح هي والحركات شيئاً واحداً، مثلما هو الأمر في الحياة

وفي القيام في الحياة. فَإِنَّ القيام في الحياة لدى كل شيء إنما يقع في زمان مُكْتَبِل حَذْه، وإنَّ السَّعادة فعل مُحَقَّق لا يقع في لحظة عابرة، بل تبدو السَّعادة وكأنَّها بمثابة الحركة. ومن ثمَّ/ وجب القول في الأمرين إنَّهما حركتان، وكانت الحركة شيئاً قائماً في وحدته وجنساً واحداً أيضاً، فتصوّرها لازمة للذات هي أيضاً إلى جانب الكيف والمكَم. وإن شئت فقل في الحركات إنَّها جسمية أو نفسية، أو إنَّها حركات تنبعث من الشيء وحركات تنبعث من غيره مُنَوَّجَةً إليه، ١٠ أو حركات تخرج منه أو/ حركات تخرج من غيره. فالأولى أفعال مُتعلِّقة بأشياء أُخْرَى أو مُطلَقة من كلِّ قِهد، والثانية أفعالات لا يفعل الشيء بها. بيد أنَّ الحركة التي تتناول الشيء هي الحركة التي تخرج من غيره. فَإِنَّ المقطع قطع واحد، مُنْبِجاً من المقاطع وواقعاً على المقطوع، وَلَكِنْ للقطع وهو فعل معنى كما أنَّ له معنى آخر إذ هو انفعال. وَزُبْنا لم يكن القطع واحداً ١٥ مُنْبِجاً/ من المقاطع وواقعاً في المقطوع. بل إنَّ القطع فعلاً يعني في المقطوع حدوث حركة خلفت فعل المقاطع وحركته مُنبِئة منهما مُتخَلِّفة عنهما. بل زُبْنا لم يكن الفرق بالقطع انفعالاً في حدِّ ذاته، بل بتأثير آخر يتجلب عليه، كالآدم مثلاً؛ فَإِنَّ في الآدم الانفعال. / ولكن ما عسى أن يحدث في حال غياب الآدم؟ ماذا يحدث سوى فعل الفاعل الواقع على هذا الشيء أو ذاك؟ الواقع إنَّ القيام بالفعل يكون كذلك إذا ورد بهذا المعنى. فإنه بهذا المعنى قيام بالفعل يقع على وجهين؛ من حيث إنَّه ليس ثابتاً في غيره من وجه، ومن حيث إنَّه ثابت في غيره من الوجه الآخر. فلا يُقَابِلنا قيام بلا فعل من ناحية وتأثير بالانفعال من ناحية أُخْرَى بعد ذلك. بل إنَّ قيام ٢٥ الفاعل بفعله الواقع في غيره جعلنا نعتقد في القيام بالفعل وفي التأثير بالانفعال أنَّهما اثنان. / فالكتابة مثلاً، على وقوعها في شيء آخر، لا تستدعي إحداث الانفعال، لأنَّها لا تحدث في اللوح شيئاً سوى فعل الكاتب وقد أنجزه، فلا تحدث لنا مثلاً. وإذا قال قائل قد تُجِب على اللوح، فلا يعني بذلك حدوث انفعال. وفي السَّير أيضاً، فإنَّنا لا نتصوّر الأرض مُنبِئة به، ولو ٣٠ كانت الأرض/ هي التي يقع عليه. بيد أنَّنا عندما نمشي على جسم حيوان نتصوّر تأثيره بالانفعال لأنَّنا نُشْكِر بالآدم الذي يُلَازِم سيرنا حرَضاً، لا سيرنا ذاته؛ وإلَّا لَحَدَثَ لنا هذا التَّصوُّر في سيرنا على الأرض. كذلك هو الأمر في كلِّ حال؛ فمن حيث القيام بالفعل يجب القول فيه إنَّه شيء واحد مع ما يخالفه ونُسبته حدوث بالانفعال. أمَّا ما نقول فيه إنَّه التأثير بالانفعال، فإنه يقع بعد ذلك/ المُزدوج الواحد ولا يخالفه. لا يختلف الحرق فاعلاً والحرق مفعولاً مثلاً، بل ينشأ من الطَّرفين، وهما واحد، ما يقع طارفاً على الشيء سواء أكان للنام شيئاً آخر كالا حرق مثلاً. ثمَّ ماذا؟ إذا فعل ذلك فاعل وقصده أن يؤلِّم، ليس يكون الفاعل شيئاً والمُتَفَعِّل آخر ولو كانا ٤٠ بينهما كلاهما من فعل مُحَقَّق واحد؟ كلا/ ليس في الفعل مُحَقَّقاً حمل إرادة للإيلاء؛ بل الفعل يُحدث شيئاً آخر يوساطه يقع الآدم. فَإِنَّ ما يحدث في من يقع الآدم عليه هو شيء قائم

في وحدته وهو الذي يحدث أمراً يختلف عنه، أعني التَّأَمُّم. ماذا إذا؟ إنَّ هذا الأمر الواحد الذي حدث، أنفرد فيه إلهه، قبل أن يحدث قَدْ أَلَمَّا، ليس انفعالاً يُؤثر في ما يقع عليه، كالشَّعْصَع مثلاً؟ كلا/ ليس الشَّعْصَع انفعالاً ولا الاحساس يوجه علم، بل التَّأَمُّم هو الذي يعني الكون في الانفعال وليس بين الانفعال والقيام بالفعل تقابل.

٢٠

- فلنفترض أنَّهُ ليس بينهما تقابل لكنَّ الانفعال، مع ذلك، يختلف عن الفعل فلا يُحصى مع القيام بالفعل في جنس واحد. بل إذا كان كلاهما حركة غداً كلاهما من جنس واحد. فالاستحالة مثلاً حركة من حيث المكيف. فهل يتمُّ الفعل والقيام به على بقائه الفاعل مُتَرَكِّماً عن الانفعال عندما يكون المُتَّخِذ مُنْجَباً منه؟ الواقع هو أنَّه ما دام مُتَرَكِّماً عن الانفعال، فإنه لم يزل فاعلاً؛ وما دام فعله وفقاً على غيره، حينما يُصارع مثلاً، فيفعل هو بدوره، فإنه ليس فاعلاً عند ذلك. لكنَّ الفاعل لا يمنعه قطُّ مانع من أن يتأثر بانفعال. وإن كان التأثير بالانفعال من وراء الفاعل ذاته، مثلما يكون الأمر في الفَرْك، فلماذا تُرَجَّح إثبات الفعل على إثبات الانفعال؟ نقول: لأنَّ الفارق بفرك بدوره فيفعل. فهل يقال في المُحَرِّك إنَّه إذا حَزَّك بدوره، يخطوي على/ حركتين؟ وكيف تكون الحركتان؟ كلا بل نحن أمام حركة واحدة. ولكن كيف تكون هذه الحركة هي ذاتها قياماً بفعل وتأثيراً بانفعال؟ نقول: إنَّها قيام بفعل من حيث إنَّها مُنْجَبَةٌ من شيء، وتأثير بانفعال من حيث إنَّها واقع على شيء آخر، وهي على الحالتين كليهما واحدة. أو نقول في الانفعال إنَّه حركة أخرى؟ ثم كَيْفَ- تُشِيرُ المُتَأَثِّرُ بالانفعال فتجعله شيئاً آخر ثم يكون الفاعل مُتَرَكِّماً عن الانفعال؟ وكيف/ يفعل ما يفعل في غيره؟ لَوْ نقول في الذي يحدث الانفعال إنَّه كون الحركة في شيء آخر وهو ليس انفعالاً لدى الفاعل؟ ولكن إذا كان الأورُّ العرافني أبيض في معناه البلدي ذاته، فجاء أبيض منه ولادته، أنقول فيه إنَّه يفعل إذ يسير إلى اكتماله في ذاته؟ وما القول فيما إذا جاء المياض بعد ولادته؟ ثم جعل شيء شيئاً آخر ينعو، وأخذ هذا الآخر في التَّأَمُّم، أيكون المتأَمِّم مُتَأَثِّراً بانفعال؟ أو إنَّ الانفعال لا يقع إلَّا في الكيف؟ بل إذا كان شيء يجعل الشيء الآخر حساً، ثم أصبح هذا الآخر حساً، فهل يقع انفعال على ما أصبح حساً؟ فإذا انحط قدر الذي يكفل المحسن للشيء وزال، مثل المقصدير، وأصبح الآخَرُ المُتَّخِذُ السُّلْطَنُ بالقصدير، أرفع قدرًا، أنقول في التَّأَمُّم/ إنَّه المُتَّخِذُ وفي القصدير إنَّه الفاعل؟ كيف يكون الانفعال لدى طالب العلم عندما يتعلَّم إليه فعل الفاعل مُحَقَّقاً؟ بل كيف يقع انفعال ما دام هذا الفعل واحداً؟ الواقع هو أنَّه ليس للفعل في حدِّ ذاته انفعالاً، بل المُتَّخِذُ هو الذي يتلقاه، إذ يصيبه آنذاك تأثير انفعال. كما أنَّه لا يتأثر بمعنى أنَّه لا يقوم بفعل هو ذاته. فإن من يتعلَّم بمشابهة من يُصِيرُ/، وليس كلاهما كمن يُضْفَعُ، بل يقوم كلاهما بفعل هو الإدراك والمعرفة.

٢١] بهذا نعرف الانفعال إذاً الواقع أننا لا نعرفه بالفعل مُحَقَّقًا والفعل صادر من غير المُتَعَمِّل، إذا كان من يتلَقَّى هذا الفعل مُحَقَّقًا يتعلَّوَّر به فيجمله فعله الخاص. هل نعرفه إن لم يكن ما يتأبَّلت فعلًا مُحَقَّقًا، بل انفعالًا فقط؟ وما عسانا نقول إذا ازداد المُتَعَمِّل حسنًا وانحطَّ قدر الفعل لدى مُحَقِّقَه؟ أو إذا كان الفاعل مُتَدِفِيًا بِالشَّرِّ وأمر بالقحشاه؟ نقول: لا نرى مانعًا من أن يكون السوء/ في جانب الفعل مُحَقَّقًا ومن أن يكون الحسن في جانب الانفعال. بهذا نُمَيِّز بين الفعل والانفعال إذاً أبان يبعث الفعل من الشيء ذاته فيقع على غيره في حين أن الانفعال يصدر ممَّا يختلف عنا محلَّ فيه؟ وما عسانا نقول آنذاك إذا اتبع من الشيء ذاته ما لا يقع على غيره، مثلما هو الأمر في الارتفاع وفي التَّصَوُّر؟ وقد يضطرم المرء من تلقاء ذاته بعد تفكُّر دام أو بدافع/ سَوَّزَ من غضب وهو لم يتره من الخارج نائر. بل رُبَّمَا كان الفعل حركة مُنْبِئَة من الفاعل سره لعلَّه في الفاعل ذاته لم وقع على شيء آخر مهما يكن. وكيف نعرف الشَّوْبة وكل رغبة إذا؟ إنَّ ما يَحْرُكُ الرُّغْبَة هو الشيء المرغوب فيه، إلَّا إذا لم نكن لنحصل الأصل الذي سرَّعَها على أنَّها نشأت بعده. وما الفرق/ بينهما آنذاك وبين صفة ضغمت بها أو دُفِعت رمتا على الحفيس؟ رُبَّمَا وجب في المرغبات أن تُمَيِّزَ بينها تلك التي يُحَال فيها إنَّها أفعال وهي تابعة للروح، وتلك التي تكون جوانب وهي انفعالات. أمَّا الانفعال فإنه ليس بأن يبعث من شيء آخر أو من الشيء ذاته، إذ إنَّ شيئًا قد يحدث فعلًا في ذاته. إثمًا يضل الشيء عندما يمتري تغيير وهو غير سُهم فيه/ فلا ينتهي هذا التغيير إلى الشيء ذاته، بل يحطُّ من قدره أو لا يرفع من مقامه. فإنَّ التغيير إذا كان كذلك، كان هو الانفعال والتأثير به. ولكن إذا كان المُتَغَيِّرُ اهتله للحرارة، كان شيئًا يتناول الذات من ناحية ولا يتناولها من أخرى، فيندو التأثير بالانفعال والتأثر أمرًا واحدًا. وما بال المُتَغَيِّرُ/ لا يكون على وجهين؟ أو إن شئتَا لفلنفل في المُتَغَيِّرِ إنه عندما يتناول الذات إثمًا يتناولها في حين كون المُتَعَمِّل شيئًا آخر. فالتألمس مثلًا يصبر بالحرارة ويتفعل، لَكِنَّ الذات هي التَّحَال، وليس هو الذي تفعل فيه الحرارة فعلها، إلَّا عن طريق العرض. وإذا ازداد التألمس حسًّا من وراء تحيئه/ أو من حيث إنَّ المُتَغَيِّرَ أصابه، فلا يمنع مانع من أن يُحَال فيه إنَّه اضفل. فإنَّ الاضفل على وجهين: حطُّ قدر ورفع مقام أو إنَّه لا يكون على هذا ولا على ذلك.

٢٢] إنَّ الانفعال يقع إذاً بأن تكون في الشيء ذاته حركة هي بمعنى التغيير مهما يكن. أمَّا الفعل فإنَّه بأن تكون في الشيء حركة مُنْبِئَة من ذاته، مُطْلَقَة من كل قيد، وإمَّا بأن تكون هذه الحركة مُنْبِئَة من الشيء صائرة إلى غيره يطلبها ما يُحَال فيه إنَّه يفعل. فالحركة في الطُّرْفِيس. والفرق الذي يُمَيِّز/ الفعل عن الانفعال هو أنَّ الفعل، من حيث كونه فعلًا، يبقى بالحركة مُتَرَتِّبًا

عن الاتفعال. أما الاتفعال فبان يتحوّل الشيء إلى غير ما كان عليه قبل ذلك ثم لا يُصاب
المُتَحوّل بشيء في ذاته، فإنه إذا تَعلّمت ذات جديدة تحوّل المُتَحوّل إلى شيء آخر. إنّ التَّحَقُّقَ
١٠ الواحد ذاته إذا يكون فعلاً من وجه واتفعالاً من وجه آخر. إذا نظر إليه وهو في طرف، كان/
فعلاً، وإذا نظر إليه في طرف آخر كان اتفعالاً؛ لأنّ الأوضاع في هذا الطرف جعلت في هيئة
مُعَيَّنة، على أن تبقى الحركة هي ذاتها في الطرفين كليهما. وإنه ليُكاد يظهر من ذلك كلّ أنّ
الطرفين مُتضايقان، ويكون ما في الفعل مُتعلّقاً بالاتفعال بمعنى أنّ التَّحَقُّقَ ذاته إذا انبعث من
١٥ طرف كان فعلاً، وإذا انبعث من الطرف الآخر كان اتفعالاً. / فلا يُنظر إلى أحد الطرفين من
حيث ما يكون هو في ذاته، بل إلى الفعل مع علاقته بالاتفعال والمكس بالمكس. «هذا يُحرّك
وذاك يُحرّك»، وكلّ منهما مقولة. أو «هذا يمدّ بالحركة وذاك يلقاها». فالأمر إذا أمر تلقى
وامداد فهو أمر تضايّف. أو إن شئت قلنقل: إذا كان في الشيء ذلك الذي يلقاه، كما يقال إنّ في
٢٠ الشيء لوناً، فلماذا لا تكون الحركة فيه أيضاً؟ ثم الحركة المُتعلّقة من كلّ قيد، كحركة السُر
مثلاً، من توافرت لديه، قيل إنها حركته، كما يكون الحرفان حرفانه أيضاً. هذا وإنه يجب في
العلم السابق أن يُبحث عنه إن كان فعلاً، وكذلك في التوجيه بالعلم السابق إن كان اتفعالاً. فإنّ
العلم السابق يقع على الشيء ويعمل به على أنّه شيء آخر. فالواقع هو أنّ العلم السابق ليس
فعلاً، ولو كان العلم مُتعلّقاً بالشيء على أنّه شيء آخر، كما أنّ التوجيه بالعلم السابق ليس
٢٥ اتفعالاً. / وما كان العلم ذاته فعلاً إذ إنّ العلم لا يورث في المعلوم ذاته، بل يعمل به. فإنّ العلم
لا يكون قطّ شيئاً يفعل كما أنّه يجب في التَّحَقُّقات ألاّ يقال عنها إنها أفعال كلّها أو إنها تفعل
شيئاً، إذ إنّ التّقيام بالفعل إنّما يكون في الفعل عَرَضاً. ماذا إذا؟ إذا خُلف السافر آتاءً، ألا نقول
٣٠ في ما خُلف أنّه فعل؟ ألا، إنّ هذه الآثار منه، ولكن، من حيث كونه شيئاً آخر. / أو إن شئت
فلنقل إنّ الفعل هنا يقع عَرَضاً، وتحقّقه أيضاً لأنّ السافر لا يقصده هو في حدّ ذاته. وبعد، فإنّ
لقول في غير ذي التّمس أنّه يفعل، فنقول في النار إنّها تحرق وفي اللّواء إنه فعل مفعوله. لهذا
وحسبنا من ذلك كلّ ما ذكرنا.

[٢٣] أما مقولة المُلْك، فإن كان المُلْك مُتعدّد المعاني، لماذا لا تُردّ أنواع الملك كلّها إلى
هذه المقولة؟ ومن ثمّ، فإنّنا نردّ إليها الكمّ لأنّه يملك المقدار، والكيف لأنّه يملك اللون،
والرالد وما على شاكله لأنّ الولد يملك الولد، والولد يملك الوالد، وهكذا كلّ ما يملك
٥ إجمالاً. / أما إذا سلكت أنواع المُلْك الأخرى في عدد المقولات الأخرى، وحصرنا في مقولة
الملك الأسلحة والأعمال وكلّ ما يعلّق بالبدن، فأقول ما يتّصل به هو الشّوال عن ذلك لماذا. ولماذا
نجعل «ملك هذه الأشياء» مقولة واحدة تمتاز عن غيرها، ثم لا نجعل المحرق أو القطع والذّفن

تحت الثرى والإبادة مقولة أخرى أو مقولات أخرى؟ كان ذلك لأننا نضع هذه الأشياء كلها على
 ١٠ البدن، فإذا طرحنا القميص على سرير/ حصل لدينا مقولة أخرى أيضًا غير التي تحصل عندما
 نرتديه. أمّا إذا كانت مقولتنا بمعنى الملكة والملكة، فواضح أنه يجب في الأشياء الأخرى كلها
 التي يقال عنها إنها من قبيل الملك، أن تُردّ هي أيضًا إلى الملكة حيث تكون إذ إنّ المملوك ليس
 ١٥ بندي بال. لهذا وإنه يجب في الكيف ألا نقول فيه إنه ملك، لأنّ التكيف سبق/ إثباته، ولا في
 الكم أيضًا لأنه في ذاته هو كمّ؛ ولا في الجزء أخيرًا لأنه سبق إثباته ذاتًا. وإن كان ذلك كذلك،
 فلماذا نقول في الأسلحة إنها ملك ما دما قد أثبتنا كونها ذاتًا؟ فإنّ الأسلحة ذات والأحذية
 أيضًا. وبرجه عام، كيف يكون القول: «إنّ لهذا الشخص سلاحًا ملكه» قولًا بسيطًا، داخلًا في
 مقولة واحدة؟ فإنه قول يدلّ على أنّ هذا الشخص مُسلّح. ثمّ هل يصحّ هذا القول في الحي
 ٢٠ فقط،/ أو في الشيء إن كان تمثالًا خلّقت عليه تلك الأسلحة؟ إنّ «الملك» يختلف مع
 الحالتين، فيما يبدو، وإنّما الاشتراك في اللفظ، ما دام الانتصاب هو ذاته ليس بمعنى واحد
 مع الحالتين كليهما. وبعد، هل من المعقول في ما يقع في هذه الحالات القليل عددها أن يكون
 له مقولة جنسية جديدة؟

٢٤ أمّا الوضع فإنّ له حالات قليلة هو أيضًا كالاضطجاع والمجوس. على أنّ الوضع ليس
 من الأمور التي تُقال مُطلقة من كلّ تكيف، بل يقال «هذا الوضع لو ذلك» أو وضعه في هذه الهيئة
 أو تلك. والهيئة شيء آخر. وما دام وضع الشيء لا يعني إلاّ «أنّ هذا الشيء في مكان»، وما
 ٥ دامت الهيئة والمكان قد ورد ذكرهما،/ فما هي الحاجة إلى أن تُجمع هاتين المقولتين في مقولة
 واحدة؟ ثمّ إذا كان القول «قد جلس» يدلّ على فعل مُحقّق، وجب إدراجه في الأفعال؛ وإذا دلّ
 على انفعال ففي «ما فعل» أو «ما يفعله». أمّا القول «قد ارتفع» فلا يعني إلاّ أنّه في جهة
 «فوق». فهو مثل القول «إنّه في جهة تحت» أو «إنّه في الوسط». وإذا كان الاضطجاع في مقولة
 ١٠ «الإضافة» لماذا لا يكون/ فيها «الاضطجاع» أيضًا؟ ثمّ إنّ «اليسين» في المقولة ذاتها؛ والقائم
 في «اليسين» والقائم في الشمال» أيضًا. لهذا ما نقوله في موضوع البحث هنا.

٢٥ وهناك الذين يجعلون المقولات أربع، فيوزعون الأشياء على أربعة وجوه: الجوهر
 والكيف والجدة والإضافة. ثمّ إنهم يجمعونها بمعنى مُشترك واحد ويتصوّرونها كلها في جنس
 واحد. ولأنهم يجمعون الأشياء كلها بمعنى واحد ويتصوّرونها واقعة تحت جنس واحد، فإنهم
 ٥ يفسحون المجال لأقوال كثيرة./ ذلك بأنّ هذا المعنى الجامع الذي يدعونه يبدو على أنّه شيء
 غير واضح وغير معقول، كما أنّه لا يصحّ على الأمور الجسمانية ولا على المنزّعة عن

الجنسانية . ثم إنهم لم يملوا بالفرق التي يتسم ذلك المعنى الجامع يستقتضاهما . فضلاً على أن هذا المعنى الجامع إما أن يكون حقاً وإما ألا يكون . فإن كان حقاً ، كان نوعاً من أنواع الحق ؛ وإن لم يكن حقاً ، كان الحق والباطل شيئاً واحداً . بله ما سوى ذلك / من الاعتراضات لا يحصى عددها . ولكن قصداً أن نترع هذه الاعتراضات الآن ، وأن نحصر بحثنا في التقييم ذاته . إنهم يجمعون الأمور التي تُستند الأشياء إليها في المقام الأول ، على أنهم يقدمون الهيولى على غيرها فيسوّون بين ما يرون أنه الأصل الأول وبين ما يليه . ولول ما يؤدّي إليه ذلك هو أنهم يجمعون المُتقدّمات والمُتأخّرات في مقام واحد ، / مع أنه يستحيل علينا أن نجعل المُتقدّم والمتأخّر في جنس واحد . ففي الأشياء التي تنقسم مُتقدّماً ومُتأخّراً يستند المُتأخّر كيانه من المُتقدّم . أما الأشياء التي تقع تحت جنس واحد ، فإنّ كلّاً منها يحظى بكونه من هذا الجنس على التساري ، ما دام يجب في هذا الجنس أن يكون هو الأمر الواحد / الذي يرسلته يقال في الأنواع كلّها ما هي . على أنهم ، مع ذلك ، يقولون في الهيولى ، فيما لحظ ، إنّ كلّ ما سواها يتلّى كيانه منها . هذا وإنهم يعدّون المُستند إليه واحداً ، فلا يأتون على الحقائق بإحصائهم ، بل يبحثون عن أصولها . وشكنا ما بين القول في الأصول والقول في الحقائق . أما إذا قالوا في الهيولى إنها هي الحق وحدها ، / ولي غيرها إنه أحوالها ، فإنّه كان ينبغي لهم ألا يسلكوا الحق والأشياء الأخرى في جنس واحد . ولكننا بالقول الصواب أخرى لو أقاموا الذات من ناحية وأحوالها من الناحية الأخرى ، ثم ذهبوا يتسمون الأحوال بعد ذلك . ولهذا يعود إلى القول في الأمور التي تُستند الأشياء إليها إنها قائمة من ناحية ، وفي الأشياء الأخرى إنها قائمة من الناحية الثانية . في حين إنّ ما تُستند الأشياء إليه هو واحد ولا ينطوي على تفرق إلا على التفرق / الذي يكون بالتجزؤ ، فكان المُستند إليه آتياً حجباً يُجزأ إلى أجزاء . مع أنّ المُستند إليه بالأ يقال فيه إنه يتجزأ أخرى ، ما داموا يمتدّون في الذات أنها لا تتجزأ .

٢٦ أما القول الأبعد عن المعقول على وجه الإطلاق هو أن يُجعل ما يكون بالقوّة مُتقدّماً على الأشياء كلّها وألا يُقدّم الفعل مُحقّقاً على القوّة . فإنّ ما يكون بالقوّة فن يمتثل يوماً إلى حال الفعل مُحقّقاً ، ما دام له مقام الأصل في عالم الحقائق . والواقع هو أنّه لن يُحقّق ذلك من تلقاء ذاته ، بل يجب فيه وجهان : إما أن يتقدّمه ما يكون بالفعل مُحقّقاً ، / فلا يعود هو أصلاً بعد ذلك ، وإما أن يقولوا فيها إنّهما قائمان معاً ، فيتضمنون الأصول للتحقق والمُصادقة . وبعد إذا كانا قائمين معاً ، فلماذا لا يتقدّم ما يكون فعلاً على ما يكون بالقوّة ؟ ولماذا يكون هذا الأخير أوفر حقاً ، ولا ذلك ؟ وإذا كان القائم بالفعل مُحقّقاً هو المُتأخّر ، فبأي معنى ؟ فإنّ الهيولى لا تُحدث المثال ، كما أنّه لا تُحدث الكيف ، وهي من الكيف محرومة ؟ فلا ينبعث الفعل مُحقّقاً

- ١٠ مِمَّا يَكُونُ بِالْقُوَّةِ، / وَالْأَمْرُ هَذَا الْآخِرُ مُنْطَوِيًّا عَلَى مَا يَكُونُ بِالْفِعْلِ مُحَقَّقًا وَيُطْلَقُ فِي كَرْنِهِ حَدًّا بَسِطًا. هَذَا وَإِنَّ إِلَهَهُ عِنْدَهُمْ يَحُلُّ الْمَقَامَ الثَّلَاثِيَّ بَعْدَ الْهَيُولَى إِذْ إِنَّهُ جَسَدٌ مُرَكَّبٌ مِنْ مَثَالٍ وَهَيُولَى. فَاتَّيَ لَهُ الْمَثَالُ؟ إِنْ قَوَّارٌ لَهُ يَدُونَ حُصُولَ الْهَيُولَى كَانَ إِلَهَهُ فِي الْأَصْلِ مَثَالًا، فَكَانَ بَيِّنَةً مَعْنَوِيَّةً مُتَرَجِّعَةً عَنِ الْجَسْمِيَّةِ، وَغَدَا الْفَاعِلُ الْأَوَّلُ مُتَرَجِّعًا هُوَ أَيْضًا عَنِ الْجَسْمَانِيَّةِ.
- ١٥ أَمَّا إِذَا خَلَا مِنَ الْهَيُولَى وَكَانَ مَعَ ذَلِكَ / مُرَكَّبًا فِي ذَاتِهِ، عَلَى أَنَّهُ أَمْرٌ جَسْمَانِيٌّ، فَوَأَنَّهُمْ يَلْجَأُونَ إِلَى هَيُولَى جَدِيدَةٍ تَكُونُ الْهَيُولَى الثَّلَاثِيَّةَ. ثُمَّ كَيْفَ تَكُونُ الْهَيُولَى أَصْلًا وَهِيَ جَسَدٌ؟ فَإِنَّ جَسَدًا لَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ كَثْرَةٍ، وَإِنْ كَثَلَ جَسَدٌ، فَمِنْ هَيُولَى أَوَّلًا وَكَيْفَ ثَانِيًا. وَإِنْ كَانَ هَذَا الْجَسْمُ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ، قَبْلَ فِي الْهَيُولَى إِنَّهَا جَسْمٌ مِنْ طَرِيقِ الْإِشْرَاقِ فِي الْإِسْمِ. أَمَّا إِذَا قَبِلَ فِي الْأَجْسَامِ إِنَّ الْمَعْنَى الْمَجَامِعَ بَيْنَهَا هُوَ كَوْنُهَا بِالْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ، / فَالَّذِي يَعْنِي هُوَ الْجَسْمُ الْهِنْدُسِيُّ أُنْذَكَ. وَإِذَا أَصَابُوا الصَّلَابَةَ إِلَى الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ، لَمْ يَكُنْ مَا يَمْتَنُونَ بِذَلِكَ شَيْئًا وَاحِدًا، إِذْ إِنَّ الصَّلَابَةَ كَيْفَ أَوْ مِنْ قَبِيلِ الْكَيْفِ. ثُمَّ إِنَّ الصَّلَابَةَ مِنْ ثَبَتٍ ثَانِيٍّ؟ وَمِنْ أَيْنَ يَكُونُ الْجَسْمُ بِالْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ؟ أَوْ إِنْ شَتْنَا فَلَنَقْلُ مِنْ هُوَ الَّذِي أَقَامَ الْإِمْتِدَادَ؟ فَإِنَّ الْكَوْنَ بِالْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ لَا يَنْطَوِي عَلَى الْهَيُولَى فِي بَيِّنَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ. كَمَا أَنَّ الْهَيُولَى فِي بَيِّنَتِهَا الْمَعْنَوِيَّةِ لَا يَنْطَوِي عَلَى الْكَوْنَ بِالْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ. / فَإِذَا مَا نَالَ الْهَيُولَى شَيْءٌ مِنَ الْكَمِّ بَطَلَتْ فِي كَوْنِهَا أَمْرًا بَسِطًا، ثُمَّ أَتَى لِلْجَسْمِ وَاحِدُهُ؟ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِوَاحِدَةٍ فِي وَاقِعِهِ، بَلْ كَانَ وَاحِدًا بِوَسَاطَةِ إِشْرَاقِهِ فِي الْوَاحِدَةِ. كَانَ يَنْبَغِي إِذَا أَنْ يَتَكَبَّرُوا بِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَحَدَّثُوا الْحَجْمَ عَلَى الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، فَيُحْصُوا مَا لَيْسَ بِحَجْمٍ وَالْوَاحِدَ أَوَّلًا، ثُمَّ يَنْطَلِقُوا مِنَ الْوَاحِدِ لِيَتَهَوُّوا إِلَى الْكَثْرَةِ، وَمِمَّا لَيْسَ بِالْكَمِّ لِيَتَهَوُّوا إِلَى مَا يَكُونُ بِكَمٍّ. فَإِنَّ أَفْأَلُ مَا يُعَالَى فِي الْأَمْرِ هُوَ أَنَّ الْكَثْرَةَ لَا تَكُونُ مَا لَمْ يَكُنْ الْوَاحِدَ، وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي مَا يَكُونُ بِالْكَمِّ وَمَا يَكُونُ عَنْهُ مُتَرَجِّعًا. وَإِذَا كَانَ الْفَاعِلُ بِالْكَمِّ وَاحِدًا، فَإِنَّ وَاحِدَتَهُ لَا تَأْتِيهِ مِنْ ذَاتِهِ، بَلْ مِنْ إِشْرَاقِهِ الْوَاحِدَ حَرَفًا. يَجِبُ فِي مَا يَكُونُ أَوَّلًا وَأَصْلًا أَنْ يَتَكَبَّرَ عَلَى مَا يَكُونُ بِالْمَرْتَضِ إِذَا. وَالْأَمْرُ كَيْفَ يَضَعُ الْمَرْتَضِ؟ ثُمَّ يَجِبُ فِي الْمَرْتَضِ أَنْ يَبْحَثَ عَنِ الرَّجْعِ الَّذِي وَضَعَ عَلَيْهِ. وَلَوْ؟ فَمَلَّوْا زَيْمًا حَتَّى رَوَوْا عَلَى الْوَاحِدِ الَّذِي لَا يَكُونُ وَاحِدًا بِالْمَرْتَضِ. هَذَا عَلَى إِلَهِي أَحَبُّي بِالشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ حَرَفًا أَلَّا يَكُونَ وَاحِدًا مِنْ تَلَفُّهِ ذَاتَهُ، بَلْ بِاسْتِمْدَادِهِ الْوَاحِدَةَ مِنْ هَيْبِهِ.

٢٧ ثُمَّ إِنَّهُ كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ إِلَى جَانِبِ ذَلِكَ كَلَهُ أَنْ يَرَوْا لِأَصْلِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا حَرَمَتَهُ فِي مَقَامِهِ السَّامِيِّ. فَلَا يَجْعَلُونَ أَصْلًا مَا كَانَ مِنَ الصُّورَةِ مَحْرُومًا، لِلْإِنْفِصَالِ قَابِلًا، مِنَ الْحَيَاةِ خَالِيًا. وَهُوَ شَيْءٌ لَا رُوحَ لَهُ وَلَا نُورَ وَلَا حَدَّ يَضْبَعُهُ. ثُمَّ إِنَّهُمْ يَنْسَبُونَ الذَّاتَ إِلَى هَذَا الشَّيْءِ! أَجَلُ إِنَّهُمْ يُلْجَأُونَ إِلَى ذَلِكَ بِذَلِكَ كَلَهُ ابْتِغَاءَ الرِّثَاءِ. / وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ يَسْتَمُدُّ كِيَانَهُ مِنَ الْهَيُولَى وَهُوَ مُرَكَّبٌ مُتَأَخَّرٌ.

بل إنه الهيولى في حال من أحوالها. ثم إذا كانت الهيولى هي التي تُستد الأشياء إليها، فلا بد
 من شيء آخر يُؤثر فيها وهو خارج عنها فيُتيح لها أن تكون مُستندًا لما ينبعث منه إليها. أما إذا
 ١٠ كان ذلك الإله هو ذاته في الهيولى على أنه محلّ مُستد / الأمور إليه وقد نشأ مع الهيولى، فإنه لا
 يُتيح للهيولى أن تكون للأشياء مُستندًا، كما أنه لا يسعه أن يكون هو ذاته مُستندًا مع الهيولى.
 ولعسري، ما حصى أن يكون الشيء الذي يقدر أن له مُستندًا، وقد زال ما كان يجعله مُستندًا بعد
 فناء الأشياء كلها في ما ادّعوه مُستندًا للأشياء؟ فإن المُستند إليه من باب المُضاف، وليس مُضافًا
 ١٥ إلى ما يكون فيه، / بل إلى ما يكون فيه كائنًا وهو يفعل. ثم إن المُستند إليه هو على هذه الحال
 بالنسبة إلى ما ليس بِمُستند إليه. ومعنى هذا أنه كذلك بالنسبة إلى شيء خارج عنه؛ فأصبح لهذا
 الأمر في الخارج عنه مُهملاً. أما إذا كانوا لا يحتاجون إلى شيء يردّ على المُستند إليه من
 الخارج، وإذا كان يوسع المُستند إليه ذاته أن يكون كل شيء بتشكلاته المُخفية (كما أن الراقص
 ٢٠ يتحول برفعه إلى المهيئات كلها) / لم يكن لدينا مُستند إليه، بل كان المُستند إليه هو الأشياء كلها.
 ولا غرو، فإن الراقص ليس مُستندًا إلى المهيئات التي يتكيف بها، إذ إنها كلها أفعاله.
 وكذلك في ما يدعونه الهيولى: ليست هي المُستند للأشياء كلها إذا كان ما سواها مُتفرغًا عنها.
 ولعلّ الأولى أنه ليس من شيء سواها مُطلقًا ما دامت الأشياء الأخرى هي الهيولى في حال من
 ٢٥ أحوالها كما أن الراقص / هو هيئاته كلها التي بها يتكيف. وإن لم تكن الأشياء الأخرى، أدّى
 عدمها إلى القول في الهيولى إنها ليست مُستندًا تُستد الأمور إليه، بل إنها ليست شيئًا من
 الأشياء. ولكنّها ما دامت هيولى فقط انتهى عنها حتى كونها هيولى. ولا غرو، فإن الهيولى
 من قبيل المُضاف، والمُضاف مُتعلق بغيره وهو من جنسه، فيُتلك في الضعف مثلاً إلى يتعلق
 ٣٠ بالضعف، ولا يتلك في الذات إنها مُتعلقة بالضعف. / فكيف يتعلق الحق بالباطل إلا من طريق
 القَرَض؟ أما الشيء الذي يكون في ذاته فإن علاقته بالهيولى علاقة الحق بالحق. وإن كان ما من
 شأنه أن يقع قوة فقط، أعني لم يكن ذاتًا، لم تكن للهيولى ذاتًا هي أيضًا. فينتج عن ذلك أنهم
 يعيرون على غيرهم جعله الذات منّا ليس ذاتًا، ثم يجعلون هم من الذات ما ليس ذاتًا. فإن
 ٣٥ العالم، / من حيث إنه عالم، ليس ذاتًا عندهم. وإنه لغريب، لعسري، أن تكون الهيولى، وهي
 المُستند إليه، ذاتًا، ثم لا تكون الأجسام أشدّ ذاتية؛ وأغرب أيضًا ألا يكون العالم أشدّ ذاتية من
 الأجسام، بل لا يكون ذاتًا إلا بقدر ما يكون جزءًا من المُستند إليه. كما أنه بعيد عن المعقول ألا
 ٤٠ يستند الحيوان ذاته من النّفس، بل من الهيولى فقط، وإن تكون النّفس / حالًا من أحوال
 الهيولى ومُناخرة عليها. فأنى للهيولى أن تكون متغوسة، وأنى للنّفس بوجه عام أن تكون قائمة
 في ذاتها؟ بل كيف تُصبح الهيولى في بعض الأحيان أجسامًا، ثم تكون النّفس في جزء آخر من
 أجزائها؟ فإذا ورد المثال من الخارج، لن تنشأ قطّ نفس يقبل كيف على الهيولى، إنما تنشأ

٢٨ أجسام لا نفس لها. أما إذا أثبتنا شيئاً يجعل هو الهيولى ويصنع النفس، فإن قيل النفس تحدث تلك التي تحدث.

٢٨ لكنا نقف عند هذا الحد من قولنا ما دامت الاعتراضات على هذا الاختراض كثيرة. فإن الرد على هذين بهذا الوضوح غريب من الهذيان أيضاً. وهو رد تكون غايته الدلالة على أنهم يقدّمون الباطل كأنه الحق في معناه الأعظم، كم أنهم يجعلون الأول آخرًا والآخر أولًا. وسبب ذلك هو أنهم يتخذون الإحساس والاعتقاد/ دليلين لإثبات الأصول وغيرها. يعتقدون في الأجسام أنها هي الحقائق، ثم يروّجهم تحوّل بعضها إلى بعضها الآخر، فيتصورون ما يكون باقياً تحتها أنه هو الحق. فكان المرء إذا تصوّر المكان ظنّ فيه أنه بان يكون هو الحق أخرى من الأجسام، لأن الفناء لا يعتره. / والواقع هو أنّ المكان ثابت لديهم. ولكن يجب ألاّ تصوّر حقاً كل شيء ثبت على الدوام، بل إن نتيجته أولًا ما هي الأوصاف التي تلزم الحق حقاً، والتي إذا حضرت حضر معها البقاء على الدوام. فإن الظل الذي يبقى دائماً وهو يلازم شيئاً يتغير ليس أجدر من الشيء بأن يكون حقاً. ثم إنّ العالم المحسوس مع ما تُسند الأمور إليه ومع الأشياء الأخرى الكثيرة، / إنما يصبح هو الكل الذي يكثرته يندرج بأن يكون الحق أجدر من الشيء الواحد الثابت في ذلك المُسند إليه. وإذا كان الكل هو الحق حقاً فكيف يكون المُسند إليه حقاً وهو الباطل؟ لهذا على أنّ الأشدّ غرابة في رأيهم هو أنهم، بالرغم من اطمئنانهم للإحساس في كل شيء، يجعلون حقاً ما لا يخال بالحق. وليسوا على صواب في وصفهم الهيولى بالصلاية، إذ إنّ الصلاية من قبيل التكيف. / وإذا ظنوا في الهيولى إنها تُدرك بالروح، فبأنه من روح غريب هذا الروح الذي يقدّم الهيولى عليه هو ذاته، ويعترف للهيولى بأنها الحق، وهو أمر لا يعترف لذاته هو به. فما داموا يعتقدون في هذا الروح أنه ليس حقاً، كيف يطمئنون إليه مغبراً عما فوقه وليس بين الطرفين قطّ نجاسة؟ لهذا وإنّا قد سبق لنا وفُتْنَا الفرق المكاني في هذه الطبيعة وفي ما تُسند الأمور إليه على / اختلاف أنواعه.

٢٩ وبعد، فلا خرو إن كان التكيف عندهم شيئاً يختلف عن المُسند إليه، وهو أمر يُسلمون به. وإلا لما كانوا يُستقنون التكيف في مقام آخر. على أنّه إن كان شيئاً آخر، وجب فيه أن يكون هو أيضاً من الباطل. فكان حيثيّ غير مُرتّب، وليس فيه هيولى من حيث كونه كيئاً، وكان مُنزّهاً عن الجسمانية وفتالاً، وغدت الهيولى تحت لتفعل به. / أما إن قلنا في التكيف إنّه مُرتّب، فإننا نقول هدياناً. فإنّ هذا التخصيص يجعل البسيط والمُرتّب في طبقة واحدة ومن جنس واحد. لهذا أولًا. ثم إنّه، ثانياً، يُبيّن كلّاً من الثريين في الآخر. فكانا تُقسّم اليلم

- ١٠ ونقول إنه عِلْم قواعد اللَّفَّة من ناحية، وعِلْم قواعد اللَّفَّة مع شيء آخر من الناحية الأخرى. /
أما إذا قالوا في الكيف إنه الهولي مَكَيِّفَة، فأقول ما يتبع عن قولهم هو أن البَيّ المعنوية تكون
هيولانية في نظرهم. فلا تُقْبَل على الهولي بحيث يُشْعِن الطَّرفان مُرَكَّبًا ما، بل تكون مُرَكَّبَة من
مثال وهولي قبل المُرَكَّب الذي تُحْدِثُه. وهذا يعني أن تلك البَيّ المعنوية ليست مثالاً ولا بَيّ
معنوية، وإن قالوا في البَيّ المعنوية إنها ليست إلا الهولي في حال من أحوالها، ساقط ذلك
١٥ إلى القول في الكيف/ إنه من قبيل الوضع ووجب تصنيفه في الجنس الرابع. ولكن إن كان لهذا
الوضع علاقة جديدة، فما الفرق بينه وبين غيره؟ لا شك في أن الوضع هنا أوفر ثباتاً في
الذات، ولكن إن لم يكن في الوضع هناك قيام في الذات أيضاً، فلماذا يحصونه على أنه
٢٠ جنس واحد أو نوع واحد؟ فإنه يستحيل على الحق والباطل أن يجتمعا في صنف واحد. / ولكن
ما عسى أن يكون هذا القائم بوضع مُعَيَّن والواقع على الهولي؟ إنه إما أن يكون شيئاً حَقًّا، وإما
أن يكون باطلاً. فإن كان شيئاً حَقًّا، كان شيئاً مُتَرَكِّبًا من الجسمية تزييناً تاماً. وإن كان باطلاً،
فالقول فيه قول باطل، وهو هولي فقط، وما كان الكيف شيئاً. وكذلك الأمر في القائم بالوضع
الشَّعِيْن أيضاً إذ إنه أشدُّ بطلاناً. أما ما يقولون فيه إنه من الجنس الرابع، فهو بأن يكون أشدُّ
٢٥ بطلاناً من غيره أيضاً. ومن ثم كانت الهولي هي الحق وحدها. ولكن من عساه أن/ يُخبرنا عن
ذلك؟ ليست الهولي هي التي تُطْلَمُنَا عليه. وإن لم تكن تُطْلَمُنَا عليه هي، كان الروح هو الذي
أخبر، أهني الروح على أنه الهولي في حال من أحوالها. مع أن قيامها في هذه الحال من
أحوالها نُفْصِلُ في الكلام لا معنى له. ومهما يكن من أمر، فإن الهولي هي التي تُخبر عَمَّا نحن
فيه وتُدْرِكُه. وإن كان ما تُخبر عنه شيئاً معقولاً، كان من الغريب أن تعرف وأن تقوم بأفعال
٣٠ النَّفْس وهي لا تملك وِجْهاً ولا نَفْساً. أما إن كان قولها غير معقول، وهي تتنكر آنذاك بما لم
تكن عليه في ذاتها، ويستحيل عليها كونها به، فإلى مَنْ ينبغي ردُّ هذا اللفظيان؟ إلى الهولي، إن
كان القول قولها. ولكنها ليست هي المُتَنَالَة، بل المُتَنَال هو الذي حصل فيه منها الشيء الكثير،
وهو منها بكامله. وإن كان جُلُّ ما يُتَنَال فيه هو أنه حاصل على نفس، فإنه يجبل نفسه ويجبل
٣٥ السلطة التي يَشْعُرُ بها والتي تستطيع أن تقول القول المصادق في تلك الأمور كلها. /

٣٠ أما الأشياء التي تكون في حال من الأحوال، فإنه من الغريب أن تُصَلِّف في المقام
الثالث أو في مقام آخر مهما يكن ما دام كلٌّ منها حالاً من الأحوال التي تلزم الهولي. لكنهم
يقولون في ما يكون على حال من الأحوال إن بعضه يختلف عن بعضه الآخر. فكون الهولي
على هذا الحال أو تلك شيء، وكون الأشياء في حال من الأحوال شيء آخر. ثم إن الكيف
٤ يلزم الهولي وهي على حال من/ أحوالها؛ أما الأشياء التي تكون في ذاتها على حال من

الأحوال، فإنها تُلَازِم الكيف. بيد أنه ما دام الكيف ليس إلّا للهوى وبهي على حال من أحوالها، عاد الأمر عندهم في الأشياء التي تكون على حال من الأحوال إلى أن تردّ إلى الهوى، وأصبحت هذه الأشياء لازمة للهوى. فكيف يتقدّم ما يكون على حال من الأحوال شيئاً واحداً وهو يتطوّر على الفروق الكثيرة في تطلق ما هو عليه في ذاته. كيف يُجمل في ١٠ صف واحد ما يحدّ بثلاثة أفرع،/ وما يكون أبيض في حين أنّ الأوّل قائم بالكُم والآخر بالكيف؟ وكيف تقول ذلك في «الآين» وفي «المتى»؟ ثمّ يوجه عام في أنّ معنى يقال في التحدّيات «الأمس» و«العام الماضي» وفي «المعهدة» و«المجسّم» إنها في حال من الأحوال؟ وما هو معنى كون الزّمان في حال من الأحوال بوجه عام؟ كذا لا يقال لهذا القول عن الزّمان، ولا عمّا يكون في الزّمان، ولا عمّا يكون في المكان ولا عن المكان ذاته. / و«مصري»، من أنّ وجه يقال عن الفعل إنّه في حال من الأحوال؟ ذلك بأنّه لا يقال في ١٥ الفاعل إنّه في حال من الأحوال، بل إنّه فاعل من وجه ما. لو أنّنا لا نقول فيه إنّه فاعل من وجه ما إنّه فاعل فقط. كما أنّ المُنفول ليس في حال من الأحوال، بل إنّه مُنفول من وجه ما أو إنّه إجمالاً، مُنفول ما دام كذلك. وُيُما لا يقع الكون على حال من الأحوال إلّا على الرّبيع وعلى ٢٠ الولد. بل الصّحيح في الولد أنّه ليس كون الشيء على حال من الأحوال/ بل كون الشيء مالكا فقط. أمّا المُضاف فإنّه لو كانوا يجعلونه مع المقولات الأخرى في صنف واحد، لأدّى بنا الأمر فيه إلى قول آخر. فنبعث عمّا إذا كانوا يمتزجون بضرب من القيام في الذات لمثل تلك العلاقات. ولما وقع هو أنّهم كثيراً ما ينفون عليها. ويعدّ، فإنّه من الهذيان أن تصوّر شيئاً واقعاً ٢٥ على الأشياء الموجودة ونصفه معها في طبقة واحدة فنجمه مع ما يتحدّمه في جنس واحد. / فإنّه لا بُدّ من الواحد والاثنين أوّلًا حتّى يكون النّصف والضعف. هذا وإنّ ثمة الذين ذهبوا في الحقائق أو في أصولها مذاهب أخرى. فُنبعث في أفوالهم إذا سواه أجمروا الحقائق بما لا ٣٠ نهاية له أمّ مُتناهية، جسمانيّة متزّهة عن الجسميّة، أو تصوّروها مُرّجّة من الطّرفين. وبوسعنا أن نخوض هذه البعث، مُنفردين بكلّ مذهب على حياله، مُتّحين/ بأقوال المُتدّمه للزّيد على هذه المذاهب كلّها.

الفصل الثاني

(٤٣)

في الحقِّ وأجناسه (المقال الثاني)

- ١ لقد أمعنا النظر في الأجناس التي تُعرّف بالأجناس العشرة. ثم أتينا على ذكر هؤلاء الذين يردّون الأشياء كلّها إلى جنس واحد ويجعلون تحت طبقات أربعا كأنها أنواع. فيلزم من ذلك كلّ أن يُبدى رأينا في الموضوع ما عسى أن يكون مُحاولين أن نردّ ما يبدو لنا إلى مذهب أفلاطون. لهذا وإنه لو كان يجب في الحقّ أن تتصوّر واحدا، لَمَّا وجب أن نطرح الأسئلة التالية: هل يشمل الأشياء كلّها جنس واحد؟ هل نجد أجناسا لا تقع تحت جنس واحد؟ هل يجب الاعتراف بوجود أصول، وبأن هذه الأصول هي الأجناس ذاتها والأجناس هي الأصول ذاتها؟ هل الأصول كلّها أجناس في حين أنّ الأجناس ليست أصولا، أم هل الصحيح على خلاف ذلك؟ هل نجد في الطرفين أنّ بعض/ الأصول أجناس وبعض الأجناس أصول؟ أو نجد في الطرف الأول ما يشتمل عليه الطرف الآخر في حين أنّا لا نجد في هذا الطرف إلا شيئا ممّا يشتمل عليه الطرف الأول؟ ولكنّا مادمتا نقول في الحقّ أنّه ليس واحدا (وقد ورد عند أفلاطون وغيره سبب ذلك)، أصبح لا بدّ من البحث اللّذين في كلّ تلك الأسئلة. / ولؤل ما نتقدّم به هو القول في أصناف الحقّ كم هي وبأي معنى يردّ ذكرها. لهذا وإنّا ما دُمتا نبحث في الحقّ أو في الحقائق، فلا بدّ أنْزلنا من أن نعين التقسيم الذي يتناول هذه الأمور. فما عسى أن يكون ما نقول فيه إنّ الحقّ (وهو موضوع بحثنا الآن بالذات)؟ ثمّ ما عسى أن يكون ذلك الذي يبدو لغيرنا أنّه الحقّ؟ فنقول في هذا الأخير إنّ الكون والشيرورة وليس الحقّ حقّا بحال. / على أنّه يجب في هذين الطرفين ألا تتصوّروهما منفصلا بعضهما عن بعض بمعنى أنّهما من جنس واحد هو «الشيء» مؤزّعا إلى نوعين، نوع الكون والشيرورة ونوع الحقّ. كما أنّه ينبغي ألا نغلّظ في أفلاطون أنّه ذهب إلى ذلك. إنّ من الهذيان أن يستوي لدينا الحقّ والباطل، فنكون بمنزلة من
- ٢٥ إذا رأى سقراط جعله هو وصورته في مقام واحد. وإنّ التقسيم هنا يعني الفصل وجعل الشيء على حياله والقول في ما يبدو أنّه الحقّ ليس هو الحقّ، فبدلنا على أنّ الحقّ هو شيء آخر. ولقد أشار أفلاطون، إذ أضاف إلى الحقّ كونه باقيا على اللّوالم، إلى أنّه يجب في الحقّ أن يكون

بحيث تصدق حقيقة الحق في ما تكون عليه. هذا هو الحق الذي نتولاه بقولنا ونبحث فيه من حيث إنه ليس شيئاً واحداً. على أننا، بعد ذلك، إذا رأينا في القول خيراً، نستول شيئاً في الكون والصيرورة، وفي ما يكون ويصير في العالم الجسّي.

- ٢ وما دُنا نقول في الحق إنه ليس شيئاً واحداً، فهل يُحصَر بعدد أو ننفي عنه النهاية؟ وبأي معنى نقول فيه إنه ليس شيئاً واحداً؟ نقول ذلك في الحق بمعنى أنه واحد ومُتعدد في الآن ذاته، ثم إنه شيء واحد مُتعدد الوجوه ينطوي على الكثرة نفسها الواحدة. فلا بُدّ للشيء، وهو كذلك واحد في ذاته، من أن يكون على نحو ما يلي: إما أن يقوم واحداً بالجنس فتتعدد الحقائق أنوارها وبها يكون هو أشياء كثيرة تجمع للوحدة بينها. وإما أن يتوزع إلى أجناس كثيرة، فتقع الأقسام كلها في حُكم الشيء الواحد. / أو يكون ذا أجناس مُتعددة، ثم لا يخضع جنس لصاحبه بل يُحيط كل جنس بالأمور التي يشتمل عليها، سواء أخذت هذه الأمور أجناساً أقل شأناً، أو أُمست أنوارها لتشتمل بدورها على أفراد. ثم تُسم هذه الطبقات كلها في إنشاء الطبيعة الواحدة، ومنها كلها يستوي العالم الروحاني في بُنائه وهو العالم الذي نقول فيه إنه الحق. وإن كان ذلك، / فإن هذه الطبقات ليست أجناساً فقط، بل هي أصول الحق أيضاً. فإنها أجناس لأن تحتها الأجناس الأخرى التي تكون دونها وبنو، ثم الأنواع والأفراد معها. وإنها أصول ما دام الحق، وهو كذلك، ينبعث منها، وما دام الكل من هذه الأمور قائماً. ولو كانت الكثرة من الأمور التي إذا تضاعفت كلها على عمل واحد أخرجت الكل، ثم لم تنطوي على شيء تحتها، / لأُمست هذه الأمور أصولاً وما كانت أجناساً. مثل ذلك مثل من إذا عد إلى العناصر الأربعة أحدث العالم الجسّي من النثر وغيرها من نوعها. فإن هذه العناصر أصول وليست بأجناس إلا إذا كان الجنس مُجرّد إسم مُشترك. إننا نقول في بعض الأجناس إنها أصول إذا. أفنعني بذلك ألا نخلط الأجناس بعضها ببعض، / كل جنس مع ما يقع تحته من أشياء تُخرج الكل كاملاً بوحده وندمجها خليطاً من الأشياء كلها؟ كلا لأن الشيء يكون بالثرة آنذاك لا بالفعل، ثم إنه لا يكون محضاً خالصاً. بل ندع الأجناس بما هي عليه في ذاتها، أما الأفراد فتخلطها. وما عسى أن يكون من أمر الأجناس في ذاتها آنذاك؟ إنها تبقى على ما هي عليه في ذاتها وعلى صفاتها، / ولا تنال منها الأمزجة فقط. وكيف يكون ذلك؟ فهذا بحث نُرجعه إلى حينه.

- لقد سلمنا إذا بوجود الأجناس وإنها أصول للذات أيضاً، كما أن سلمنا، من ناحية أخرى، بأن هذه الأصول تختلف عن مُركباتها. أما الآن فينبغي لهذه الأجناس أن تُذكر من أي وجه يُقال فيها إنها أجناس، وكيف تُميز بعضها عن بعضها الآخر، وما لنا لا نجمعها تحت حد واحد. رآنا لهذا اجتماعها كأنه من قبيل الصدفة والاشفاق، وقد أحدثت به شيئاً ما قائماً في

الوحدة، مع أنه، أن تدخل كلها في حكم واحد، أشد قرينة إلى المعقول. الواقع هو أنه لو كان يجوز في هذه الأمور كلها أن تكون أنواع الحق، ثم أن تدخل الأفراد في هذه الأنواع بدون استثناء مرد منها، لكان القول بذلك قولاً ممكناً. بيد أننا إن خبنا هذا المنع أبطلنا القول بالاجتناس ذاتها. / فإن الأنواع لن تكون أنواعاً حيداً، ولن تقع تحت الواحد كثرة بوجه عام، بل تكون الأشياء كلها واحداً ما دام لا يخرج عن نطاق هذا الشيء الواحد شيء آخر أو أشياء أخرى. وكيف يكون الواحد أشياء كثيرة بحيث يؤلف الأنواع ما لم يكن معه شيء آخر؟ فإنه لن يكون هو في ذاته أشياء كثيرة إلا إذا جزأناه على أنه مقدر بكم، لكن المجزئ حينئذ يكون شيئاً آخر. / أما إذا كان يتجزأ أو يتقسم هو في ذاته بوجه عام، فإنه يكون مجزئاً قبل تجزئته. ولهذا السبب ولأسباب غيره كثيرة يجب القبول عن القول بالجنس الواحد، مع العلم بأنه يستحيل علينا حينئذ أن نقول في الشيء مهما يكن أنه الحق أو إنه الذات. وإذا قيل فيه إنه الحق، وقع عليه هذا القول عرضاً، مثلما لو قيل في الذات إنها بيضاء، وهو قول لا يدل على الأبيض ما هو عليه في ذاته.

٣ نقول في الاجتناس إنها كثيرة إذا، وهي ليست كثيرة بالمصادفة والاتفاق، بل تنبعث كلها من الواحد. ولكن، حتى ولو كانت نتيجة من الواحد، لم يخل هذا الواحد فيها وهي على ما تكون عليه في ذاتها. فلا يمنع مانع، بعد ذلك، من أن يكون الشيء مختلفاً عن غيره في النوع، قائماً في ذاته جنساً على حياله. وهل يكون هذا الواحد خارجاً عن الاجتناس التي تنشأ، وهو سببها، ثم لا يقال فيها على ما هي عليه في ذاتها؟ نعم، إنه خارج عنها. فإن الواحد فوق الحق بمعنى أنه لا يخص مع الاجتناس ما دامت الاجتناس قائمة بوسطه وهي متساوية بعضها مع بعض في كونها اجتناساً. وما بالنار ألا تُخصى مع الاجتناس؟ ذلك لأننا نبحث في الحقائق، لا في ما يستوي لونها. هذا قول يصح على ذلك الواحد؛ ولكن ما عسى أن يكون الأمر الواحد الذي تُخصى مع الاجتناس؟ فربما أخذنا للمجب من أن يكون هذا الأمر الواحد حصصاً مع مُسبباته. إذا قلنا فيه إنه تحت جنس واحد هو والأشياء الأخرى، لم نقل قولاً معقولاً. ولكنه ربما يخص مع مُسبباته بمعنى أن الجنس وما سواه يكون متمازراً عليه. ثم قد تكون هذه المتمازرات مختلفة عنه وهو لا يقال فيها جنساً أو شيئاً آخر مهما يكن. / وإن كان ذلك كذلك وجب في المتمازرات أن تكون اجتناساً مشتتة على أمور تقع تحتها. إنك إن أحدثت السير عندما تسير لم يقع السير تحتك جنساً. وإن لم يكن للسير شيء آخر يقع قبله جنساً، بل كان ما يجيء بعده فقط، هذا السير جنساً بين الحقائق. بل ربما يجب في الواحد/ ألا نقول فيه إنه للأشياء الأخرى سببها. فسمي هذه الأشياء كأنها أجزاءه وخصائصه، وتكون الأشياء كلها

طبيعة واحدة متجزئة في صورتها الذَّهنية. أمّا هو فيكون بقوّته العجيبة شيئاً واحداً يشمل الأشياء
 ١٥ كلّها ويظهر متممداً وتحوّلاً إلى أشياء كثيرة عندما يتحرّك مثلاً. ثمّ إنّ الطَّبيعة بخصيبتها/ هي
 التي تجعل الواحد قائماً وهو ليس شيئاً واحداً، ونطلق نحن بأجزائه، إن جاز لنا القول، نجعل
 كلّ جزء منها قائماً في وحدته وقوله فيه إنّه جنس من الأجناس. على أنّنا نجعل أمدك أنّا لم
 نُدرِك الكلّ بأسره، بل يتاوله نُفُقتنا بأجزائه جزءاً جزءاً، ثمّ تعود فنربط بعض هذه الأجزاء ببعض
 ٢٠ ما دمنّا لا يسعنا أن نُسيكها من أن يسمى بعضها إلى بعض. / ولذلك تعود فنذبح الأمور نرجع
 إلى الكلّ، ونُخلّي بينه وبين أن يصير واحداً في ذاته أو بالأحرى أن يقوم هو واحداً في ذاته.
 ولربّما أصبح أمرنا أشدّ وضوحاً إن أدركنا هذه الأجزاء ما هي، وعرفنا عدد الاجناس ما هو
 قدره. لتتبيّن بذلك على أيّ حال تكون، إلّا أنّه ما دلم قولنا يجب فيه ألا يكون كلياً مُرسلاً
 ٢٥ فقط، بل نافذاً إلى تصوّر ما نُعبّر عنه وإلى عرفاته أيضاً، كان لا بُدّ لنا من أن نُعالج/ موضوعنا
 على نحو ما يلي:

٤ إن أردنا أن نعرف حقيقة الجسد، وشئنا مثلاً أن نُدرِك ما يكون عليه في ذاته في هذا
 العالم الجسديّ، أفلا نتبيّه في جزء خاص من أجزائه، كالبحر مثلاً؟ فإنّ البحر ما يكون منه
 بسزلة المعطى، وفيه الكمّ وهو مقداره، وفيه الكيف مثل اللون. أولسنا نستطيع أن نقول في
 ٥ كلّ/ جسم آخر إنّ للجسم في طبعه شيئاً كالات والكمّ والكيف وكلّها أمور قائم بعضها مع
 بعض، تتمايز هذا في ما بينها ثلاثة ويكون الجسد الواحد هو لهذه الأمور الثلاثة؟ ثمّ إنّنا
 لنحصي معها الحركة إذا كان الجسم مطبوعاً على الحركة في بُنيانه، وتكون هذه الأربعة
 ١٠ شيئاً/ واحداً وبها يُدرِك الجسم الواحد كماله من حيث كونه شيئاً واحداً. وبالمعنى ذاته
 يصحّ لنا أن نأخذ أمراً وروحانياً ما قائماً في ذاته على أنّه من المعنّى حقّاً وأشدّ تحقّقاً للوحدة،
 إذا انتقلنا بالكلام إلى الذات الروحانية والجناس للمالم الروحانيّ وأصوله. فنصرف النظر آنثلي
 ١٥ من الشيرورة الكاتمة في الأجسام وعن الإهراك بالإحسلس وعن المقادير، إذ إن بعض الأشياء
 هنا لا يزال/ مُفلوّقاً في ذاته مُتبايعداً عن غيره. وعندما يأخذنا العجب من مثل هذا الواحد كيف
 يكون كثيراً وشيئاً واحداً في الآن ذاته. لقد سلّمنا في الأجسام بأنّ الجسم ذاته يكون قائماً في
 الوحدة ومتممداً. فإنّه هو ذاته يتجزأ إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، واللون فيه شيء في حين أنّ
 ٢٠ شكله شيء آخر، / وكلّ منهما مُتفصل عن الآخر. أمّا إذا نظرنا إلى النّفس الواحدة في ذاتها،
 وهي لا بُدّ لها، في متهى البساطة على نحو ما تبدو للعقل لدى مُلاحظته الأولى لها، فكيف
 نوقّع أن نجد الكثير فيها هي أيضاً؟ الواقع أنّنا حسبنا المطلق مُتصفاً لما قسمنا الحيّ إلى جسم
 ٢٥ ونفس. فالجسم/ مُتممّد للصوّر مُركّب مُختلف للوجوه، أمّا النّفس فتكّ ولتتّين من أن نجدها

بسيطة ومن أن نقف عندها في سيرنا، بمعنى أننا أدركنا الأصل حيثما. فانتظر إلى هذه النفس إذا
وقد تناولناها من الملا الأعلى، كما كنا قد تناولنا الجسم من العالم الجسدي. كيف يكون هذا
الشيء الواحد أشياء كثيرة، وكيف/ تكون الأشياء الكثيرة شيئا واحدا، لا بمعنى أنه شيء مرئى
من عناصر كثيرة، بل بمعنى أنه حقيقة متعددة في وحدتها. هذا وقد قلنا إننا إن فهمنا ذلك
وأدركناه بوضوح تبين لنا في الأجسام أيضا الحقيقة التي يتطوي الحق عليها.

٥ يجب أولًا أن نذكر أن كل جسم من الأجسام، مثل أجسام اليهائم والنبات، متعدد
الوجوه والعناصر وذلك بألوانه وأشكاله ومقاديره وأنواع أجزائه، فلهذا وجه ولذلك آخر.
ولكنها تخرج كلها من شيء واحد: فإما أن تخرج من الواحد مطلقًا ومباشرة، وإما أن تأخذ
من الواحد كله في كل ناحية من نواحيها، أو إنها تتبع متما يكون أشد وحدة مما ينشأ عنه،
بحيث تغلو هي بدورها لو فر حقا مما يحدث منها. وذلك لأن البعد عن الوحدة متناهي البعد
عن الحق. وما دامت الأشياء تخرج من الواحد، وهو غير واحد بمعنى الواحد المطلق أو
الواحد القائم في ذاته واحداً (ولأنا لما أحدث كثرةً لأجزائها منفصل بعضها عن بعض)، لم يبق
إلا أن تخرج من وحدة هي كثرة في الآن ذاته. إنما كانت النفس هي الصانع، ولهذا يعني أنها
١٠ كثرة في وحدة إذا. ثم ماذا؟ هل هذه الكثرة/ في الأجسام التي تحدث هي كثرة بأنها الممنوعة؟
أو تكون الكثرة شيئاً والشيء الممنوعة شيئاً آخر؟ كلا بل إن النفس ذاتها بيّنة ممنوعة وخلاصة
الشيء الممنوعة، والشيء الممنوعة إنما هي النفس وقد تتحقق فعلاً إذ فعل أفعالها مستريلة مع ما
تكون هي عليه في ذاتها، والنفس بما هي عليه في ذاتها إنما هي قوة الشيء الممنوعة فاعلة
أفعالها. وبذلك، أصني بأفعاله في غيره، يبين أن هذا الواحد هو متعدد العناصر. وإن لم
١٥ تكن فاعلة، أو نظرنا إليها/ من حيث كونها غير فاعلة وعُدنا إلى ما ليس فاعلاً منها، ألا نجد
عندها قوى كثيرة أيضاً؟ إننا كنا معتبرون بكيانها، أنقول في هذا الكيان إنه مثل كيان الحجر؟
كلا لسنا أمام أمر واحد هنا وهناك. لكن الكيان مع ذلك، في مثل الحجر، ليس هو الكيان
٢٠ بالذات للحجر، بل كون الحجر حجراً. فكذلك القول في النفس حيث نجد أن الكيان للنفس
يتطوي، مع كيانها، على كونها نفساً. فهل يُعسي كيان النفس شيئاً يختلف عن البراقع التي
تضاف إلى النفس في ذاتها فتكملها؟ أو أن يكون الحق أولًا، ثم يقع فيه وجه فصل يحدث
النفس؟ كلا فإن النفس شيء متعين حقاً، ولكن ليس بمعنى ما يكون الإنسان أبيض، بل بمعنى
٢٥ أنها/ ذات من وجه ما. وهذا يعني أن ما لديها إنما يأتيها مما هي عليه في ذاتها.

٦ أواباتها كل ما لديها من ذاتها حتى تقوم بكيانها من ناحية، وبكيانها مع طبعها الخاص

من الناحية الأخرى؟ ولكن إن قامت بكيانها مع طبيعتها الخاصّة وكان لهذا الطّبع الخاصّ من الخارج، غلب الكُلّ الذي تقوم النّفس به هو الذات، بل يكون الذات بجانب من فقط، وتصبح الذات، لا النّفس كلّها، بل جزءاً من أجزائها. ثمّ ما عسى أن يكون للنّفس كيانها/ مجرّداً من كلّ شيء آخر؟ ليس أكثر من كيان الحجر. على أنّه يجب في هذا الكيان الذي هو كيانها أن يقدو في كونه كياناً بمنزلة الأصل والنتيج، بل إنّ بأن يكون كلّ ما هي النّفس عليه في ذاتها أخرى. فوجب فيه أن يكون حياتها إنّما، إذ إنّ كيان النّفس هو وحياتها شيء واحد. أو تكون هذه الوحدة وحدة بُنية معنوية؟ كلا بل إنّها وحدة المُستند إليه، وهي وحدة بمعنى أنّه يدخل فيها الثّان أو أكثر، بقدر الأصول التي تقوم النّفس عليها. فإمّا أن تكون النّفس ذاتاً/ وحياء، وإمّا أن تكون حاصلة عليها. وإن كانت حاصلة عليها، فإنّها، حاصلة على الحياة، لا تكون في الحياة، كما أنّ الحياة لا تكون في الذات. وإن لم يكن أحد الطرفين حاصلاً على الآخر، وجب أن نقول إنّهما أمر واحد، إنّ النّفس شيء واحد ومُتحدّد إنّما، وهو كلّ ما يظهر في وحدتها. إنّها أمر واحد في ذاته كثير مع غيره، بمعنى أنّه واحد يجعل ذاته كثيراً بدخوله في ما يكون بمثابة حركة. / فالكلّ واحد، ولكنّه يصير مُتحدّداً إذ يُحاول، إن جاز لنا القول، أن يُشاهد ذاته وكأنّه لا يطلق أن يكون بذاته شيئاً واحداً مع ما لديه من المقدرة على أن يصير كلّ ما هو عليه في ذاته. إنّ المُشاهدة هي التي جعلته يظهر شيئاً مُتحدّداً، إذ إنّ خافته من المُشاهدة أن يعرف. فإذا بدا شيئاً واحداً لم يكن حارفاً، بل كان، في الواقع، هو والمعرف شيئاً واحداً. /

٧ ما هي الأشياء التي تُشاهد في النّفس إذا وكم هو عددها؟ إنّنا نجد في النّفس الذات والحياة وكلاهما أمر مُشترك يتحقّق في النّفس كلّها. ثمّ إنّ في الروح حياة أيضاً. فإذا شملنا بنظرنا الروح وحياتها، مع ما سبق ذكره، جعلنا الحركة هي الأمر المُشترك بمعنى أنّها الجنس الواحد الذي يصحّ على كلّ حياة. على أنّ الحياة الأولى/ ذات وحركة، فلا بُدّ من أن تتورّع على جنسين وإن كانت شيئاً واحداً، فصلنا بالذهن ما تنطوي عليه فوجدنا أنّ لهذا الشيء الواحد ليس غائبا في الوحدة، وإلاّ لما كان بوسعنا أن نفضله. لهذا ولذا ذكر أنّ الحركة أو الحياة مُنفصلة عن الكيان انحصاراً ظاهرياً في الأشياء الأخرى، إن لم يكن في الكيان الحقّ ذاته، فهي ظلّه الذي يُشاركه إسماً. ومثلما أنّ صورة الإنسان يتضمّن الشيء الكثير، ولا سيّما الشيء الأهمّ أعني الحياة، كذلك نجد الكيان في المحسوسات: إنّهُ لهُو ظلّ الكيان وهو معزول عن الكيان الأصلي الذي كان في الأصل الأوّل حياة. بيد أنّ هذا المحسوس هو الذي يُتيح لنا عزل الكيان عن الحياة، وعزل الحياة عن الكيان. / إنّ للحقّ أنواعاً كثيرة إنّما، وهو جنس واحد. أمّا الحركة فلا تُصنّف تحت الحقّ ولا في الحقّ، بل تُصاحب الحقّ على أنّها لا تظهر فيه مثلما

- يظهر الشيء في محله. فهي للحق تحققة فضلاً ولا يتصل بهما عن بعض إلا ذهناً. فإن
- ٢٠ الحقيقتين حقيقة واحدة إذ إن الحق حتى بالفعل لا بالقوة. غير أنك إن أخذتهما منفصلاً/ بعضهما عن الآخر وجدت الحركة في الحق والحق في الحركة. مثل ذلك مثلما يقال في الحق الواحد إن كلاً من الطرفين يشتمل على الآخر، مع كون بعضهما منفصلاً عن الآخر. على أن اللعن يقول فيهما، مع ذلك، إن كلاً منهما مثال مؤلف من شيئين وهو مثال واحد. هذا وإن
- ٢٥ الحركة إن ظهرت مع الحق لم تُخرج الحق عن طبعه، بل تكون بأن تجعل الحق وكأنه/ يزداد كمالاً أخرى. ثم إن الحق لا يزال باقياً على حاله طالما كان، وهو على ما وضعناه طبعاً، في ذلك النوع من التحرك. وإن كان الأمر في الحق على هذا الحال، ثم فنيا عن الحق الشكون، لكنا آنذاك أشد حياءً منا فيما لو تقينا عنه الحركة. فإن يكون الشكون مع الحق أقرب إلى العقل والمعرفة من أن يسترسل مع الحركة. ذلك بأنك، في الملا الأعلى، تجد ما يبقى دائماً على ما
- ٣٠ يكون عليه في ذاته، غير متحول من حال إلى حال، مُحْتَفِظاً بِبَيْتِهِ المَعْنَوِيَّةِ الواحدة. / فليكن الشكون هو أيضاً جنساً من الأجناس، مُتَخِلِّفاً عن الحركة ما دام يظهر في إزالتها. أما أن يكون مُتَخِلِّفاً عن الحق، فأمر واضح من غير وجه ولا سيما أنه لو كان هو والحق شيئاً واحداً لما كان، بذلك، أشد جدارة من الحركة. وأعمري، لعلنا يكون الشكون هو والحق شيئاً واحداً، ثم لا
- ٣٥ يقال هذا في الحركة، وهي حياة الحق/ من وجه ما، وهي أيضاً تحقُّق الذات والكيان في ذاته؟ فإننا نُمَيِّز بين الحق وحركته على أنهما شيء واحد من ناحية ومُتَخِلِّفان من ناحية أخرى، ونقول فيهما إنهما شيان من وجه وشيء واحد من وجه آخر. وكذلك أيضاً ومن الوجه ذاته نُمَيِّز بين الحق وسكونه من ناحية ولا نُمَيِّز بينهما من ناحية أخرى، بمعنى أننا نُمَيِّزهما بالذهن للقيم في
- ٤٠ الحقائق جنساً جديداً. / فإذا ذهبنا في الشكون والحق إلى أنهما شيء واحد من كل وجه، وقلنا في الحق والحركة إنه لا يُمَرَّق بينهما فارق أيضاً، أدّى بنا الحال إلى التوحيد بين الشكون والحركة بواسطة الحق، وخرجنا من ذلك مع القول بأن الحركة والشكون شيء واحد. /

٨ بل إنه ينبغي أن ننصوّر هذه الأمور ثلاثة ما دام للروح يعرفها أمراً أمراً. فإنه يكتبها حالها يُدركها، ما دام يُدركها؛ وإنها ثابتة ما دامت معروفة. إذ ما كان كيانه مُصَحَّحاً بالهيوولي ليس له في الروح كيان. أما هذه الأمور الثلاثة فإنها مُتَرَجِّحة عن الهيوولي. وما كان مُتَرَجِّحاً عن الهيوولي، إذا عُرِف بالروح، فإن عرفاته بالروح إنما هو كيانه بالذات. ألا، أنتظر إلى الروح/ في صفوته، وإذا ما نظرت إليه مُحَلِّقاً تَحَلَّى عن بصرك الجسدي. فهذا أنك ترى الذات في بحراتها ونورها في الروح لا برأى مُتَجَلِّلاً. ترى فيه الحقائق كيف تستوي وكيف يتمييز بعضها عن بعض على كون بعضها مع بعضها الآخر شيئاً واحداً. كما أنك تُشاهد حياة ثابتة لا تزول وعرفاناً لا يعمل لتحقيق

١٠ شيء مُستقبل، بل يقع عمله على شيء تَحَقَّق، أو بالأحرى على أمر مُحقق حاضر دائماً، / وهو عرفان يُدرك ما يتطوي عليه هو ذاته، لا ما يكون منه خارجاً. إن في المعرفة شحناً وشحراً؛ أمّا في معرفة الذات فالذات والحق. فإذا قام الروح في كيانه عرفه، فعرف ذاته على أنه الحق وعلى أنه الحق الذي يستد إليه، إن جاز لنا القول. فاقضل الذي يُطهق الروح على ذاته ليس الروح في ذاته؛ إنّما الحق هو الذي يقع فعل الروح عليه وهو الذي يثبت الروح منه. والذي

١٥ يُبصر هو الحق، وليس الإبصار ذاته؛ على أن للإبصار ذاته كيانه لأن ما يثبت منه وما يقع عليه هو أمر ثابت حقاً. هذا وما دام الروح قائماً بالتفعل لا بالقوة، فإنه يعود ويصل بين الطرفين ولا يفصل بينهما من بعض، فيجعل ذاته هو الحق المعروف والحق المعروف هو ذاته، أمّا الحق فإنه ركن الأركان الذي تقوم عليه الأشياء كلها في ثباتها، وليس هذا الثبات لديه شيئاً ورد عليه

٢٠ من الخارج؛ بل إنه من الحق يثبت وفيه يستقر. / كما أنه ثابت ذلك الذي ينتهي اليرقان إليه، وهو ثابت ليس لديه بداية، وثبات ذلك الذي يطلق منه اليرقان هو ثابت لم يكن بالذائع على اليرقان. لأن الحركة لا تثبت من حركة ولا تنتهي إلى حركة. لهذا فضلاً على أن الفكرة في ثباتها هي الحد الذي ينتهي الروح إليه، كما أن الروح هو هذه الفكرة في تحركها. فكل هذه

٢٥ الأمور شيء واحد، الحركة والسكون، وهي أجناس متداخلة كلاً بكل، كل منها هو شيء منه ما يليه؛ / فالحركة سكون من وجه والسكون حركة من وجه آخر. تلك هي الأمور الثلاثة التي تُشاهد إذا ما أدركنا الحق في حقيقته. فإننا ندرك الحق بالحق الذي فيها، وكذلك ندرك الأمور الأخرى بما لدينا منها؛ فالحركة بما لدينا من حركة، والسكون بما لدينا من سكون، وتوفاً بين

٣٠ الروحانيات وما لدينا منها في الحسيات. / على أننا نخلط بين كل هذه السماني وقد تلبغا بعضها مع بعض وكأنها مزوج بعضها ببعض، فلا تُبَيِّن بينها. ثم يُباود بينا وبينها قليلاً، ولُصِص ولُمَيِّر فترى حقاً وسكوناً وتحركاً. إنها لأمر ثلاثة، وكل منها أمر واحد في حد ذاته. أفلا نعرف فيها إنها مختلف بعضهما من بعض، وثبتيها في تخالف بعضها من بعض، ونبيِّن التخالف

٣٥ الواقع في الحق، ما دُفنا نجعلها ثلاثة مع كون كل منها واحداً على حiale؟ ثم إذا هُذنا/ وردناها إلى الوحدة، وأستلما في الوحدة، وجعلناها كلها شيئاً واحداً، فأدخلناها في هذا الشيء الواحد الذي يبقى هو ذاته على حاله، ونظرنا إليها عند ذلك، أفلا نرى «الهم» وقد أطل علينا بكيانه؟ يجب إذن أن نذكر إلى جانب تلك الأمور الثلاثة الأمرين الآخرين ومما بقه

٤٠ الشيء هو هو على ذاته، وكونه متغالياً لغيره. فيصبح عدد الأجناس التي تشمل الأمور كلها خمسة. ثم إن الأمرين الآخرين يُبحان لما يليهما البقاء على الذات والمتخالف. / فإن كل شيء هو هو ذاته في جانب منه، وهو غيره في الجانب الآخر. فيصنف كون الشيء في ذاته وكونه هو غيره بدون تحديد آخر في مقام الأجناس. ثم إن هذه الأجناس هي الأجناس الأولى، لانه لا

يسمك أن تقول فيها شيئا مما تنطوي عليه في ما هي عليه في ذاتها. أجل، يسعك أن تقول فيها إنها الحق في وجه من وجوهه، لأنها كذلك هي؛ بيد أنها ليست الحق بمعنى أنه جنس لأنها ليست الحق في حال خاصة من أحواله. كما أنه لا يقال الحق في الحركة أو السكون؛ إذ إنهما كلاهما ليس نوعاً من أنواع الحق. فإن الشيء يكون حقاً إذا كان نوعاً من أنواع الحق وإذا كان مشاركاً للحق في كيانته. لهذا وإن العكس صحيح أيضاً: فإن الحق لا يشارك هذه الأجناس بمعنى أنها أجناس يكون هو نوع من أنواعها، إذ إنها ليست فوق الحق أو متقدمة عليه.

٩ أما أن تكون هذه الأمور هي الأجناس الأولى، فإنما ثبت من الأدلة التي ورد ذكرها، وقد نجد غيرها. ولكن كيف يتبين من أنها هي وحدها الأجناس، وليس من جنس سواها؟ ولماذا لا تُصنف الواحد؟ والكم؟ والكيف؟ والمُضاف وغيرها من الأمور التي أحصاها غيرنا من الفلاسفة؟ أما الواحد، إن عينا الواحد مطلقاً للذي لا يلحق به شيء آخر، فإنه ليس نفساً ولا روحاً ولا أمراً آخر مهما يكن، ولا يقال هو في شيء آخر. وعليه فإنه ليس جنساً. أما إذ عينا الواحد الذي يلزم الحق، والذي تقول فيه إنه الواحد الحق، فإنه ليس الواحد أصلاً. وإن لم يكن هذا الواحد لينطوي في ذاته على كُروقي، فأنى له أن يحدث الأنواع؟ وإن لم يكن ليحدثها، فليس جنساً. فكيف/ تُجزئه؟ إذا جزأته جعلته مُتمعدداً وغداً، هو الواحد، شيئا مُتمعدداً، فأبطلته في ذاته إن حاولت أن تجعله جنساً. لهذا وإنك، إن جزأته إلى أنواع أضفت إليه شيئاً لا محالة، إذ إنه ليس في الواحد كُروقي مثلهما أن للذات كُروقياً. فإن الروح يعترف بأن في الحق كُروقياً؛ أما في الواحد، فأنى له ذلك؟ فضلاً/ على أنك، وعند كل فرق تزيد، ثبت الاثنين وتبطل الواحد إذ إن زيادة الأحد على عدد يبطل لكم السابق دائماً. قد يقول قائل: إن الواحد الذي يلزم الحق والواحد الذي يلزم الحركة والأمور الأخرى هو أمر مشترك بين الكل جميعاً، مما يؤدي بالحق إلى أن يسمي هو والواحد شيئاً واحداً. فتجيب: إننا في بحثنا لم نجعل الحق جنساً للأجناس الأخرى؛ لأنها ليست الحق في نوع من أنواعه الخاصة، بل إنها حق من وجه آخر. وكذلك القول في الواحد: فإنه ليس أمراً مشتركاً يشمل الأجناس كلها، بل يكون فيها أصلاً تارة، ويكون بمعنى آخر طوراً. أما إذا قيل في الواحد إننا لا نجعله جنساً للأجناس كلها، بل جنساً واحداً قائماً على حياله مثل الأجناس الأخرى، فنحن بين أمرين: إما أن يكون الحق والواحد شيئاً واحداً فقط، فنكون قد أتينا بلقط فقط، مادام الحق قد تم تصنيفه بين الأجناس؛ وإما أن يكون كل منهما شيئاً واحداً على حياله، فنكون قد عينا حقيقة ما. فإذا أضفنا إلى هذه الحقيقة شيئاً أثبتنا أنها شيء واحد ما؛ وإن لم تُصنف إليها شيئاً عدنا وأثبتنا ذلك الواحد الذي لا يقال في شيء. أما إن فصلنا الواحد الذي يلزم الحق، فلقد ذكرنا أنه لا يعني الواحد الذي هو واحد

أصلاً. ولكن ما عسى أن يكون المانع الذي يمنع من أن يسمى الواحد أصلاً إذا رفعنا ذلك
 ٢٠ الواحد الذي هو واحد مُتعلِّقاً؟ فإنا نقول في المُشْخَر على الواحد إنه ثابت/ حقاً وإنه الحق
 أصلاً. ذلك بأن ما يتقدم للحق ليس حقاً، أو إن كان، فهو ليس بالحق أصلاً، أما واحدنا هنا،
 فإن ما قبله إنما هو واحد أيضاً. ثم إن عزلناه بالحق عن الحق، فلا يعود مُتعلِّقاً على فُروق. أما
 إذا كان الواحد في الحق: فإما أن يكون ثابتاً للحق، فيكون ثابتاً للأمر كلها ومُشْخَرها عنها،
 ٣٠ في حين أن الجنس مُتقدم عليها؛ وإما أن يكون مع الحق، فيكون مع الأشياء كلها/ في حين أن
 الجنس لا يصح فيه هذا القول. أو إنه مُتقدم على الحق فيكون أصلاً من الأصول، وهو حيث
 أصل للحق فقط. وإذا كان أصلاً للحق فهو ليس للحق جنساً؛ وإن لم يكن للحق جنسه، فإنه
 ليس جنساً للأشياء الأخرى أيضاً. ولأنه لو جُزِبَ في الحق أن يكون أصلاً للأشياء الأخرى كلها.
 ويبدو من ذلك كله إجمالاً أن الواحد الكامن في الحق قريب إلى الواحد وهو قائم مع الحق.
 ٤٠ وما دام الحق مُوجَّهًا وجهه/ إلى ذلك الواحد، فإنه واحد، أما إذا نظرنا إليه من حيث إنه بعد
 ذلك الواحد، فإنه الأمر الذي يورسبه أن يكون مُتعلِّقاً به. في حين أن ذلك الواحد يبقى
 واحداً في ذاته، بما أن يكون جنساً ما دام على التَّجَزُّؤ عصباً.

١٠ يأتي معنى يقال في الشيء إنه شيء واحد إذاً بمعنى أنه شيء من الأشياء وليس بالواحد،
 وإذا كان شيئاً من الأشياء كان في حد ذاته مُتعلِّقاً أيضاً. أما النوع فإن الرُّجْعَة تُطلق عليه
 بالاشتراك في الاسم. فإن في النوع كثرة وُحدته مثل وحدة جيش أو حلبة رقص. فليس
 الواحد الروحاني كامناً في هذه الأمور إذاً، كما أن الواحد ليس معنى مُشْتَرَكاً، وينبغي ألا
 ٥ تتصوره كامناً هو ذاته/ في الحق وفي الأشياء. ومن ثم لم يكن الواحد جنساً، إذ إن كل
 جنس إذا قبل حقاً في شيء، حال بين الأجناس التي تُخالفه وبين أن يقال في هذا الشيء هي
 أيضاً. أما الأشياء التي يقال الواحد فيها حقاً، فإنها حقاً يقال فيها ما يُخالف الواحد أيضاً، ما
 دام كل شيء منها هو الأشياء قاطبة. والواحد الذي يقال في الشيء على أنه جنس، لا يصح فيه
 ١٠ أن يكون لذلك الشيء جنساً. فلا يقال للواحد حقاً في الأجناس الأصلية على أنه جنسها، / إذ إن
 الواحد حقاً ليس بأن يكون واحداً أولاً منه بل أن يكون مُتعلِّقاً؛ فضلاً على أن جنساً من الأجناس
 لن يكون واحداً بحيث لا يقدو مُتعلِّقاً من وجه آخر. كما أن هذا الواحد لا يقال في الأجناس
 الأخرى القرينة وهي كلها مُتعلِّقة على وجه الإطلاق. ومهما يكن من أمر، فإن جنساً لن يقوم
 في الرُّجْعَة، وإن كان الواحد جنساً بطلت وحدته. ليس الواحد عدداً، ولو كان جنساً لعدداً
 ١٥ عدداً. كما أن الواحد إنما هو واحد بالعدد. / ولو كان واحداً بالجنس لما عاد واحداً بالمعنى
 الحقيقي. ثم إن الواحد ليس في الأعداد بمعنى أنه جنس يقال فيها: يقال فيه إنه كامن فيها، ولا

يُقال فيه إنه جنس حيثذاك. وكذلك القول في الواحد إن كان في الأشياء: فلا يكون جنسًا للحق، ولا للأمر الأخرى، ولا لشيء من الأشياء كلها. وكما أن البسيط أصل لغير البسيط يدون/ أن يكون جنسًا له (وَلَا لَأَمْسَى غير البسيط بسيطًا)، فكذلك لا يكون الواحد، إن كان أصلًا، جنسًا لما بعده. لن يكون جنسًا للحق إذا ولا للأشياء الأخرى. وإن كان جنسًا للأشياء، كان الجنس لكل منها قائمًا على حiale في وحدته. فكأننا نستطيع أن نقول في الشيء وحدته هنا ٢٠ يكون عليه في ذاته. فلا يكون الواحد جنسًا إلا لبعض الأشياء فقط. ومثلما/ أن الحق ليس جنسًا للأشياء كلها، بل للأنواع التي تكون حقًا، فكذلك يسمي الواحد جنسًا لكل نوع من الأنواع قائم في وحدته. ولكن ما عسى أن يكون الفرق بين نوع ونوع من حيث إن كلا منهما واحد، مثلما أننا نجد فرقًا بين نوع ونوع من حيث كونهما حقًا؟ هذا وإن كان الواحد يتجزأ يتجزأ الحق والذات، وإن كان الحق يتجزأه وتوزعه في الأشياء المتعددة يبدو جنسًا واحدًا يبقى ٢١ على ذاته، فلماذا لا يكون/ الواحد جنسًا هو أيضًا ما دام يظهر مُتمددًا بالقدر الذي تظهر الذات عليه، ومُتجزأًا مثلها على التساوي؟ نجب أولًا أنه ليس من الضروري، إذا لزم الشيء أشياء كثيرة، أن يكون جنسًا للأشياء التي يلزمها أو لغيرها. ثم إن المعنى المشترك لا يكون على وجه الإجمال جنسًا على وجه الإطلاق. فاقول ما يقال في النقطة هو أنها من الخطوط، ثم إنها ليست ٢٥ للخطوط جنسًا/ بل ليست جنسًا بحال. كما أن الأحد في الأعداد ليس، كما قلنا، جنسًا للأعداد ولا للأشياء الأخرى. فإنه يجب في المعنى المشترك، إلى جانب كونه في أشياء كثيرة، أن يتحقق بفصول خاصة أيضًا فينبعث الأنواع، كما أنه ينبغي له أن يكون داخلًا في الشيء على ما هو عليه في ذاته. أما الواحد فما عسى أن تكون فصوله؟ ألم ما عسى أن تكون الأنواع التي ١٠ يُخلفها؟ فإن كان يحدث الأنواع التي يحدثها/ الحق بالذات، غدا هو والحق شيئًا واحدًا وأصبح أحد الطرفين اسمًا فقط. فحسبنا الحق إذا في كل ذلك.

١١١ يجب الآن أن نبحث في الواحد كيف يكون في الحق، وبأي معنى يقع ما نعرنه بالتجزؤ، ولا سيما تجزؤ الأجسام. فتسأل فيما إذا كان هذا التجزؤ هو ذاته في الحالتين كليهما أو مختلفًا عنه في كل حالة. وأولًا يأتي معنى يصح على الشيء أن يقال فيه إنه واحد وإنه كذلك قملًا؟ ثم هل نقول الواحد في الواحد الحق بمعنى ما نقوله في الواحد الذي هو راء الحق؟ الواقع هو أن الواحد لا يقال في الأشياء كلها بالمعنى ذاته. / فإنه لا يقال في الحيات بمثل ما يقال في المروحيات (وكذلك هو الأمر في الحق أيضًا)، كما أنه لا يقال في الحيات بمثل ما يقال فيها من حيث علاقات بعضها مع بعض. لا يكون على حال واحدة في الجرفة، وفي الجيش، وفي السفينة، وفي البيت، كما أننا لا نجدده هو هو ذاته في هذه

الأمر كلها وفي الكم المتصل. يَدَّ أَنْ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا تُشَبِّهُ الْوَاحِدَ ذَاتَهُ، مِنْهَا مَا يَأْخُذُ عَنْهُ مِنْ
 ١٠ بَعْدَ، وَمِنْهَا مَا يَكُونُ نَصِيحَهُ/ مَتِ أَوْفَرُ، عَلَى أَنْ يَكُونَ حَيْثُ أَشَدَّ تَشَقُّقًا لِلرَّوْحِ. فَإِنَّ لِلنَّفْسِ
 وَحْدَتَهَا، وَلَكِنَّ الرُّوحَ وَالْحَقَّ بَأَن يَكُونَ كُلُّ مَتْنٍ وَاحِدًا أُخْرَى. وَنَسَّالَ الْآنَ: عِنْدَمَا تُقْبَلُ عَلَى
 الشَّيْءِ فَتُسَبِّحُ إِلَى الْحَقِّ الْمُتَحَقِّقِ فِيهِ، حَلَّ نَعْنِي وَحْدَتَهُ أَيْضًا، وَهَلْ يَكُونُ لِهَذَا الشَّيْءِ مِنَ الْوَحْدَةِ
 بِقَدْرِ مَا لَهُ مِنَ الْحَقِّ؟ هَذَا أَمْرٌ قَدْ يَجُوزُ، عَلَى أَنَّ الْحَقَّ فِي الشَّيْءِ لَا يَخْتَلِفُ بِوَحْدَتِهِ. بَلْ رُبَّ شَيْءٍ
 ١٥ لَمْ يَكُنْ حَقًّا مِنَ الْحَقِّ وَكَانَتْ قَلِيلَةً وَحْدَتُهُ. لَيْسَ/ الْجَيْشُ أَوْ الْجَوْفَةُ أَقَلُّ حَقًّا مِنَ الْبَيْتِ،
 وَهَمَّا، مَعَ ذَلِكَ أَقَلُّ وَحْدَةً. فَوَحْدَةُ الشَّيْءِ، فِيمَا يَبْدُو، إِنَّمَا تُحَدَّدُ بِخَاصَّةٍ نَظَرًا إِلَى الْخَيْرِ،
 وَيَكُونُ الشَّيْءُ وَاحِدًا عَلَى قَدْرِ إِصَابَتِهِ مِنَ الْخَيْرِ، وَبِالْخَيْرِ تُقَدَّرُ زِيَادَتُهُ أَوْ نُقْصَانُهُ فِي الْوَحْدَةِ.
 فَإِنَّ الشَّيْءَ لَا يُرِيدُ فَقَطَّ أَنْ يَكُونَ، بَلْ يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ مَعَ الْخَيْرِ. وَلِذَلِكَ نَرَى الْأَشْيَاءَ غَيْرَ انْمَوْحِدَةٍ
 ٢٠ تَسْمَى عَلَى قَدْرِ اسْتَطَاعَتِهَا إِلَى أَنْ تَتَوَحَّدَ. كَمَا أَنَّ الْأُمُورَ/ الطَّبِيعِيَّةَ الْمُتَوَحِّدَةَ بِطَبِيعَتِهَا إِلَى تَكُونِ
 شَيْءٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ بَعْضُهَا أَنْ يَتَّحِدَ بِبَعْضٍ، فَلَا يَسْمَى كُلُّ مَتْنٍ إِلَى أَنْ يَتَّحِدَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ، بَلْ إِلَى
 الدُّنْوَى مِنْهُ لِيَكُونَ مَعَهُ شَيْئًا وَاحِدًا. وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي الثُّمُوسِ: فَلِئَلَّا تُرِيدَ أَنْ تُصِيرَ كُلُّهَا نَفْسًا
 وَاحِدَةً، مَعَ اسْتِظْهَارِ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا هِيَ فِي ذَاتِهَا. إِنَّ لِلوَاحِدِ وَجْهَيْنِ، لِأَنَّهُ هُوَ الْأَصْلُ
 ٢٥ وَالْغَايَةُ/ إِذْ إِنَّ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْوَاحِدِ تَتَطَلَّقُ وَإِلَيْهِ تَسْمَى. وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي الْخَبَرِ أَيْضًا. لَا
 يَقُومُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ مَعَهَا يَكُونُ، وَلَا يَسْتَمِرُّ قَائِمًا فِي ذَاتِهِ غَيْرَ مُطِيقٍ أَنْ يَكُونَ سَاحِبًا إِلَى أَنْ
 يَكُونَ وَاحِدًا فِي ذَاتِهِ. تِلْكَ هِيَ حَالُ الْأُمُورِ فِي الطَّبِيعَةِ. أَمَّا الْعُشَاعَاتُ، فَإِنَّ كُلَّ صَنَاعَةٍ تُصَنِّعُ
 ٣٠ صُنْعًا مُتَّيِّدَةً بِالْوَحْدَةِ عَلَى قَدْرِ اسْتَطَاعَتِهَا وَعَلَى قَدْرِ/ اسْتَطَاعَةِ الصَّنِيعِ أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا فِي
 ذَاتِهِ. أَمَّا الْحَقُّ فَلِأَنَّهُ أَوْفَرُ الْكُلِّ حَقًّا مِنَ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ الْكُلِّ إِلَى الْوَاحِدِ. فَلِأُمُورِ الْأُخْرَى،
 إِنَّمَا يُقَالُ فِيهَا مَا تُعْرِفُ بِهِ، كَالْإِنْسَانِ مَثَلًا. إِنْ قُلْنَا: إِنْسَانٌ وَاحِدٌ، فَمَنْ مُقَابِلُ إِنْسَانَيْنِ، وَإِنْ قُلْنَا
 الْوَاحِدَ فِي الْإِنْسَانِ عَلَى غَيْرِ هَذَا الْمَعْنَى، كَانَ قَوْلُنَا مِنْ بَابِ الْفَضُولِ. أَمَّا الْحَقُّ، فَلِأَنَّا نَقُولُ فِيهِ
 ٣٥ الْقَوْلُ الْكُلِّيُّ:/ «الوَاحِدَ الْحَقُّ»، وَتَثْبِيتُ، بِدَلَالَتِنَا عَلَيْهِ أَنَّهُ وَاحِدٌ، اتِّصَالُهُ الْمُهَابِيرِ بِالْخَيْرِ.
 فَيَكُونُ الْوَاحِدُ فِي الْحَقِّ أَيْضًا بِمِثْلَةِ الْأَصْلِ وَالْغَايَةِ، مِثْلَمَا نَجِدُ فِي الْأُمُورِ الْأُخْرَى، وَلَكِنْ
 عَلَى وَجْهِ آخَرَ، مِمَّا يُوَدِّي إِلَى إِثْبَاتِ مُتَعَدِّمٍ وَتَطَاوُرٍ حَتَّى فِي الْوَحْدَةِ ذَاتِهَا. وَمَا عَسَى أَنْ تَكُونَ
 الْوَحْدَةُ فِي الْحَقِّ؟ أَلَيْسَتْ ثَابِتَةً عَلَى سَوَاءٍ فِي أَجْزَائِهِ كُلِّهَا، فَتَتَّبِعُهَا عَلَى أَنَّهَا الْأَمْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ
 ٤٠ هَذِهِ الْأَجْزَالِ؟ نَجِيبُ أَوَّلًا أَنَّ فِي الْحُطُوطِ أَمْرًا مُشْتَرَكًا وَهُوَ الْحَقُّعَةُ، وَلَيْسَتْ اللَّفْظَةُ جِنْسًا
 لِلْحُطُوطِ. كَمَا أَنَّ فِي الْأَعْدَادِ أَمْرًا مُشْتَرَكًا أَيْضًا وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ الْوَاحِدُ، وَلَيْسَ جِنْسًا هُوَ أَيْضًا.
 فَإِنَّ الْوَاحِدَ فِي ذَاتِهِ لَيْسَ مِثْلَ الَّذِي فِي الْأَحَدِ وَفِي الْاِثْنَيْنِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْأَعْدَادِ. وَنَقُولُ ثَانِيًا إِنَّهُ
 ٤٥ لَا يَمْنَعُ مَانِعٍ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي الْحَقِّ/ مُتَعَدِّمَاتٌ وَمُتَطَاوِرَاتٌ، بِسَبْطَاتٍ وَمُرْتَبَاتٍ. ثُمَّ إِنَّ الْوَاحِدَ،
 وَلَوْ كَانَ هُوَ ذَاتَهُ عَلَى الشَّوْطِ فِي أَجْزَالِهِ الْحَقِّ كُلِّهَا، لَا يَطْلُو عَلَى قُرُوفٍ فِي ذَاتِهِ، فَلَا يُحْدِثُ

أنواعًا. وإن لم يكن ليُحْلَوَتْ أنواعًا، لم يسعُه أن يكون هو ذاته جنسًا أيضًا.

١٢ هذا وحسبنا ما ذكرنا. أما للمعد، فَيَلْبِي معنى يُدْرِك الخير وهو غير ذي النُفس؟ الواقع هو أن هذا السؤال يشمل كل ما لا نفس له. وإذا قيل في الأعداد إنها ليست من الحق بحال، فإننا نعني الحقائق هنا، ومن حيث لكل حقيقة وحدتها. أما إذا بُجِث عن النقطة يأتي معنى تُدْرِك نصيبها من الخير، / وقيل فيها إنها مُسْتَقَلَّة بحالها وإنها غير ذات نفس، فإنما يُبْحَثُ حيثُ عَمَّا يُنْتَسَبُ في ما عدا النقطة وهو من نوعها. أما إذا قيل في النقطة إنها في غيرها، في الدائرة مثلاً، فالخير للنقطة هو غير الدائرة: ترغب النقطة في الخير وتسمى إليه على قدر استطاعتها بوساطة الدائرة. ولكن كيف تكون الأجناس هذه الأشياء؟ هل بمعنى أنها مُجْزَأة بالأشياء شيئًا شيئًا؟ / ١٠ كلاً بل يقع الجنس كلاً في كل شيء من الأشياء التي يكون لها جنس. وكيف يكون الجنس واحداً بعد ذلك؟ نقول: إن الرّحمة بالجنس مثل الكلّية في المُتَعَدِّد. أو تقع في ما له منها خلاق فقط؟ كلاً بل تكون على حالها وفي ما له من خلاق. ولكن هذا أمرٌ زُيِّمٌ ازداد وضوحاً في الأبحاث المُتَفَلِّة.

١٣ أما السؤال الآن في الكمّ والمكيف ما بالنا لا نصنعهما بين الأجناس الأولى؟ إننا لا نجعل الكمّ جنساً أولياً مع الأجناس الأخرى لأن هذه الأجناس جميعها تُصَاحِبُ الحق دائماً. فالحركة ثلاثية الحق لدى سُطْلَتِ إذ إنها حياته. والسكون داخل في الذات. أما كون الشيء مُتَافِزاً لذاته على بقائه في ما هو عليه في ذاته فهو أحرى أن يقال أيضاً في الحق. / ومن ثم فإن هذه الأجناس تُرى دلتنا مع الحق. أما للمعد فإنه مُتَافِزٌ عليها، بل إنه مُتَافِزٌ عليه هو ذاته ما دام العدد المُتَافِزُ مُنْبِئاً من المُتَعَدِّد عليه في المُتَوَالِيَّاتِ العددية، وما دامت المُتَافِزَاتِ كامنة في المُتَعَدِّدات. فلا يسمنا، بعد ذلك، أن نُحْصِي المعد بين الأجناس الأولى، لا بل يجب البُحْث عنه فيما إذا كان جنساً بوجه عام. / أما المقدار فيأن يكون بعد المعد ومُزَكَّياً أخرى: ففيه العدد، وفي الخط ثنائية، وفي المُسَلِّح حدود ثلاثة. وإن كان للمقدار المُتَّصِلُ يأخذ كنه من العدد، ولم يكن المعد جنساً فكيف يكون هو في الجنس مقامه؟ على أن في المقادير أيضاً مُتَعَدِّدات ومُتَافِزات. / هذا وإن كان الطَّرَفَانِ، المعد والمقدار، مُشْتَرَكَيْنِ في أنهما كمّ، وجب في هذا الكمّ أن يُدْرِك ما هو. وإذا اكتشف وجب فيه أن نجعله جنساً مُتَافِزاً ولا نُحْصِيه بين الأجناس الأولى. وإن كان جنساً ولم يكن من الأجناس الأولى، وجب فيه أن يُرَدَّ إلى جنس من الأجناس الأولى أو إلى أحد الأجناس التي تعود إلى الأجناس الأولى. قد تبين إذا أن حقيقة الكمّ تدلّ على كمّ ما ونقيس كمّ الشيء / وهي كمّ في حدّ ذاتها. بيد أنّا، إن كان الكمّ يقال بالاشتراك في

العدد وفي المقدار، أصبحنا بين أمرين: إما أن يكون العدد هو الأول، فيتفرع المقدار عنه؛ وإما أن يقوم العدد، بوجه عام، من مزيج حركة وسكون، وينتدو المقدار حركة أو سكوناً من حركة. على أن تسيير الحركة إلى ما لا نهاية له، وعلى أن يوقيف السكون/ الحركة في سيرها فيحدث وحدة للمقدار. هذا وأنه يجب للأثر بعد ذلك في تولد العدد والمقدار، أو بالأحرى فيما إذا كانا قائمين في ذاتهما أو كانا أمرين ذويين فقط. فربما كان العدد جنساً من الأجناس الأولى؛ أما المقدار فيأتي بعد ذلك لكونه مركباً. ثم إن العدد من السواكن الثابتة، أما المقدار فإنه في الحركة. / وإنما نرجز ذلك كله إلى بحث آخر، كما ذكرنا.

١٤ فإن قيل: ما لنا لا نجعل الكيف في الأجناس الأولى؟ قلنا: إنه أمر متأخر يأتي بعد الذات. يجب في الذات، وهي الأولى، أن يكون الكيف من قواها، فلا تستمد من إثباتها، ولا تدرك بواسطة كمالها. وإلا لآمنت متأخرة على الكيف وعلى الكم. ففي/ الذات المركبة التي تتألف من عناصر كثيرة ويحدث العدد والكيف فيها فروقهما، إنما نتبين كيفاً مع أمر يشترك بينهما جميعاً. أننا في الأجناس الأولى فيجب ألا نجعل الفرق قائماً بين بساطت ومركبات، بل بين بساطت تكتمل الذات بها،/ على التي لست أعني ذاتاً معينة. فربما لم نستغرب قط من الذات السميعة أن تكتمل بالكيف، إذ إنها بلغت مقامها ذاتاً قبل وقوع الكيف عليها. والكيف يأتيها من الخارج؛ أما هي فتكون قد بلغت من تلقاء ذاتها ما هي عليه في ذاتها. غير أن في محل آخر، حكمتنا على منسلمات الذات أنها كيف عن طريق الاشتراك بالاسم فقط،/ وعلى الكيف ذاته أنه إنما يأتي من الخارج وبعد الذات. فإن ما يتم داخل الذات هي تحققاتها، ولا يكون للذات حالاً وإنمالاً إلا ما كان ثابتاً لها. أما الآن فنقول في ما يكون من الذات السميعة إنه ليس من منسلمات الذات بحال. إن زدنا شيئاً من الذات على الإنسان من حيث إنه إنسان، لم تؤثر هذه الزيادة في الإنسان/ ذاته. فإن الذات ثابتة مسبقاً، قبل أن ياتيها الفصل الثوري، كما أن الحيوان ثابت، قبل أن يبلغ الطفق مقاماً.

١٥ يأتي معنى تكون الأجناس الأربعة قد تمت الذات ولما تحولها إلى ذات معينة، بما أنها لا تجعلها ذاتاً معينة؟ ذلك لأن الحق هو جنس أولي كما ذكرنا. وواضح أن هذا القول لا يختلف في الحركة والسكون ولا في الغيرية والذاتية. وربما كان من الواضح أيضاً أن الحركة لا تشبه الكيف هي ذاتها، على أن ما ستقوله يجعل/ الأمر على جانب أشد من التوضيح. إن كانت الحركة هي تحققها في ذاتها، وكان التحقق هو الحق والأجناس من الأولى بوجه عام، لم تتبدل الحركة عارضاً بطلاً. ثم ما دامت الحركة تحقق الحق محققاً، فلا يمتد فيها إنما من

١٠ مُتَعَمِّدَاتِ الذَّاتِ، بَلْ إِنَّهَا هِيَ الذَّاتُ. فَلَا تَهْوِي إِلَى مَقَامِ جَنْسٍ مُتَأَخَّرٍ وَلَا إِلَى مَقَامِ/ الْكَيْفِ، بَلْ تُحَصِّنِ مَعَ الذَّاتِ فِي مَقَامِهَا. إِنَّ الْحَقَّ لَا يَكُونُ حَقًّا ثُمَّ يُصْبِحُ مُتَحَرِّكًا، أَوْ يَكُونُ حَقًّا ثُمَّ يُصْبِحُ سَاكِنًا. وَلَيْسَ الشُّكُّونَ حَالًا مِنْ أَحْوَالِ الْحَقِّ، كَمَا أَنَّ الذَّاتِيَّةَ لَيْسَتْ مِنَ الْمُتَأَخَّرَاتِ وَلَيْسَتْ مِنْهَا لِلْغَيْرِيَّةِ أَيْضًا. فَإِنَّ الْحَقَّ لَمْ يَكُنْ أَوَّلًا ثُمَّ أَصْبَحَ مُتَعَمِّدًا، بَلْ كَانَ فِي ذَاتِهِ بِمَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ، أَعْنِي كَانَ وَاحِدًا مُتَعَمِّدًا. وَإِنْ كَانَ مُتَعَمِّدًا أَمْسَى مُتَعَلِّمًا عَلَى الْغَيْرِيَّةِ، أَوْ كَانَ وَاحِدًا مُتَعَمِّدًا لَزِمَتْهُ الذَّاتِيَّةُ. / فَحَسَبَ الذَّاتِ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ الْأَرْبَعَةَ. أَمَّا إِذَا أَوْشَكَتْ أَنْ تَتَجَاوَزَ إِلَى الْأَسَافِلِ، نَشْئَةً تَحْدِيدِيَّةً أُخْرَى لَيْسَ شَأْنُهَا أَنْ تُحْدِثَ ذَلَالًا قَطُّ، بَلْ ذَلَالًا بِكَيْفٍ وَذَاتًا بِكَمٍّ. فَلَنَقْلُ فِي هَذِهِ التَّحْدِيدَاتِ إِنَّهَا لَأَجْنَاسٌ، وَلَكِنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْأَجْنَاسِ الْأُولَى.

١٦ أَمَّا الْفَضَائِلُ الَّتِي يَدْعُو فِرْعَانُ مِنْ فُرُوعِ الْحَقِّ، فَكَيْفَ نَجْمِلُهَا بَيْنَ الْأَجْنَاسِ الْأُولَى؟ إِنَّ الْعِلَاقَةَ فِي عِلَاقَةٍ بَيْنَ شَيْءٍ وَآخَرَ، لَا بَيْنَ الشَّيْءِ وَبَيْنَ مَا يَكُونُ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. وَالنِّسْبَةُ نِسْبَةُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ. أَمَّا «الْأَيْنُ» وَ«الْمَتَى» فَزَانِمَا عَنْ ذَلِكَ الْمَقَامِ أَبَدًا أَيْضًا. فَإِنَّ «الْأَيْنَ» يَنْتَضِي وَجُودَ شَيْءٍ فِي آخَرٍ، فَصَارَا شَيْئَيْنِ، فِي حِينٍ أَنَّهُ يَجِبُ فِي الْمَجْنَسِ أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا غَيْرَ ذِي تَرْكِيبٍ. فَضِلًّا عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْحَقِّ مَكَانٌ وَلِلْكَلَامِ حَالٌ/ حَوْلَ الْحَقَائِقِ الثَّابِتَةِ حَقِيقَتِهَا. أَمَّا إِنْ كَانَ فِي حَالِهِمُ الْحَقِّ، فَهُوَ أَمْرٌ يَجِبُ الْبَحْثُ فِيهِ، وَزَيْدًا كَانَ الْجَوَابُ بِاللَّيْثِيِّ هُوَ الْآخَرِي. وَإِنْ كَانَ قِيَامًا وَلَمْ يَكُنْ مُجَرَّدَ قِيَاسٍ بَلْ قِيَامًا لِلْحَرَكَةِ فَإِنَّهُ ثَنَائِيٌّ الْحَدِّ وَهُوَ كُلُّ مُرْكَبٍ مُتَأَخَّرٍ عَنِ الْحَرَكَةِ، فَلَا يَنْدُو مُسْتَوِيًّا مَعَ الْحَرَكَةِ فِي التَّقْسِيمِ حَيْثُمَا تَكُونُ. أَمَّا الْفِعْلُ وَالْإِضْمَالُ، فَزَانِمَا فِي الْحَرَكَةِ. / وَإِنْ كَانَ الْإِضْمَالُ يُلَازِمُ الْحَقَّ، فَالْفِعْلُ أَيْضًا، عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ مِثْلَ الْإِضْمَالِ ثَنَائِيٌّ الْحَدِّ، فَكِلَاهُمَا غَيْرُ بَسِيطٍ. ثُمَّ إِنَّ الْمُلْكَ ثَنَائِيٌّ هُوَ أَيْضًا، وَالْوَضْعُ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ عَلَى حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ فِي شَيْءٍ أُخَرَ، فَخُدُودُهُ ثَلَاثَةٌ.

١٧ هَذَا وَلِمَاذَا لَا نَجْمِلُ الْحَسَنَ وَالْخَيْرَ وَالْفَضَائِلَ فِي الْأَجْنَاسِ الْأُولَى، وَالْمِلْمَ وَالرُّوحَ أَيْضًا؟ إِذَا عَيْنَا بِالْخَيْرِ ذَلِكَ الْأَوَّلَ الَّذِي نَقُولُ فِي حَقِيقَتِهِ إِنَّهَا الْغَيْرُ الْمَحْضُ، لَا يُقَالُ فِيهَا شَيْءٌ بَلْ تُشِيرُ إِلَيْهَا نَحْنُ بِهَذَا الْأَسْمِ لِأَنَّا لَا يَسْمَعُونَ أَنَّ نَدْلًا عَلَيْهَا بِشَيْءٍ آخَرَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ جَنْسًا لِشَيْءٍ بِحَالٍ. فَإِنَّهُ لَا يُقَالُ فِي شَيْءٍ سِوَاهُ/، وَإِلَّا غَدَا الشَّيْءُ الَّذِي يُقَالُ الْخَيْرُ فِيهِ هُوَ الْخَيْرُ الْمَقُولُ ذَاتَهُ. ثُمَّ إِنَّهُ قَبْلَ الذَّاتِ وَلَيْسَ فِي الذَّاتِ. أَمَّا إِذَا عَيْنَا بِالْخَيْرِ كَيْفًا، فَإِنَّ الْكَيْفَ بِوَجْهِهِ عَامٌّ لَيْسَ جَنْسًا مِنَ الْأَجْنَاسِ الْأُولَى. مَاذَا إِذَا؟ لَيْسَتْ حَقِيقَةُ الْحَقِّ خَيْرًا؟ بَلَى! وَلَكِنْ بِمَعْنَى آخَرَ، لَا بِمِثْلِ مَا يُقَالُ فِي الْأَوَّلِ. ثُمَّ إِنَّ خَيْرًا لَنْ يُلَازِمَ الْحَقَّ كَيْفًا لَهْ/، بَلْ يَكُونُ فِيهِ. لَكُنَّا قُلْنَا فِي الْأَجْنَاسِ الْآخَرَى إِنَّهَا فِي الْحَقِّ هِيَ أَيْضًا، وَلَآنَ كُلًّا مِنْهَا كَانَ مَعْنَى مُشْتَرَكًا يُرَى فِي أَشْيَاءِ

كثيرة، فإنه كان جنساً. وإن كنا نشاهد الخير في كل جزء من أجزاء الذات أو الحق أو في معظم هذه الأجزاء، فلفظنا لا يكون جنساً وهو جنس من الأجناس الأولى؟ أجل إنه في الأجزاء كلها، ولكن ليس على حال واحدة، بل قد يكون خيراً من المقام الأول أو الثاني أو ما بعد ذلك. ونحن هنا بين أمرين: فإما أن ينبعث شيء من آخر أو متأخر عن متقدم، وإما أن تنبعث الأشياء كلها من الواحد الذي هو وراء الحق، على أن تختلف في أخذها عنه باختلاف طلباتها. وإن أردنا أن نجعل الخير جنساً، فهو جنس متأخر. فإن يكون الشيء خيراً هو أمر متأخر عن الذات ١٥ وعما يكون عليه الشيء في ذاته، حتى ولو كان لهذا الأمر للشيء لازماً. أما تلك الأجناس فإنها من الحق في مسبوقة، ومن حيث إنه حق، وهي تمت إلى الذات بصلته. ذلك بأن فوق هذه الأمور ما يقوم وراء الحق، مادام الحق والذات لا يسعهما إلا أن يكونا متعددين، إذ لا بد للحق من أن يكون متطابقاً على تلك الأجناس التي أحصيتها ومن أن يكون واحداً متعدداً. على الرغم من ذلك كله، فإننا لا نتردد في القول بأن الخير / لازم للحق على أنه تحقق الحق طباعاً في توجهه إلى الواحد، وبأن في ذلك غير الحق بالذات، حتى يصبح بذلك في مثال الخير. وإن كان ذلك كذلك أمسي الخير الذي في تحقق الحق نحو الخير متجهاً. وخير الحق بهذا المعنى إنما هو ٢٠ حياته، أهني حركته. ولقد استبانت لنا الحركة جنساً من الأجناس الأولى.

١٨ أما الحسن، فإن كنا نعني به الحسن الأول، كان قولنا فيه قولنا في الخير الأول أو قولاً على قراره. أما إذا قصدنا به ما يقع على المثال كأنه بهاء، فإننا نقول في هذا البهاء إنه لا يكون هو ذاته في الأشياء كلها وإن بهاء الحق أمر متأخر على الحق. وإن كنا لا نعني بالحسن إلا الذات فقط، فيقال فيه ما قيل في الذات. وإن حرفناه بالنسبة إلينا عندما نشاهده لأحداته فينا انفعالاً من نوعه، فإن فعله إنما هو حركة آنذاك، وهي حركة ولو كان الفعل موجهها إلى الواحد الأول، أما المولم فإنه حركة هو أيضاً وحركة تندفع من تلقاء ذاتها، إذ إنه إحصار للحق ولعمل في حد ذاته لكنه ليس بتلك. فيصحب مع الحركة إذاً، أو إن شئت، مع الشكون، أو أيضاً مع الطرفين، على أن يكون بمثابة مزيج إذا وقع في الطرفين. / وإن كان الملم كذلك، فإنه، ١٥ مزيجاً، أمر متأخر. هذا وإن الروح الذي يدرك الحق بالبرهان، وهو مرغب من أمور كثيرة، ليس جنساً من الأجناس الأولى. فإن الروح الحق هو مع الأشياء كلها، لا بل إنه الحقائق كلها. أما الحق وحده ويمتفرده، إذا نظرنا إليه على أنه جنس، كان عنصرًا من عناصر الحق. أما العدل ١٥ والعفة والفضيلة / بوجوه عام، فإن ذلك كله من أفعال الروح فلا نجد بين الأجناس الأولى، بل يتشكل أنواعاً متأخرة على الجنس.

إن كانت تلك الأربعة هي الأجتنس والأجنس الأولى، أفيحدث كل جنس منها أنواعه؟ هل يتجراً الحق مثلاً هو من تلقاء ذاته مستقلاً عن الأجتنس الأخرى؟ فإنه ينبغي للجنس أن يلقى فصوله من الخارج، وللفصول أن تنفزع من الحق من حيث إنه حق وليس هو المفصول. وأنى يحصل عليها؟ لا يأخذها من العدم. وإن أخذنا من الحقائق، لم يقابلها منها إلا الأجتنس الثلاثة الباقية، فيأخذ منها فصوله لا محالة، وهي فصايعه مضافاً إليه مقرونة به واقعة معه. فإن صجبت أسهمت معه في إخراج ذلك الشيء المؤلف من الأشياء كلها. وبعد، فكيف تكون الأمور إذا بعد هذا الشيء المؤلف من الأشياء كلها؟ وكيف تكون الأجتنس كلها؟ ثم تحدث الأنواع. بل كيف يتبع من الحركة أنواع الحركة؟ ثم الشكون والأمور الأخرى كيف تخرج منها أنواعها؟ ينبغي أن نحرص على الجنس من أن يقضى في أنواعه ومن أن يطلق عليها بمعنى أنها تنبئ فيها بلذتنا فقط، بل أن يكون في أنواعه وفي ذاته أيضاً، / وإن يكون مزوجاً ومترفاً عن كل مزيج في الآن ذاته. فإذا أسهم في قيام الذات لا يقضى هو. كل هذه أمور يجب البحث فيها. هذا وقد ذكرنا أن ما يتألف من الحقائق كلها هو الروح بما فيه الروح الجزئي. ثم افترضنا الحق والذات متقدمين على الأشياء كلها التي تغلو منهما بمنزلة الأنواع والأجزاء ولما يستو الروح في كيانها، إذ إذا قلنا في الروح / إنه متأخر. فلهذه مشكلة بسعنا أن نستخدمها في موضوع بحثنا، فنزيلها بمنزلة المثلث في معرفة ما نحن في صدد.

فلنأخذ الروح إذا في كونه غير متشعب بشيء من الجزئيات وغير محدث فيها تأثيراً مهما يكن، حتى لا يُسبى روحاً معيناً، مثلاً يكون الأمر في العلم أن يفرد مجزئاً إلى أنواعه، ولي النوع الخاص من العلم قبل أن يبرز لجزأه. فإن العلم الكلّي ليس شيئاً من أجزائه، وهو يتسع لها كلها. فالجزء منه بالفعل، / والأجزاء كلها بالقوة. تلك هي حال العلم الكلّي. أما العلوم الجوهرية فإنها كامنة بالقوة في العلم الكلّي، وتشتمل على ما يكون من نوعها، على أنها العلم الكلّي بالقوة. فقد يقال فيها إنها العلم الكلّي، وهي ليست جزءاً من أجزائه؛ أما العلم الكلّي فأقل ما يجب فيه هو أن يبقى في ذاته لا تشويه شائبة. وكذلك نقول في الروح إنه الروح الكلّي / من ناسية وهو قبل الأرواح الجزئية الثابتة فعلاً، وإنه هذه الأرواح من الناحية الأخرى. والأرواح الجزئية حافلة بالأشياء كلها، والروح المطلق فوقها يمتد بها لديها إنه لطافتها وهو ينظري عليها بشموله الكلّي، على أن تعود هذه الأرواح الجزئية وتنطوي بذورها على الروح الكلّي في اشتغالها على جزئيات الأمور، كما أن العلم الخاص ينطوي على العلم الكلّي. فيكون الروح الأعظم قائماً في ذاته، ويمتد كل روح من الأرواح الجزئية قائماً في ذاته بذوره أيضاً، على أن يعود الروح الكلّي ويحيط بالأرواح الجزئية، كما أنه يكون بذوره كامناً

فيها. وبذلك كله يندو كل روح من الأرواح الجزئية قائما في ذاته وفي غيره، ويدلو الروح
 ٢٠ الكلّي هو أيضا قائما في ذاته وفي الأرواح الجزئية. فالأرواح الجزئية كلها كامنة/ بالقوة في
 الروح الكلّي القائم في ذاته. فيكون هو الأرواح كلها بعضها مع بعض فعلا، ويكون كل روح
 جزئي على حيله بالقوة، ويدلو كل من الأرواح الجزئية ما يكون هو عليه في ذاته فعلا والروح
 الكلّي بالقوة. ويدلو ما يكون للروح الجزئي ما يقال فيه، يسمى فعلا ذلك الذي يقال فيه. أما
 ٢٥ من حيث إنه ثابت في الروح الكلّي ثبوته في جنسه، فهو هذا الروح الكلّي بالقوة. / ثم إن
 الروح الكلّي يدوره، من حيث كونه جنسا، هو طائفة الأنواع كلها التي تقع تحته، وليس شيئا
 منها بالفعل، بل كلها قائمة فيه وهي ساكنة. أما من حيث إنه بالفعل قبل أنواعه، فليس أمرا من
 الأمور الجزئية. وما دامت الأرواح الجزئية ثابتة حقا وكان كل منها بمنزلة النوع، وجب في
 الفعل المنبثق من الروح الكلّي أن يكون سببا لها.

- ٢١ وكيف يبقى هو ذاته واحدا مثلما دل عليه كلامنا، ثم يحدث تلك الأمور الجزئية؟ لهذا
 يعود إلى السؤال عن الأجناس الأربعة كيف تنبثق منها الأنواع التي يقال فيها إنها تابعة لها.
 أنظر إلى هذا الروح الكبير العظيم ليس حافلا بالقول، بل بالمعرفة، وهو الأشياء كلها وروح
 ٥ كله، ليس روحا جزئيا لو حاضرا. أمين النظر فيه كيف ينطوي على الأشياء التي تخرج/ منه
 كلها. إن لديه العدد يتشابه في ما يتشابه، وهو واحد متعدّد. وهذا العدد إنما هو تعدّد قواه،
 وما أصحبها قوَى لا تني ولا تكمل. وهي قوَى لا تشوبها شائبة، فلا غزو وإن كانت في مشي
 العظمة، وكأنها زاهرة، إنها للقوَى حقا، ليس لها حدّ إليه تنتهي. ذلك هو للروح الذي لا يُحدّ
 ١٠ يتحدّ، فهو اللانهاية وهو الوظم. / حتى إذا ما شامت هذا الوظم مع ما يكون عليه من حسن
 الذات ومع ما يحيط به من نور وسناء، وشامت أثناء انتشاره في الروح، أدركت الكيف أيضا
 مُنَوِّزا. أما المقدار الذي يصحب الفعل المُتَّصِل في استرساله، فإنه يظهر هو أيضا لعيانك ثابتا
 ١٥ في سُكونه. ويتج من ذلك كله شيء واحد، ثم شيان، / ثم ثلاثة، مادام المقدار مثل الكمّ كله
 بأبعاد ثلاثة. ثم إذا صار الكمّ المُشاهد وصاحبه الكيف، واجتمعا وأصبعا كأنهما شيء واحد
 ظهر الشكل حينذاك. هذا وإن أقبلت الفيزية وفصلت الكمّ عن الكيف، نشأت الفروقات بين
 ٢٠ الأشكال مُصطلحة بالكيفيات الأخرى. وتأتي الثانية/ مع الفيزية فتحدث للأشياء، في حين أن
 الخلائق تنفي في الكمّ والعدد والمقدار. من هذا كله تنشأ الدوائر والمُركّبات والأشكال
 المُؤلفة من أبعاد غير مُتساوية، ومث أيضا ينشأ في العدد المُتماثل وعدمه، والشُع والوُثُر.
 ٢٥ وما دامت حياة الروح حياة روحانية وتُحقّق في تحصيل، / فلن يفوتها شيء مما نبيّته نحن
 عملا روحانيا، بل تشمل بقوّتها الأشياء كلها على أنها كلها حقائق، وبالوجه الذي يسمها أن

تكون معه في حوزة الروح. أما كونها في الروح فمثل كونها في المرفان على ألا يكون المرفان الكامن لي التَّكْر. فلا يفوته شيء من البَيِّ المعنوية، بل إنه ذاته بمثابة بُنية معروفة واحدة، ٢٠ عظيمة كاملة مُشتولة على البَيِّ المعنوية كلها، يجتازها منذ لواتله. / أو الأخرى بالقول فيه دائماً إنه قد اجتازها، إذ إن الاجتياز لا يصح فيه حقاً. ومهما يكن الوجه الذي ننظر منه، فإن كل ما نُدبره بالتَّكْر من الحقائق في الطبيعة، نجده قائماً في الروح بدون تَّكْر. الأمر الذي يحملنا على الاعتقاد في الروح أنه شَيْع الحَق وقد انتهى من التَّكْر، مثلما نكون الحال في البَيِّ المعنوية التي نحدث في الحيوان. / فإن خير ما يدلُّنا عليه التَّكْر وهو على أشده هُماً وتبناً، نجده كله فيما يكون عليه، كما في البَيِّ المعنوية قبل كل تَّكْر. وما عسانا أن نرتفع من الأمور المُتعدِّمة على الطبيعة المُخلقة فوق ما تتطوي عليه الطبيعة من بَيِّ معنوية؟ لأن الذات ١٠ في عالم هذه الأمور ليست إلا الروح. والمُتَحْ هنالك، مثل الروح، ليس أمراً مُستحدثاً. / فنقدو الحال على خير ما يُرام ولا عنه، ما دامت الذات مُنبجسة مع الروح، فلا يتحقَّق إلا ما يريد الروح ويكون ما يتحقَّق هو الروح بالذات. ولذلك كان الروح هو الحَق والأوَّل إذ إنهما لو اتبعا من شيء آخر لكان هذا الشيء هو الروح ذاته. وخلاصة القول هي أن الأشكال كلها ظاهرة في الروح والكيف كله أيضاً. على أن هذا الكيف ليس كَيْفاً مُمَيَّزاً، وما كان شأنه أن يقوم في الوحدة ما دام مُتطوِّلاً على حقيقة غيره، / بل هو واحد ومُتعدِّ إذ إننا نجد فيه الذاتية أيضاً. ١٥ فإن الحَق واحد ومُتعدِّ، وهو كذلك مثل البلية بحيث إنك تجد الوحدة والتَّعدُّد في الأنواع كلها: نعدُّه في المُفَادِير وفي الأشكال وفي الأكياف. ولا يجوز استثناء شيء من هذه القاعدة إذ إن الكل لي الملاءم الأعلى كل كامل وإلا لما استوى كلاً. / ثُمَّ إن في الحَق، إلى جانب الأشكال والكيف، حياة تجري أو بالأحرى ثرائف الحَق من ألق وجهه نظرت إليه. فلا بُدَّ، بعد ذلك، من أن ينشأ الحيوان في كل صوب وناحية؛ فتكون الأجسام بِخُصُور الكيف والهيولى. ننشأ الأشياء كلها باستمرار إذ تُبْقَى ويشملها الأبد في كيانها، على أن يقوم كل شيء على حياله بما يكون ٥٥ هو عليه في ذاته، ثُمَّ تعود فيتوحد بعضها مع بعض. / هذا هو المروح: (إنه بمنزلة شبكة تُضَمُّ الأشياء كلها في شيء واحد وقد تألف بعضها مع بعض. وإن كان مُتطوِّلاً على الحقائق كلها، فإنَّه الحيوان الكامل، أعني الحيوان بالذات. أما الحقيقة التي تبتغي منه، فإنَّه يمرض لها وجهه حتى تراه، ويُحِبُّ لها أن يُقال فيها بالصُّواب إنَّها أصبحت أمراً روحانيّاً.

٢٢ هذا هو معنى ما ورد ثوروية عند أفلاطون إذ يقول: ٥... إنَّ الروح، وهو على هذه الحال، إنَّما يُدبرك المعاني في الحيوان الكامل، فيرى كيف تكون وما هو عددها. ثُمَّ إنَّ النُّفس تأتي بعد المروح، وقد تتطوي هي أيضاً على المعاني بقدر ما تكون نفساً، لكنَّ هذه

المعاني تبدو لها على وُضوح لشدّ إذ شاهدتها في ما يكون مُتقدِّمًا عليها. وكذلك القول في
 روحنا، إذا نظر في ذاته شاهد قطّ / أما إذا نظر في ما كان قبله فقد شاهد أنه يُشاهد أيضًا.
 والواقع هو أن ذلك الروح الذي قلنا فيه إنه يُشاهد ليس مُنفصلًا عن الأمر الذي يتقدّمه ومنه
 انبت. وما دام هو أمرًا مُتحدًّا مُنبثقًا من أمر واحد ومُطوَّبًا على حقيقة الخيرية مُصحّوَّبًا بها،
 ١٠ كان في ذاته أمرًا مُتعدّدًا. بيد أنه ما دام الروح الواحد وهو مُتعدّد / كان بالضرورة ذاتها مُحلّوًّا
 للأرواح الكثيرة. على أنه لا يستلزم أن تُدرك فيه الأحد حلدًا وفرّدًا؛ إنما تُدرك فيه الثّوب لأنه مُنزّه
 عن الهيرولي. وهذا ما يؤدّي عنه أفلاطون بقوله إنّ الذات تتجزأ إلى ما لا نهاية له. فإنّ ما دُمنا
 ١٥ مُستمرّين في التّجزؤ من نوع إلى آخر، مُتطّلّعين من الجيش مثلاً / فإننا الحدّ الذي لا نهاية له،
 إذ إنّ التّجزؤ لتلك محدّدٌ بالأنواع المتولّدة. أمّا الثّوب الأخير الذي لا يُجزأ إلى أنواع، فهو
 الأشدّ تحفّلًا لما لا نهاية له. وهذا هو معنى قوله: فبينما حينذاك أن يُخلّى بينها وبين اللانهاية،
 وأن تُترك على شأنها. بيد أنّ ما دُمنا مع الأفراد في ذاتها فإنّ لا تزال في اللانهاية؛ أمّا إذا
 ٢٠ شملناها بالوحدة، فإنّها تعود وتضخض للعدد. إنّ الروح / ينطوي إذا على ما يتأخّر عليه، أعني
 النّفس، ممّا يؤدّي إلى أن النّفس محصورة بعدد هي أيضًا، وذلك حتّى آخر جزء من أجزائها.
 لكنّ هذا الجزء الأخير لا ينتهي أبدًا إلى حدّ. ثمّ إنّ الروح على هذه الحال هو جزء، ولو كان
 مُطوَّبًا على الأشياء كلّها وكان الكلّ. وإنّ الأرواح المُتجزّئة منه أجزاء قائمة فعلًا وحلًا ما دام
 ٢٥ هو ذاته جزءًا حلًا. أمّا النّفس فتكون جزءًا / من جزء على أن تُندرج تحفّلًا مُنبثقًا من الروح. إذا ما
 أجرى الروح تحفّلاته في ذاته كانت الأرواح الأخرى مُحقّقاته إذا؛ أمّا إذا دفع تحفّلاته من ذاته
 إلى الخارج، فالنّفس تكون حينئذٍ. وإن أجرت النّفس تحفّلات من حيث إلها جنس أو نوع نشأت
 النّفوس الأخرى أنواعًا لها. ثمّ إنّ لهذه النّفوس ضربين من التّحفّلات: إذا وجّهت النّفس وجهها
 إلى الملا الأعلى كانت روحًا، وإذا وجّهت وجهها إلى العالم الأدنى كانت بقدر مُبرّطها قوامًا
 ٣٠ الأخرى. / على أن القوّة الأخيرة من قوامها تكون قد انفصلت بالهيرولي وعُمرت بها بالصورة، كما
 أن جانبها الأدنى لا يمنع كلّ ما بقي منها من أن يكون في السلا الأعلى. بيد أن ما يقدّم فيه إله
 أسفلها إنما يكون ارتباطًا لها، غير مفصول عنها، بل يكون يستزف ما يتمكّن في الرهايا
 ٣٥ والأصل المرتقي حاضر خلوج المرأة. / ولكن يجب في هذا الأصل الفائق خارج المرأة أن
 نفهم الوجه الذي يكون عليه. إنّ العالم الروحاني يستدّ إلى ما قبل هذا الارتسام، وإنه، حالًا،
 كمال كلّ ما دام مُؤلّفًا من الروحانيات كلّها. ثمّ إنّ عالمنا صورة له وهو مثله حيوان في ذاته
 بقدر ما يسمعه أن يحفظ فيه صورة الحيوان. مثل ذلك مثل رسم أو انتمكاس في الماء شيء نعتده
 ٤٠ مُتقدّمًا على الرّسم أو على الماء. / لكن الصورة المُرتجّمة في الرّسم أو في الماء ليست الأصل
 الخارج في طرفه، الطّرف الذي يعمّر بالصورة، والطّرف الممهور بها. إنّما الصورة المُرتجّمة

هي مُلدا الطُرف الأخير. وكذلك الأمر في صورة العالم الروحاني: لا تطوي على ارتسام صانعها بل على ارتسام الأمور التي يشتمل مُلدا الصانع عليها. وإنَّ الإنسان لَين مُله الأمور هو، والحيوان تختلف أنواعه. أجل، إنَّ الصانع حيوان هو أيضًا، ولكنه حيوان بمعنى آخر، وكلاهما في العالم الروحاني.

الفصل الثالث

(٤٤)

في الحق وأجناسه (المقال الثالث)

- ١ ذلك هو رأينا في الذات إنا، ولقد ذكرنا الوجه الذي يتلوه فيه مع مذهب أفلاطون. فيبني لنا الآن أن نبحث في العالم الحي هل يجب أن نثبت فيه الأجناس التي أبتناها في العالم الروحاني. وإن جعلنا عدد الأجناس الحسية زائداً على عدد الروحانية كنا أيضاً بين أمرين: إما أن يكون ما هنا مُختلِفاً عما هناك اختلافاً تاماً، وإما أن يكون بعضه مثل ما هناك وبعضه الآخر مُختلِفاً عنه. / على أن القول في الأجناس إنها هي ذاتها هنا وهناك يعني كونها كذلك بالقياس والاشتراك في الاسم. وهو أمر يستلزم بعد اطلاعنا على تلك الأجناس. هذا وإنا نشرح أولاً بما يلي: ما دام بحثنا بحثاً في المحسوسات، والمحسوس محصوراً في هذا العالم، أصبح موضوع بحثنا هو هذا العالم لا محالة. فيبني أن نُجزئ طبيعته، ونُميز بين الأصول التي يتألف منها فئتها أجناساً. مثل ذلك مثلما لو جزأنا الصوت وهو لا نهاية له إلى أجزاء محدودة. فإذا نحصر واحد ما نراه قائماً على ذاته بين الأجزاء الكثيرة، ثم نعود فنتبَّع حدّاً ثالثاً ثم حدّاً ثالثاً وهكذا ذواتك حتى تنتهي إلى عدد مُميز، فكلّك كل حد من هذه الحدود. أما الحدّ الواقع فوق الأفراد فليس له نوعاً، في حين أننا نُسب/ جثا الحدّ الواقع فوق الأنواع. أما الصوت فيسببنا أن نردّ إلى الوحدة كلّ ما يظهر منه بعضه مع بعض وكل نوع من أنواعه، ونقول في ذلك جسيماً إنه حرف ثارة أو صوت ثارة أخرى. أما ما نحن في صدد، فإن الأمر يستحيل علينا، كما أبتناه سابقاً. ولذلك وجب البحث عن أجناس تكون بمدد أولي. ثم إن الأجناس في هذا العالم تختلف عن التي في العالم الروحاني مادام العالمان مُختلِفين، لا يخلُص عليهما اللفظ الواحد/ بالترادف بل بالاشتراك في الاسم. وإتّما هذا العالم صورة لذلك. هذا وإن عالمنا إنما هو قائم في مزيج وتركيب، فهو جسم من ناحية ونفس من الناحية الأخرى؛ إذ إن الكل حيوان. أما النفس في حقيقتها قائمة في عالم الروح ولا تتجسم مع ما نعرفه بالذات الحسية في بيتاتها، فيجب عزلها عن بحثنا هنا مهما صعب الأمر علينا. / مثل ذلك كما لو أردنا أن نُرتب أهل مدينة حسب المقامات أو المهنات مثلاً، فإذا ندع الدخلاء من سكانها

جانبا. أما الأحوال التي تُصاحب الجسم لو تقع بوساطته فتنظر على النفس، فإننا نُدقق النظر فيها بعد ذلك، / فثَبَّتِ الرُّبُوبَةُ التي ينبغي أن نجعلها لها عندما نبحث في الأمور الحسبية.

- ٢ هذا وينبغي أن نُعيِّن النظر لَوَّلًا في ما يُعرَف بِأَنَّهُ الذات مع التسليم بأنها لا تُقال في الجسم حقًا إلا بالاشتراك في الاسم. لو إن شئتَ قلَّلتَ إنَّ لفظه «ذات» لا تنطبق بحال على مفهوم الأمور التي تجري، بل القول الصحيح في هذه الأمور هو إنها تعبير. ثم إنَّ الأمور الخاضعة للصيرورة يختلف بعضها عن بعض. فإنَّ الأجسام تُردُّ إلى الوَحْدَةِ، فمنها البسيط / ومنها المُركَّب؛ ثمَّ الأعراض أو اللوازم، تُقول عليها هي أيضًا ففصل بعضها عن بعض. أو إنَّا نُميزُه، في قسمين، بين الهَيُولَى والمثال الواقع عليها فثُمَّ جَنَسًا كُلًّا من الطرفين على جذَّة، أو ثَمَدَهما واقعين كليهما تحت جنس واحد على أنَّ كُلًّا منهما ذات بالاشتراك في الاسمِية أو الصيرورة. ولكن ما عسى أن يكون الوجه الجامع بين الهَيُولَى والمثال؟ بأي معنى تكون الهَيُولَى جنسًا، وما هي الأمور التي تشتمل عليها جنسيًا؟ فما عسى أن يكون فصلها الثُّرُوعِي؟ بل ما عسى أن تكون الرُّبُوبَةُ التي ينبغي أن نجعل فيها المُركَّب من الهَيُولَى والمثال كليهما؟ إنَّ كان المُركَّب من الطرفين هو الذات الجسدية عينها، ولم يكن كُلٌّ منهما جسمًا، فكيف نُصنِّعهما مع المُركَّب منهما في المقام الواحد ذاته؟ كيف تكون حُرُوفُ لفظه ما من مقام هذه اللفظة؟ أما إذا انطلقنا من الأجسام، فهذا انطلاقًا/ كأنه مُنبعث من أجزاء اللفظة، لا من حُرُوفها. ولكن لماذا لا نلجأ إلى المُقايَسة بين ما يكون في هذا العالم وما هو ثابت في عالم الروح؟ حتَّى وإن لم يكن التَّقسيم واقفًا على الأشياء ذاتها، فإنَّنا نقول في الهَيُولَى إنها محلُّ محلِّ الحقِّ هناك، وفي المثال إنه محلُّ هنا محلُّ للحركة هناك. على أنَّ المثال بمنزلة الحياة للهَيُولَى وتكميلها؛ أما استقرار الهَيُولَى في ذاتها فبمثابة للسكون في الملا الأعلى. / ولماذا لا نُسلم بوجود الذاتِية والغيرِية أيضًا ما دامت الغيرِية والخيالاتِية بأن تكون في هذا العالم أخرى؟ تُجيب أولًا أنَّ للهَيُولَى لا تحصل على المثال وتلقاه بمعنى أنه حياتها أو تحقُّقها؛ بل يقع المثال عليها من الخارج على أنه ليس منها. ثمَّ إنَّ المثال في عالم الروح تحقُّق وحركة، إذ إنَّ الحركة هنا/ شيء آخر وهي غرض. فأولِّي بالمثال أن يكون مستقرًّا للهَيُولَى حتَّى لكانه سُكونها، ما دام يضبطها بِمَحْدٍّ مع أنها لا حدَّ لها. هذا وإنَّ الذاتِية والغيرِية هناك إنما يقمان على أمر واحد هو حقًّا ذاته وغيره، في حين أنَّ الغيرِية هنا إنما تكون في الاشتراك مع شيء آخر وبالإضافة إليه. فالذاتِية والغيرِية أمر يكون في المُتَّخِرات حيثنَّك، وليس مثلما نجده عليه في الملا الأعلى. / وليسرًا كيف يكون للهَيُولَى سُكون وهي تمتدُّ إلى المقادير كُلِّها وتتلقَّى صُوَرها من الخارج، وليس بوسعها مع هذه الصُّور أن تولِّد الأشياء الأخرى؟ يجب في هذا التَّقسيم إذا أن نعدل عنه.

٣ ما عسانا نقول إذًا؟ فليكن حسيبًا أولًا على نحو ما يلي: الهيولى ثم المثال، ثم المزيج من الطرفين، ثم ما يتعلق بهذه الأمور كلها. أما ما يتعلق بهذه الأمور فتمه ما يقال فيها فقط، ومه ما يطرا عليها غرضًا. وبين ما يطرا على تلك الأمور الثلاثة غرضًا، مه ما يقع فيها، ومه ما تقع هي فيه، / أو يكون تحققها لو حالًا لها أو تابعًا من تواجبها. ثم نقول في الهيولى إنها الأمر المشترك بين اللواتي كلها، وليست هي جنبًا لأنهما لا تنطوي على فصول إلا إذا كانت فصولها في أنها تحمل في جنباتها صورة الثار قارة وصورة الهواه طوزًا. أما إذا اكتفيها، للقول في الهيولى إنها جنس، يكونها الأمر المشترك بين الأشياء التي تكمن فيها، / أو يكونها في عبارة الكل بالإضافة إلى أجزائه، كان للجنس معنى آخر آنذاك. فضلًا على أن العنصر واحد هو أيضًا بهذا المعنى، فيوسمه أن يكون جنبًا هو أيضًا. أما المثال فإن الوصف بأنه مثال «مُتعلِّق بالهيولى» أو «في الهيولى» يفصله، مثالًا، عن مُثُل أخرى، ولكنه لا يشتمل على حقيقة المثال كلها في ذاتها. وإن ذهبنا في المثال إلى أنه ما يحدث الذات، / وفي البنية المنعوتة إلى أنها الأمر الذاتى في المثال، ذهبنا إلى ذلك ولما قل في الذات على أي وجه ينهي أن نفهمها. أما المركب من الهيولى والمثال فإن كان هو الذات فقط، لم يكن المثال ذاتًا ولا الهيولى. وإن كان كل منهما ذاتًا مثل المركب، وجب البحث عن المعنى الجامع بين الثلاثة. فإن سُجِّد ما يُقال فيها يقع في مقولة الإضافة مثل كون الشيء سبًا أو كونه عنصرًا. ثم إن ما يطرا على الهيولى / غرضًا فتم الكم ومه الكيف بمقدور ما نجدهما فيها. أما ما تقع فيه تلك الثلاثة فالمكان والزمان مثلاً، وأما تحفظاتها وأحوالها فمثل الحركة، وأما تواجبها آخر الأمر فمثل المكان والزمان أيضًا: فالأول يلزم المركب والثاني يلزم الحركة. وإذا جمعنا تلك الثلاثة في الوحدة وجدنا الأمر المشترك بينها / وهو الشيء الحسي الذي هو ذات بالاشتراك في الاسم. ثم تلي الأمور الأخرى: الإضافة والكم والكيف والكون في الزمان وفي المكان والحركة. أو إن أدخلنا المكان والزمان في الحسبان، أصبح الكون في الزمان وفي المكان في الفصول، فيكون لدينا خمسة أجناس، على أن الأجناس الأولى الثلاثة تُشكِّل جنبًا واحدًا.

٣ وإن لم تكن هذه الثلاثة واحدًا، فلدينا الهيولى والمثال والمركب منهما، / والإضافة والكم والكيف والحركة. بل يجوز رد الثلاثة الأخيرة منا إلى المُضاف إذ إنه أوسع منها شمولًا.

٤ فما عسى أن يكون الشيء الواحد الذي يبقى على خلقه دائمًا في هذه الأمور الثلاثة، المثال والهيولى والمركب، ثم ما الذي يجعل هذه الثلاثة هي والذات القائمة بينها شيئًا واحدًا؟ لأنهما من وجه ما، محلٌّ للأشياء الأخرى؟ لكن الظاهر في الهيولى أنها هي محلُّ المثال وكرسيه، فلا يكون المثال في الذات بعد ذلك. ثم إن المركب هو محلُّ الأشياء الأخرى

٥ كلها ومقامها، فيصبح المثال/ مع الهويلى محلاً للمركبات أو للمتأخرات على المركب كلها، مثل الكم والكيف والحركة. لو لأنها لا تقال في غيرها؟ فإن الأبيض والأسود يقالان في غيرهما، ما دام الأبيض يقال في الشيء الذي أصبح أبيض. ثم إن الضعف يقال في غيره؛ ولست أعني أنه يقال في الضعف، بل أعني قطعة خشب يقال الضعف فيها. / والأب يقال في غيره هو أيضاً، من حيث إنه أب، وكذلك الأمر في المعركة لدى من تكون فيه المعرفة. ثم إن المكان حدٌ لغيره والمزمان قياس لغيره. أما التفر فلا تقال في غيرها ولا الخشب من حيث إنه خشب، ولا الإنسان ولا سقراط ولا الذات المركبة بوجه عام، ولا المثال الذي هو من قبيل الذات لأنه ليس في غيره سائلاً. / فإنه ليس مثال الهويلى، بل جزء في المركب من المثال والهويلى، في حين أن مثال الإنسان إنما هو والإنسان شيء واحد. ثم إن الهويلى جزء من كل شيء أيضاً فهي جزء في غيرها من حيث إنه الكل لا من حيث إن ما يقال فيه هو شيء يختلف عنها حتماً. أما الأبيض فإنه ما يقال في غيره. إن ما يكون منه شيء آخر ويقال في هذا الشيء/ ليس ذاتاً إذا. فالأمر الذي يقوم ذاتاً هو الأمر الذي يكون في ذاته من ذاته أو، إن كان جزءاً في شيء هو على ما وصفنا، كان لهذا الشيء مستمناً عن مستماته. وما دام المركب قائماً، كان كل جزء من جزئه أو العزمان كلاهما من ذاته في ذاته؛ أما بالإضافة إلى المركب فإنهما يقالان فيه من وجه آخر. نعم قد يقال بالإضافة إلى غيره من حيث كونه جزءاً، ولكنه يقال في حد ذاته مثلما هو عليه في ذاته على أنه ذو حقيقة وكيونة خاصة/ ولا يقال في غيره. لهذا ولأننا نقول في الهويلى إنها محل، ونقول ذلك في المثال وفي المركب أيضاً، ويكون الثلاثة كل منها هو معنى مشترك يجمع بينها. إلا أن الهويلى محل للمثال من ناحية، والمثال مع المركب محل للأحوال من الناحية الأخرى. وإن شئت فقل إن الهويلى ذاتها ليست محلاً للمثال، لأن المثال ليس إلا تكميلاً لها بقدر ما تكون هويلى/ وتكون بالقوة. ثم إن المثال بدوره ليس قائماً فيها. فإنه إذا اتلف أمر مع غيره في وحدة ما، لا يقال في كل من الأمرين إن كلا منهما في الآخر، بل يكون الطرفان معاً محلاً لغيرهما، فالإنسان مثلاً، بما فيه الإنسان المفرد الثمين إنما هو محل للأحوال، وهو، محلاً، ثابت قبل الشكقات والترايع. من لذات إذا تتبع الأمور الأخرى، وإنما بوساطة الذات تكون. / فالذات هي ما يقع الاتعمال عليه وما تبعت منه الأفعال.

٥ كل هذا الذي سبق ذكره يجب أن يُلحَق على ما نعرفه بالذات هنا. أما إذا سُئل عما إذا كان يقع على الذات هناك، فربما نحقق بالمقايضة والاشتراك في الاسم. فإن الأول أزل على أنه يقال بالإضافة إلى ما يليه. ليس أولاً على وجه الإطلاق آنذاك، بل يكون مثلما تبدو، بالإضافة إلى أمور هي أواخر، أمور أخرى كانت أوائل. / ثم إن للمحل في الملا الأعلى معنى

آخر أيضاً، وقد يُشكك في وجود الانفعال هناك؛ وإن كان هناك انفعال فإنه انفعال مُخْتَلِف عن الانفعال هنا. لهذا وإن الكون «لا في محل» إنما يقال في كل ذات إن وَجِبَ في «الكون في محل» ألا يؤول على أنه كونه الأجزاء في الشيء الذي يتطوي عليها، أو بمعنى أنه يُشكّل مع هذا الشيء، وحده ما. فإن ما يسهم / مع شيء آخر لقيام ذات مركبة، ليس كونه في هذا الآخر مثل كون في محل. ومن ثم فليس المثال في الهيولى على أنه في محل، وكذلك القول عن الإنسان في سقراط، وهو جزء من سقراط. فإن ما يكون «لا في محل» هو ذات. وإن قلنا في الذات إنها ليست في محل ولا مثال في محل، وَجِبَ أن تُضيف أيضاً: «على أن هذا المحل شيء يختلف عن الذات». فإن هذه الإضافة «على أن المحل شيء يختلف عن الذات» شجح لنا أن نשל / الإنسان» في ما ذهبنا إليه، إذا قيل «الإنسان» في الفرد المُعَيَّن. فإني عندما أقول «الإنسان» في سقراط، لست أعني بذلك ما أعنيه بقولي «إن الخشب أبيض»، بل ما أعنيه بالقول في الأبيض إنه أبيض. وإن قلت في سقراط إنه «إنسان»، قلت في «الإنسان الفرد المُعَيَّن» إنه «إنسان» وعُيِّنَ «الإنسان» في «الإنسان» الثابت في سقراط. وهذا يعود إلى القول بأن سقراط سقراط، أو إلى قول «الحيوان» في الحيوان للناطق الفرد المُعَيَّن. لهذا وإن قال قائل عن كون الشيء «لا في محل»: إنه ليس من خواصّ الذات، لأن الفصل الثوحي ذاته ليس مما يقوم في محل، / فإنه يأخذ جزء الذات (هذا القدمين» الذي نحن في صدد) ويقول فيه إنه ليس في محل. لكن إن لم يأخذ «هذا القدمين» وهو الذات المُكَيِّفَة، بل «إثنيّة القدم»، فإنه لم يترن ذاتاً بل كيفاً، ويكون «أثر القدمين» في محل آنذاك. يترن أنه الزمان ليس في محل هو أيضاً، وكذلك القول في المكان. الواقع هو أنه إذا أُخذ الزمان على أنه قياس / الحركة بمعنى الشيء المُقَيَّس، كان القياس في الحركة على أنه في محل؛ وتكون الحركة في المُحرَّك. وإن أُخذ بمعنى الشيء المُقَيَّس، كان القياس في ما يقاس. أما المكان فإنه للمُحِيط حذّه، وهو فيه. وبعد، لأن الذات التي نحن في صددنا / إنما أمرها على خلاف ذلك كله، سواء أكانت تتصوّر ذاتاً من هذا النوع بقول من الأنواع التي ذكرناها أو بشمئطها أو بها كلها، ما دامت هذه الأقوال كلها تصحّ على الهيولى وعلى المثال وعلى المُركَّب منهما.

٦ وإن قال قائل في كل ذلك الذي سبق إنه ملاحظات حول الذات، وليس قولاً في الذات ما هي، فإنه رُبّما كان طليح عن الذات ما هي طلباً عن شيء حيّ. وأمر الذات ما هي، ثم كيانها، إنما هو أمر لا يشاهد بالقياس. ماذا إذا؟ ليست التردّدات، لو ليس الماء أيضاً ذاتاً؟ بلى! أفلاهما يشاهدان كان كل منهما ذاتاً؟ كلا! لأن لهما هيولى؟ كلا! أم لأن لهما مثلاً؟ كلا أيضاً. بل ليس كل منهما ذاتاً لكونه مركباً. ولكن بعلنا يكون كل منهما ذاتاً؟ بأن لكل منهما

كيانه. ولكنَّ للكمَّ كيانه أيضًا، وكذلك القول في التكيف. الواقع هو أنَّنا نقول ذلك فيهما عن طريق الاشتراك في الاسم. فبأيَّ معنى يُقال للكيان في النار والأرض وفي ما يكون من قبلهما، وما عسى أن يكون من فرق بين أن يُقال في هذه الأشياء وأن يُقال في الأشياء الأخرى؟ إنَّ الفرق في أن/ يُقال للكيان والحق في الشيء قولًا مُطلقًا من ناحية، وأن يُقال في الشيء كأنه وهو أبيض من الناحية الأخرى. ماذا إذن؟ نقول في الكيان مُضافًا إلى الأبيض إنَّه الكيان بدون إضافة؟ كلا! بل إنَّ الحق هنا هو الحق أصلًا، في حين أنَّه هناك حتى بالاشتراك وبالمعنى الفرعي. فإنَّ الأبيض بإضافته إلى ما كان حقًا جعل أبيض ما كان حقًا؛ أمَّا الحق، فإنه بإضافته إلى الأبيض جعله من كأنه حقًا. / فنقول على الحالتين كليهما إنَّ الأبيض بطرًا عرضًا على ما يكون حقًا، وإنَّ الحق بطرًا على الأبيض حقًا. ولنا نقول ذلك بمعنى أنَّنا نقول في سقراط إنه أبيض وفي الأبيض إنه سقراط. فإنَّ سقراط باقي على ما هو عليه في ذاته في الحالتين كليهما، في حين أنَّ الأبيض وبما لم يكن باقيًا على ما هو عليه في ذاته. فلي قولنا: / إنَّ الأبيض سقراط يكون الأبيض، مُشتملاً على سقراط؛ أمَّا في قولنا سقراط أبيض، فيندرج الأبيض عرضًا محضًا فقط. وكذلك الأمر في بحثنا. فإنَّ القول في ما كان حقًا إنه أبيض، يعني أنَّ الأبيض هو عرض في ما يكون حقًا؛ أمَّا قولنا في الأبيض إنه كان حقًا فيدلُّ على أنَّ الحق يحتوي الأبيض. وبوجه عام إنَّ للأبيض كيانه من كونه في جوهر الحق وفي الحق، / ومن الحق كيانه. أمَّا الحق فهو حق من تلقاء ذاته، ويأتيه اليباض من الأبيض، لا لأنه هو في الأبيض، بل لأنَّ الأبيض فيه. لهذا ولنا لم يكن الحق في هذا العالم الجسدي حقًا من تلقاء ذاته، وتجب القول فيه إنه يستمدُّ كونه حقًا من الحق المثالي حقًا، وكونه أبيض من اليباض الحق. / على أن يأخذ هذا اليباض يباضه عن طريق الاشتراك، في الملا الأعلى، مع الحق صاحب الكيان في ذاته.

٧] أمَّا إذا قيل في أمور هذا العالم الجسدي المثابسة على الهيولي إنها تأخذ كيانه من الهيولي، لئلا نساك من الهيولي من أين تستمدُّ كونها حقًا وما هي عليه من حق؟ وقد ذكرنا في حينه أنَّ الهيولي ليست شيئًا مؤلَّكًا. وإن قيل في الأشياء الأخرى إنها لا تقوم إلَّا على الهيولي، ثلنا في ذلك القول إنه يصحُّ على الأشياء الجسدية. / فإنَّ ما لنا لا يمنع الهيولي، ولو كانت قبل هذه الأشياء، من أن تكون بعد أشياء كثيرة، ولا سيما بعد الأمور الروحانية كلها. ثم إنَّ كيانه كيان مُظلم وهو أحطُّ مقامًا من كيان الأشياء التي تقوم عليها، إذ إنَّ هذه الأشياء بئس معنوية وأوفر حقًا من الحق. أمَّا هي فإنها خالية من كل معنى، ظلٌّ وهبوط لكل بنية معنوية. / فإن قيل إنها هي التي تتمدُّ ما يقوم عليها كونه حقًا، كان الجواب أنَّ الأوفر حقًا من الحق إنما هو الذي يمدُّ الأقل حقًا من الحق يكونه حقًا؛ أمَّا الأقل حقًا فلا يمدُّ الأوفر منه حقًا بشيء. ولكن إن

كان المثال لو فر حقاً من الهويولى، لم يكن الحق أمراً مشتركاً بينهما بعد ذلك، ولم تكن الذات
 جنساً يشتمل على الهويولى وعلى المثال وعلى التركيب. أجل، إنهما لثيفيان مشتركين في أمور
 ١٨ أخرى كثيرة، وهي تلك التي ذكرنا، / ولكنهما لا يزالان مختلفين في كيانهما. وإذا قيل الأوفر
 حقاً على الأقل حقاً، جده في القرينة الأولى، ولكنه يكون بعد الذات. فإن لم يكن الكيان
 متساوياً بين الهويولى والمثال والتركيب، بطل القول في الذات إنها أمر مشترك بين تلك
 الثلاثة على أنها جنس لها. أما ما يلي هذه الأمور الثلاثة فلعلاقة الذات به وجه آخر، إذ إن
 ٢٠ فيها بالإضافة إليه أمراً مشتركاً يكفله لها / ما للثلاثة مع بعضها من كيان. فالحياة مثلاً بعضها
 مُظلم وبعضها مُشْرَق؛ والصَّور بعضها خطوط وتعاليم فقط، وبعضها الآخر أوفر تفصيلاً
 واستكمالاً. وإذا أخذنا قياساً للكيان الكيان على أقله، وتركنا جانباً المزيد من الكيان في
 الأمرين الآخرين، كان ذلك الجانب من الكيان هو الأمر المشترك. ولكننا حاشا أن نفعل
 ٢٤ كذلك. / فإن كلاً من الأمور الثلاثة كل في ذاته يختلف عن سواه، وليس الأقل هو الأمر
 المشترك بينهما. كما أنه ليس في الحياة وجه يجمع بينها جذابة وحسية وروحانية. وكذلك
 الأمر في الكيان مع ما نحن في صدد: فإن الكيان في الهويولى غيره في المثال وفي التركيب
 منهما، فيجري من مئين واحد، ولكن بعض مجاريه يختلف عن بعضها الآخر. ذلك بأن الشيء
 ٣٠ لا يكون أعظم ثم ما يليه أحقر وأقل فقط إذا ما خرج من أول ثلاث ثم من الثاني / ثالث. بل قد يتم
 ذلك في حال إنبعاث أمرين في آن واحد من أصل واحد أيضاً. فالنفس يخرج من النار، ومنه
 ما يُصيب الكثير من النار فيُصبح أجراً مثلاً، ومنه ما يُصيب القليل فلا يستحيل أجراً. لهذا ورَّبنا
 لم يكن الهويولى والمثال من أصل واحد إذ إن بين الأمور الروحانية ذاتها فروقاً أيضاً.

٨ ينبغي علينا أن نعدل عن هذا التقسيم للذات إلى عناصرها إذاً، ولا سيما إذا كان القول
 في الذات الحسية التي ينبغي أن تُترك بالجنس لا بالعقل. كما أنه ينبغي ألا نهتم بما تتألف منه،
 إذ إنه ليس من الذات في شيء لو إنه ليس من الذات الحسية على الأقل. بل الأجدر بنا أن
 ٥ نحصر في جنس واحد ما يشترك بين الحجر والأرض والماء، / والنباتات والناشئ من هذه كلها
 والحيوان أيضاً، من حيث إن ذلك كله مجموعة أشباه حسية. فلا تكون الهويولى مغفولة في
 حصرنا ولا المثال أيضاً، إذ إن الذات الحسية تشتمل عليهما. ذلك بأن النار هيولى ومثال،
 والأرض أيضاً، وما بين الأرض والنار، فضلاً على أن التركيبات هي في الواقع ذوات كثيرة
 توحد بعضها مع بعض. ثم إن هذه الأمور كلها تشترك في معنى واحد يجمع بينها، وهو الذي
 يفصلها عن سواها. ذلك بأن كلاً منها محل لشيء آخر، وهي كلها ليست في محل ولا مثال في
 ١٠ شيء سواها. لهذا وإن كل ما ذكرناه متوافر لهذه الذات. ولكن إن لم تكن الذات الحسية بدون

مقدار وبدون كيف، فكيف يتم لنا أن نمزج عنها أعراضها؟ وإذا عزلنا هذه الأعراض، من مقدار
 ١٥ هيئة ولون ويؤسسة ووطوية، فكيف بنا تصوّر الذات في ما هي عليه؟ ذلك بأن هذه الذات
 إنما هي ذوات مُكيّفة. الواقع هو أنّ ثمة أمراً يحدث فيه ما يُحوّل الذات من كونها ذاتاً فقط إلى
 كونها ذاتاً مُكيّفة. فلا تكون النار ذاتاً كلّها، بل يكون شيء منها ذاتاً؛ فكانت ذات في جزء من
 أجزائها. وما عسى هذا الأمر أن يكون؟ هو الهويلى. لو تقول في الذات الجسدية إنها كومة من
 ٢٠ أكياس وهويلى، إذا ضُمت بعضها إلى بعض في الهويلى كانت ذاتاً، وإذا عزل بعضها عن بعض،
 كلّ على حiale، كانت كيفاً أو كمّاً أو أكياساً كثيرة؟ وهل تقول في ما يحول قوّاته بين الذات وبين
 ٢٥ أن تقوم في ذاتها كاملة إنّه جزء من أجزائها، وفي ما يطرأ عليها وقد نشأت إنّ له رُتبه الخاصة/
 وليس مُندمجاً في المزيج الذي يحدث ما ندعيه أنّه الذات؟ ولست أعني بذلك كلّ ما يكون مع
 سواء هو ذات ما دام يسهم في إنشاء حجم قائم في الوحدة له كمّه وكيفه، على أنّه كيف من كلّ
 ناحية أخرى لا يقرم فيها بهذا العمل. فإنّ الجزء هنا، ما دام وحده على حiale، لا يكون ذاتاً؛
 ٣٠ إنّما الذات هي الكلّ المتولّف من الأجزاء جميعاً. / وينبغي ألا نستبعد أمراً إن جعلنا الذات
 الجسدية مؤلّفة ممّا ليس بذات. فإنّ العالم الكلّي ذاته ليس ذاتاً حقّاً، بل يحاكي الذات الحقّ.
 وهذه الذات ثابتة حقّاً في حدّ ذاتها بدون الأمور الأخرى التي تتعلّق بها، على أنّ هذه الأمور
 الأخرى تنشأ منها لأنّها كانت وما انفكت هي حقّاً. أمّا المحلّ هنا فإنّه عقيم، لا يقرى على أن
 ٣٥ يقوم حقّاً لأنّ الأشياء الأخرى لا تخرج منه. فإنّه علّ في حدّ ذاته ولا ترى عليه ظلاً، إلّا رُسماً
 ومظالم.

٩ ذلك ما نقوله في ما يُعرف بالذات الجسدية وبالجنس الواحد. ولكن ما عسى أن تكون
 الأنواع التي نجعلها لها، وكيف نفسّها. يجب أن نفترض الكلّ جسماً. ثم إنّ بين الأجسام ما
 تكون فيه الهويلى واجدة، وبينها ما يكون ذا جهاز عضويّ. أمّا ما تكون فيه الهويلى واجدة،
 ٥ فالنار والثراب والماء والهواء. وأمّا الأجسام ذات الجهاز العضويّ، فأجسام الثبات
 والحيوان، / تختلف باختلاف أشكالها. ثم ينبغي النظر في أنواع الثراب والعناصر الأخرى.
 ونقبل بعد ذلك، على الأجسام ذات الجهاز العضويّ فنفسّها حسب أشكالها إلى نبات وحيوان.
 أو نميل إلى كونها على وجه الأرض، أو في الأرض فتميّز ما يتطوّر عليه كلّ عنصر من
 ١٠ الأشياء. أو نقسّم هذه الأجسام إلى خفيفة وثقيلة وما يكون منها بين الثقيل والخفيف؛
 فمنها ما يستقر ثابتاً في الوسط، ومنها ما يحيط بالعالم من فوق ومنها ما يكون بين
 الطرفين. وفي كلّ حال من هذه الأحوال تتباين الأجسام ببيئاتها التي تدور عليها، فتكون
 منها أجسام الحيوانات السماوية والأجسام التي تقوم بالعناصر الأخرى. أو إنّما نقسّمها

١٥ بالأنواع الأربعة ثم نعود/ من وجه آخر وتؤلف بينها، فتخرج بعضها ببعض اختلافاتها بالمكان وبالاشكال وبالأمزجة، فتقول فيها مثلاً إنها ثلثية أو اربعة وقفاً لما يكون فيها راجحاً. أما القول في اللذوات بأنها أصلية وفرعية، وفي النظر بأنها هذه النار الممتحنة والنار بوجه عام، فإنه قول يتضمن فرقاً بمعنى آخر، / لأنه يعني فرقاً بين الجزئي والكلي، لا فرقاً في الذات. فإن في الكيف أيضاً هذا الأبيض الممتن والأبيض بوجه عام، وهذا الغراماطيق الممتن والغراماطيق بوجه عام. وما عسى أن يكون التقص في الغراماطيق بوجه عام نظراً إلى هذا الغراماطيق الممتن، وفي العلم إجمالاً بالنسبة إلى هذا العلم الخاص؟ فليس للغراماطيق بوجه عام شيئاً يأتي بعد الغراماطيق الخاص، بل الأخرى بالقول/ هو أن يكون للغراماطيق أولاً ثم يحل فيك، وهو آنذاك غراماطيق خاص لأنه فيك، ثم إنه والغراماطيق بوجه عام شيء واحد. كما أن سقراط ليس هو الذي أعطى لما لم يكن إنساناً أن يصير إنساناً، بل الإنسان بوجه عام هو الذي أتاح لسقراط أن يكون إنساناً. فالإنسان الفرد القيني إنما هو كذلك بالخط الذي أصابه من الإنسان بوجه عام. هذا ومل يكون سقراط إلا إنساناً/ ذا كيف، لم هل لهذا الكيف أن يزيد شيئاً على الإنسان من حيث ما هو عليه في ذاته؟ وإن قيل في الإنسان إنه المثال فقط، وإن المثال هنا في هيولى، أصبح الإنسان، من هذا الوجه، أقل إنساناً، إذ إن البنية المعنوية بقل شأنها إن حلت في الهيولى. أما إذا لم يكن الإنسان بالمثال فقط، بل كان بالمثال وهو في هيولى، فبم بقل الإنسان بوجه عام من الإنسان في الهيولى ما دام هو بذاته البنية المعنوية لما يكون في هيولى ما؟/ هذا فضلاً على أن الأول طبعا هو الأقرب إلى الجنس، فيبدو النوع قبل الفرد، ويسمى الأول طبعا هو الأول مطلقاً. وكيف يكون أقل شأنًا بعد ذلك؟ وإن قيل في الجزئي إنه الأول لأنه الأسبق إلى معرفتنا قلنا: ليس في ذلك ما يؤدي إلى فرق في الأشياء. ونقول أخيراً إنه ما دام الأمر كذلك لن يكون/ مفهوم الذات مفهومًا ذا وحدة، إذ إنه لن يشمل الذات الأصلية والذات الفرعية مفهوم واحد ولن تقعا هما تحت جنس واحد.

١٠ هذا وإنه يجوز في التقسيم أن يجري على نحو ما يلي: تقسيم بالحاز واليابس، ثم اليابس والبارد، ثم البارد والرطب، وبأن تجمع بين هذه المزدوجات كيفما تشاء. ثم نخرج من هذه المراتب كلها مركباً. فإما أن نقف عند هذا الحد، أعني حد المركب، وإما أن نمضي في التقسيم إلى ما يكون ارضياً وإلى ما يكون فوق الأرض. وإما أن يجري التقسيم نظراً إلى الهينات/ وإلى فروق الحيوان، فلا نجزيه للحيوان، بل يقع التجزؤ على أجسامه وهي منها بمنزلة التولوح. وليس هذا التقسيم بالهينات أمراً بعيداً عن المعقول، ما دام من المعقول أن يكون حسب الأكيايف، كالحراوة والمبرودة وما شاكلها. وإن قال قائل: «لأنما الأجسام بهذه

- ١٠ الأكياف تفعل أفعالها» / قلنا: «إنَّها تفعل أفعالها أيضاً بما فيها من امتزاج وألوان وحيثات» .
 فإنما هنا في الذات الحسِّيَّة، ومن المعقول أن نطرق إليها في فروقها بالإضافة إلى الإحساس .
 وليست هي المحق بوجه الإطلاق، بل إنَّها شيء محسوس، وهي عالمنا الكلِّي . ثم ذكرنا أن ما
 ١٥ تبدو عليه من قيام في الذات، إنَّما هو تألف بين أمور / تشمل بالجنس، وهو الجنس الذي يتكفل
 لها كيانها . وما دام هذا التألف ليس له نهاية، كان التقسيم بأنواع الحيوان أخرى، كان تفصل
 مثلاً نوع الإنسان من حيث إنَّه ثابت في البدن . أجل إن كونا النوع نوعاً خاصاً إنَّما هو في حدِّ
 ذاته تكييف للبدن، لكنَّ التقسيم بالكيف ليس أمراً متبعداً . وإن ذكرنا أن الأجسام تنقسم إلى
 ٢٠ بسيطة / ومركبة فجعلنا المركب إزاء البسيط، ذكرنا أيضاً أنَّها تنقسم إلى ما تكون الهيولى فيه
 راجعة وإلى ما يكون ذا جهاز عضوي بدون أن تُلحق على الشرُّب أميَّة . فإنَّ الشرُّب لا يتماثل
 البسيط في التقسيم، بل يجب في بساطت الأجسام أن تُثبتها بتقسيم أول . ثم نمزج بعضها ببعض
 ٢٥ بعد ذلك حتَّى إذا استندنا إلى مبدأ آخر، / جعلنا الفرق بين الشرُّب وتلك للأمكنة أو
 الأشكال، فتميَّز مثلاً بين الأجسام السماويَّة والأجسام الأرضيَّة . لهذا وحسبنا ما ذكرنا في
 الذات المحسوسة أو الذات في عالم الكون والفساد .

- ١١ أما الكم والكميَّة فينبغي أن يجمعلا في العدد والمقدار، بقدر ما يكون الجزئي بكم ثابت
 في عدد الأشياء الهيولائيَّة أو في امتداد المحلِّ . فلما نبحت هنا عن الكمِّ المُفارق، بل عن
 الكمِّ الذي يجعل قطعة الخشب طولها ثلاث أفرعة، وعن العدد خمسة الذي يشمل الخمسة
 ٥ جيد . ولقد ذكرنا / ذلك غير مرَّة، على أنَّه ينبغي أن نُضيف هنا أن الكمِّ هو هذان الأمران فقط .
 أمَّا المكان والزَّمان فيجب ألا ننصوِّهما داخلين في الكمِّ . بل ما دام الزَّمان قياس الحركة
 وجب فيه أن يُلحق بالمضاف . ثم إنَّ المكان هو المحيط بالجسد، فيقع هو أيضاً في مقولة
 ١٠ العلاقة والمضاف . والحركة أخيراً شيء مُثَّصل، / فلا تدخل في الكمِّ . ولكن لماذا لا يقع
 الوظم والصَّغر في الكمِّ؟ فإنَّ عظم الوظم بكمِّه وليس المقدار من المُضافات، بل «الأعظم»
 و«الأصغر» إذ إنَّهما يمالان بالإضافة إلى الآخر، و«الضئف» على شاكلتهما . فلماذا يقال في
 جبل إنَّه ضئير وفي حَيَّة اللَّعرة البيضاء إنَّها كبيرة؟ تُجيب عن ذلك أولاً أن «الصَّغير» يقال هنا بدلاً
 ١٥ من «الأصغر» / وإذا عرفنا أنه يقال بالإضافة إلى ما يُجانبه، وبالمقارنة معه، أدركنا في الآن
 ذاته أنه يقال بدلاً من «الأصغر» . ثم إنَّ حَيَّة اللَّعرة الكبيرة لا يقال إنَّها كبيرة على وجه الإطلاق،
 بل هي كبيرة من حيث إنَّها حَيَّة قوَّة، وهذا يعني بالإضافة إلى ما يُجانبها . فبالإضافة إلى ما
 ٢٠ يُجانبها يقال فيها إنَّها الكبرى . وبعد / لماذا لا يقال في الحَسَن أيضاً إنَّه من المُضافات؟ ذلك
 بأنَّ نقول في الحَسَن إنَّه قائم في ذاته وهو كيف . أمَّا «الأحسن» فإنَّه من المُضافات . ومع ذلك

فإن ما نقول فيه إنه حسن رؤيًا بقبيحًا بالإضافة إلى غيره. مثل ذلك مثل حُسن الإنسان
 ٢٥ بالإضافة إلى الأكمة. يقول أفلاطون: «لأن أشدَّ الرِّقَّة حُسْنًا هو قبيح إذا قورن بجنس آخر». / إن
 الحُسن حُسن في ذاته؛ أما بالإضافة إلى غيره إذا فهو أحسن لو على خلاف ذلك. ويقال القول
 ذاته في العظيم إذا: فهو في ذاته عظيم بما له من مقدار؛ ولكنه ليس عظيمًا بالإضافة إلى غيره.
 وإلا وجب المتقي عن الشيء أنه حسن لأن غيره أحسن منه. لا يعني عن الشيء كونه عظيمًا إذا
 ٣٠ كونه غيره أعظم منه. هذا وبُتة القول في الأعظم إنه لن يكون ما دام العظيم منفيًا، / وكذلك
 الأمر في «الأحسن» و«الحسن».

١٢ ينبغي أن نُسلم إذا بأن في الكم مخالقات. فإن الدُّهن يقبل بالمخالفة عندما نذكر
 العظيم والصغير، فيجمل الصورتين مختلفتين، وكذلك يكون الأمر عندما نذكر الكثير
 ٥ والقليل. ذلك القول بما يتلَّوَّب ذلك في الكثير وفي القليل. فإنا نقول عن الدهن يكونون/
 في الدار إن عددهم كثير بدلًا من أن نقول إنه «أكثر»، فنعني بذلك إضافة إلى شيء آخر. كما أننا
 نقول في الحاضرين على المسرح إن عددهم «قليل» بدلًا من قولنا فيه إنه «أقل». ثم إنه يجب في
 الكثير، بوجه عام، أن يدلَّ على كثرة في العدد؛ فكيف تكون الكثرة في المضافات؟ على أن
 ١٠ «الكثرة» يعني زيادة في العدد، أما ما يخالفه فنعني نقصًا. وكذلك القول في الكم المتَّصِل، /
 عندما يتجاوز الدُّهن فيه بعيدًا. يكون الكم إذا، عندما تتقدَّم الرِّقَّة في مُضيها، وعندما تتقدَّم
 القطعة. فإذا ما توقفت فجأة كان القليل وكان الصغير. وإذا واصلنا في سيرهما ولم نكفَّا بقُتَّة عن
 التقدُّم، كان الكثير وكان العظيم. وما عسى أن يكون الحدُّ النهائي؟ بل ما عسى أن يكون
 ١٥ للحُسن من حدٍّ؟ وللحرارة؟ فإنه بقابلنا أيضًا ما يكون أشدَّ حرارة. / لكن يقال في ما يكون أشدَّ
 حرارة إنه من المضافات؛ أما الحارُّ على حياله فهو كيف. ونقول إجمالًا إنه مثلما كان للحُسن
 بُنية معنويَّة، كان أيضًا للعظيم لا محالة بُنية معنويَّة تجعل عظيمًا ما أصاب منها من الأشياء
 جُلالًا، كما هو الأمر بالذات في الحُسن وفي بُنية الحُسن المعنويَّة. ومن لهذا الوجه يجب
 ٢٠ القول بأن في الكم مخالقة. ولا يصحُّ هذا على المكان لأنه ليس من قبيل الكم. / على أنه لو
 كان المكان من قبيل الكم لما كان «للفرق» مخالف ما دام العالم الكلي ليس له تحت. أما
 الفرق والحدُّ اللذان يقدَّان في الأشياء الجزئية فإتبعهما لا بدَّان على شيء سوى الأعلى
 ٢٥ والأدنى. وكذلك الأمر في الشَّمال وفي اليمين، فكلُّ ذلك إنما هو من المضافات. هذا
 وقد يحدث غرضًا للمقطع اللغوي ولللفظ أن يكونا بكَم وإن يخضعا للكم، إذ إن للصوت
 كَمًا. لكنَّ الصوت ذاته حركة من وجه ما، فيجب أن يُردَّ للحركة مثل العمل.

١٣ لقد ذكرنا أنَّ القول الصَّواب في الكمِّ المُتَّصِل هو أنَّه يتَّصِرُ عن الكمِّ المُتَّصِل بأنَّ له حدًّا مُشترَكًا وبأنَّ للمُتَّصِل حدًّا خاصًّا. وهذا يُوَدِّي إلى التَّمييز بين الشَّمْع والوَرْد في العدد. وإذا بقي، بعد ذلك، في هَئِذَيْن الطَّرَفَيْن فُرُوق، وَجِبَ إِمَّا أَنْ تُحَصَّرَ في الأشياءِ المُطَوَّيَّة على العدد، وإِمَّا أَنْ تُجَمَلَ/ في الوُحَدَاتِ العَدَدِيَّة لَا في المَحْسُوسَاتِ ذاتِها. أمَّا إِنْ فَصَّلَ الذَّهَن عن المَحْسُوسَاتِ أَعْدَادُهَا، فَلَمْ يَمْنَحِ التَّفَكُّرَ مَانِعًا مِنْ أَنْ يَتَبَيَّنَ فِي هَذِهِ الْأَعْدَادِ تِلْكَ الْعُرُوقُ بِالذَّاتِ وَلَكِنْ كَيْفَ يَصْبُحُ ذَلِكَ عَلَى الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ إِنْ كَانَ خَطًّا وَسَطِيحًا وَحِجَمًا؟ الرَّاقِعُ هُوَ أَنَّ الْقَوْلَ فِي الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ إِنَّهُ يَبْدُو وَاحِدًا أَوْ يَتَّخِذُ أَوْ ثَلَاثَةً/ أَهْمًا لَيْسَ قَوْلٌ مِنْ يَتَّخِذُهُ إِلَى أَنْوَاعٍ، بَلْ قَوْلٌ يَحْصِيهِ بِأَهْمَادِهِ. وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْأَعْدَادِ هُكُلًا بِتَرْتِيبِهَا وَقَفًّا لِلْمُتَّخِذِ وَلِلْمُتَّخِذِ، فَإِنَّا لَنْ نَجِدَ بَيْنَهَا وَجْهًا جَامِعًا يَقَعُ عَلَيْهَا جِنْسًا. كَمَا أَنَّا لَا نَجِدُ شَيْئًا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْيَدِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِيِ وَالثَّالِثِ. وَلَكِنْ رُبَّمَا كَانَتْ هَذِهِ أَهْمَادٌ مُتَسَاوِيَةٌ بِمَقْدَارِ مَا تَكُونُ كَمًّا،/ لَا يَكُونُ بَعْضُهَا أَوْفَرَ كَمًّا وَبَعْضُهَا أَقَلُّ حَتَّى وَلَوْ كَانَتْ السَّعَةِ فِي بَعْضِهَا كَبِيرَةً وَفِي بَعْضِهَا الْآخِرُ ضَمِيلَةً. إِنْ بَيْنَ الْأَعْدَادِ وَجْهًا جَامِعًا إِذَا، بِقَدَرِ مَا تَكُونُ أَعْدَادًا كُلَّهَا. وَرُبَّمَا لَمْ تَكُنِ الْوَحْدَةُ هِيَ الَّتِي تُؤَلَّدُ الْاِثْنَيْنِ، وَالْعَدَدُ الْاِثْنَانِ هُوَ الَّذِي يُؤَلَّدُ الثَّلَاثَةَ، بَلْ تَنْفَرِجُ الْأَعْدَادُ كُلُّهَا مِنَ الْأَصْلِ الْوَاحِدِ ذَاتِهِ. مَعَ أَنَّهُ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ يُتَّوَلَّدُ،/ بَلْ كَانَتْ ثَابِتَةً فِي كِيَانِهَا وَتَصَوُّرِهَا نَحْنُ مُتَوَلَّدَةٌ، فَلَنَقُلْ إِنْ الْأَقْلَ فِيهَا هُوَ الْمُتَّخِذُ وَالْأَعْظَمُ هُوَ الْمُتَّخِذُ. فَضْلًا عَلَى أَنَّهَا وَاقِعَةٌ كُلُّهَا تَحْتَ جِنْسٍ وَاحِدٍ بِقَدَرِ مَا تَكُونُ أَعْدَادًا. يَنْبَغِي أَنْ نَلْتَمِثَ عَلَى الْأَهْمَادِ إِذَا مَا قِيلَ فِي الْأَعْدَادِ، فَتَفْصِلُ بَعْضًا عَنْ بَعْضٍ الْخَطِّ وَالشَّلْحِ وَالْحِجَمِ وَهُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْجِسْمِ: فَإِنَّ فِي الْأَهْمَادِ فَرْقًا/ بِالْأَنْوَاعِ، مَا دَامَتْ الْأَهْمَادُ مَقَادِيرَ. ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ نَنْظُرَ فِي كُلِّ مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ إِنْ كَانَ يَجِبُ تَقْسِيمُهُ. أَمَّا الْخَطُّ، فَإِلَى مُسْتَقِيمٍ أَوْ مُنْحَنٍ أَوْ لَوْلِيٍّ/ وَأَمَّا الشَّلْحُ فَإِلَى شَكْلِ مُسْتَقِيمٍ لِلْمَحْدَلِ وَنَحْنُ؟ وَأَمَّا الْحِجَمُ فَإِلَى مُكَرَّرٍ أَوْ ذِي أَضْلَاعٍ مُسْتَقِيمَةٍ. ثُمَّ نَعُودُ فَتَفْعَلُ مِثْلًا وَتَفْعَلُ خِلْفَهُ الْهَيْئَةُ، فَتَقْسَمُ كُلُّ ذَلِكَ/ إِلَى الْمُثَلَّثَاتِ وَذَوَاتِ الْأَضْلَاعِ الْأَوِيَّةِ، ثُمَّ هُنَا إِلَى خَيْرِهَا.

١٤ وَالْخَطُّ الْمُسْتَقِيمُ مَا عَصَاهُ أَنْ يَكُونَ؟ أَلَيْسَا نَقُولُ فِيهِ إِنَّهُ مَقْدَارٌ؟ قَدْ نَقُولُ فِي الْخَطِّ الْمُسْتَقِيمِ إِنَّهُ مَقْدَارٌ مُكَيَّفٌ. وَأَيُّ مَانِعٍ يَمْنَعُ «الْمُسْتَقِيمَ» إِذَا مِنْ أَنْ يَكُونَ فَصْلًا نَوْحِيًّا لِلْمَخْطُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ خَطٌّ؟ فَإِنَّ «الْمُسْتَقِيمَ» لَا يَقَالُ فِي شَيْءٍ آخَرَ سِوَى الْخَطِّ، فَضْلًا عَلَى أَنَّا نَسَمِّدُ نُصُولَ الذَّاتِ مِنَ الْكَيْفِ. فَقَدْ أَمْسَى «الْمُسْتَقِيمَ» كَمَا مَعَ فَصْلِهِ التَّوَعِّي لَا مُرَكَّبًا/ بِمَعْنَى أَنَّ «الْمُسْتَقِيمَ» مُزَلَّفٌ مِنَ الْخَطِّ وَكَوْنُهُ مُسْتَقِيمًا. أَوْ إِنْ شِئْنَا أَنْ تَصَوُّرُهُ مُرَكَّبًا بِمَعْنَى أَنَّهُ قَائِمٌ مَعَ فَصْلِهِ التَّوَعِّي الْخَاصِّ. وَمَا بَالُنَا لَا نَجْمِلُ فِي الْكَمِّ مَا يَكُونُ مُؤَلَّفًا مِنْ خُطُوطٍ ثَلَاثَةٍ؟ فَإِنَّ الْمُثَلَّثَ لَيْسَ خُطُوطًا ثَلَاثَةً فَقَطْ، بَلْ إِنَّهُ خُطُوطٌ ثَلَاثَةٌ فِي وَضْعٍ خَاصٍّ. وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي رُبَاعِيٍّ

- ١٠ الأصلاخ. على أن الخط المستقيم / فله هو بوضع خاص وهو كم في الآن ذاته. وإذا قلنا في الخط المستقيم إنه ليس كذا فقط، فما بالنا لا نقول في المستقيم المحدود إنه ليس كذا فقط هو أيضاً؟ ذلك بأن حد الخط هو المنقطة، وليست النقطة في شيء سوى الكم. والسطح المحدود كم إذا هو أيضاً، ما دامت الخطوط هي التي تحدث، وهي بأن تكون في الكم أشد من النقطة.
- ١٥ وإن كان السطح / المحدود في الكم، فإنه على هذه الحال سواة أكان رباعي الزوايا أو مستديراً أو متعلّقه الأضلاع، وتكون الأشكال كلها في الكم. أما إذا جعلنا المتك والمربع في الكيف بدعوى أنهما كيف، فلا يمنع الشيء مانع من أن نثبت في أكثر من مقولة. فيصبح الشكل في الكم من حيث إنه مقدار / ومقدار معين، ويكون في الكيف من حيث إنه يبدو بصورة خاصة.
- ٢٠ ألا، بل إن المتك ذاته هو تلك الصورة. فأي مانع يمنع الكثرة بعد ذلك من أن نقول فيها إنها كيف هي أيضاً؟ وإذا وصلنا القول على هذا الخط، فإن استحالة الهندسة في نهاية الأمر إلى جلم لا يكون غرضه المقادير، بل الأكيااف. لكن الأمر يبدو على خلاف ذلك؛ إذ إن الهندسة اهتمام بالمقادير. فإن الفصول الثرية في المقادير لا تنفي عن المقادير كونها مقادير، كما أن الفصول الثرية في الذات لا تمنع الذات من أن تكون ذاتاً. ثم إن السطح محدود دائماً، ويستحيل على السطح أن يكون بلا نهاية. ثم إنني، إذا أدركت الكيف في الذات، دعوتها كيفاً ذاتياً. / فما أحراني بعد ذلك، إن أدركت شكلاً، أن أدركه فضلاً في الكم نوعياً. وبعد، فإن كنا لا نعبر هذه الفصول فصولاً في المقادير، فما عسى أن يكون ما نجعلها له فصولاً؟ وإن كانت فصولاً في المقادير، وجب في المقادير المختلفة التي تنشأ عنها أن تُصنّف على أنها في المقدار أنواعه. /

- ١٥ ولكن كيف يختص الكم بالتساوي وخلافه؟ إنما يقال في المتشابهات إنها متشابهة. نعم! أو يقال في المقادير أيضاً متشابهة. ولكن القول في التشابه لا يمنع التشابه وغير التشابه من أن يكونا في الكيف. وربما كان التشابه هنا في المقادير، على غير ما يكون في الكيف. ثم إنه قيل في التساوي وغير التساوي إنهما من خواص المقادير، فإن هذا القول لا يمنع التشابه من أن يطأ على بعضها. / وإن قيل في التشابه وغير التشابه إن الكيف يختص بهما، وجب تأويل هذا القول، كما ذكرنا، على غير المعنى الذي يتحقق به في الكم. أما إذا قيل التشابه بالمعنى ذاته في الحالتين كليهما وجب البحث عن خواص في الجنسين كليهما، جنس الكيف وجنس الكم. / بل الصواب هو أن التشابه يقال في الكم أيضاً بقدر ما تكون الفصول في الكم. ولكن الوجه في القول، إجمالاً، هو أنه يجب في الفصول المتسمة أن تُصنّفها مع الأمر الذي تكون له فصولاً، ولا سيما عندما يكون الفضل، من حيث إنه فضل، فضل لهذا الأمر

١٥ فقط. أما إذا كان الفصل يُشتم الذات في شيء، ولا يُشتمها في شيء آخر، / وَجِبَ تصنيفه حيث يكون مُشتمًا للذات، وأخذ وحده في ذاته حيث لا يكون مُشتمًا للذات. ولست أعني به مُشتمًا للذات من حيث إنها الذات على وجه الإطلاق، بل من حيث إنها هذه الذات المُعيَّنة التي يكونها ذاتًا مُعيَّنة، لا تتلقى إضافة شيء يكون من الذات. يجب ألا يفوتنا إذا أن التساوي يُقال في المُتَشابه وفي المُترتبات، وفي الأشكال كلها/ والشطوح والأحجام. منّا يستلزم في المتساوي وغير المتساوي، وجوب جعلهما خاصة للكم.

هذا وينبغي الآن أن نتحدث في المُتشابه وغير المُتشابه إن كان الكيف يختص بهما. أما الكيف فقد قلنا فيه إنه، بامتزاجه مع غيره، منّا يكون من قبيل الهيولي والكم، إنما يُحدث ٢٥ شيئًا في الذات الحسية. وتكاد تكون هذه الذات المزعومة/ خليطًا من أمور كثيرة. فليست شيئًا، بل أن تكون كيفًا أخرى. كما أننا نقول في بُنية الإنسان المعنوية إنها شيء في حد ذاته. لكن الذي يحفظه الإنسان في الطبيعة الجسمانية إنما هو ارتسام لهذه البنية، وهو أولى بأن يكون ٣٠ كيفًا من وجه ما. فمثلته، كما لو قلنا،/ لدى حضور الإنسان المرئي سقراط، إن صورته هي سقراط بالذات، مع أنها، في الرُسم ألوان وأصباغ. وكذلك القول في البنية المعنوية إذا حضرت وقام بها سقراط. إنه لسقراط المحسوس، ولكنه حقًا تقليد بالألوان وهيئات لما يستقر ٣٥ ثابتًا في البنية للمعنوية. ثم إن هذه البنية/ متأثرة بدورها بالتأثير ذاته نظرًا إلى بُنية الإنسان المعنوية التي كان خطؤها من الحق أوفر. لهذا وحسبنا في الأمر ما ذكرناه.

١٦ إن الكيف لازم من اللوازم التي تلزم الذات المزعومة والتي يُتركز كل منها على حياله. ولا يدل هذا الكيف على الذات ما هي، ولا على كنهها أو حركتها، بل على أنها تمتاز بطابع خاص وحال خاصة، تدل على ما من الحُسن أو من القُبْح في الأجسام مثلاً. لأن بين الحُسن في هذا العالم والحُسن/ في المَلا الأعلى اشتراكًا في الاسم فقط، كذلك القول في الكيف. كما أن الأسود والأبيض هنا على غير ما يكونان عليه هناك. ولكن الكيف الكامن في البذر المعنوي وفي البنية المعنوية للمُعيَّنة هل يكون هو والكيف الظاهر شيئًا واحدًا، أم لا يجمع بينهما إلا الاشتراك في الاسم فقط؟ وهل يُصنّف في المَلا الأعلى أو في هذا العالم؟ وأين نجعل القُبْح الذي يلزم القُبْح؟ أما الحُسن فقد تبين لنا أنه هنا غيره هناك. / يتدّ أنه إن كان القُبْح في الكيف الحسي، غدت التفضيلة أيضًا كيفًا من الأكيايف الحسية. بل إن من الفضائل ما يكون في الأكيايف الحسية، ومنها ما يكون في الأكيايف الروحانية. ويعد قد يُشكّل على بعضهم أمر الصناعات، وهي بشي معنوية، فيما إذا كانت في الأكيايف الحسية. فإنها إن لمستم، بشي معنوية في الهيولي، كانت القُبْح هي لاها. ولكن إن كانت الصناعات مع الهيولي غدت من وجه ما،

- ١٥ في العالم الجسدي أيضا. / لنأخذ التعرف على القيثارة مثلا، فإنه مرتبط بالأوتار، وإن الزناء جزء، برجه ما من هذه الصناعة، إلا إذا جعلنا ذلك كله تحقّقا يتبع عن الصناعة ولا جزءا من أجزائها. بيد أنه يكون تحقّقا جسيما على كلّ حال. فإنّ الحسّن في الأجسام أمر متّزه عن الجسدية؛ لأنّها تُصنّعه مع ما يتعلق بالأجسام ويكون منها، ما دام هو أمرا مُدرّكا بالجسّ.
- ٢٠ أمّا علّم الهندسة وعلّم الحساب، / فيجب أن ننظر إليهما من وجهين: وجه يجب منه فيهما أن يُصنّعا في الكيف الجسدي، وجه يجب منه فيهما أن يُصنّعا بين أمور الملا الأعلى، ما دام اشتغالهما بأمر النفس وهي مُوجّهة إلى العالم الروحاني. ويتولّد أفلاطون القول ذاته في الموسيقى وعلّم النجوم أيضا. يجب أن نُصنّف الصناعات إذا في الكيف الجسدي ما دامت مُتملّفة بالأجسام، تلجا في تحقّقاتها إلى الأدوات الجسدية وإلى الحسّ. وإنّ كانت استمدادات في النفس، فإنّما كانت كذلك لأنّ النفس ماثلة إلى العالم الأسفل آنذاك. لهذا ولا يمنع الفضائل المعنوية مانع من أن تُجمل من أمور هذا العالم. فهي فضائل شأنها تنظيم العمل الاجتماعي، لا تعزل النفس عن بقيتها إلى الملا الأعلى، بل تسمى إلى تحقيق الحسّن
- ٣٠ هنا على أنه الأصح، / لا على أنه الأمر الضروري. فيكون في عدد هذه الأكيايف الحسية الحسّن الكامن في الجذر المعنويّ إذا؛ وإنّ يُصنّف الشواد والياض إليها هو الأعلى. ثمّ ماذا؟ أنصنّف النفس وهي مُتطوِّبة على هذه البنية المعنوية في الذات الجسدية؟ كلا فإنّنا لم نُقل في الأمور التي نحن في صددّها إنّها أجسام، ولكنّا جعلنا البنية المعنوية في الكيف الجسدي، على أنّها مُرتبطة
- ٣٥ بالجسم وأفعاله. / ولقد وصفنا الذات الجسدية قائمة من كلّ ما ذكرناه، فنلّ نجعل فيها ذاتا مُتّزّهة عن الجسدية. فإنّنا قد أثبتنا في هذه الذات الجسدية أكيافا تقول فيها إنّها مُتّزّهة كلّها عن الجسدية، لأنّ هذه الأكيايف أحوال إلى المحسوس تدلّ ويؤيّد معنوية لنفس جزئية ما. ذلك بأنّ
- ٤٠ الثاني/ موزّع على ثلثين: الثلث الذي يؤثّر عليه والثلث الذي يكون فيه مُستظرا. فالحقنا بالكيف، وهو مُتّزه عن الجسدية، من حيث إنّهُ مُرتبط بالأجسام. ولنا في حاجة بعد ذلك إلى أن نضمّ النفس إلى تلك الذات الجسدية، لأنّنا سبقنا والعفنا بالكيف حالها المُتملّفة بالأجسام. فإنّ تصوّر النفس الآن مُتّزّهة عن الحال والبنية المعنوية بعد أن ودّناها إلى أصلها الذي منه جاءت، / وأقصينا من العالم الجسدي كلّ ذات روحانية معها يكن نوعها.

١٧ إن صيغ هذا الذي سبق كلّهُ، وجب في الأكيايف أن تُصنّفها إلى أكيايف نفسانية وأكيايف جسمانية، بمعنى أنّ هذه الأكيايف الأخيرة هي أكيايف الجسد. وإن شئت أن نحصر النفس كلّها في الملا الأعلى، جاز لنا تقسيم الأكيايف الحسية وفقا للحواس. فيكون منها ما يُدرك بالظنّ / أو بالسمع أو باللمس أو بالذوق أو بالشمّ. ثمّ نرى إن كان لا أكيايف كلّ حِسّ فروعها: فلدنا

الألوان للنظر والأصوات للسمع ومكلا ذواتك في الحواسم الآخر. فالصوت ينقسم، من حيث كونه صوتاً، إلى حلو وخشن وناعم. ثم تميز بالأكيف ما تعلق بالذات من الفصول، وتُميز في الشُعْطَات والأعمال بين الحسن والرُعيه، ويوجه علم على آية حال تكون. / فإن الكتم قلماً يقع في الفصول التي تُشكّل الأنواع. وتُقيل على الكتم بعد ذلك فقسّمه وفقاً للأكيف التي ينفرد بها كلّ كتم. وحيتو تواجها للمشكلة في الكيف كيف تُقسّمه إلى أنواعه بالاستناد إلى ذاته لأكيف، أصولاً نوعيّة، وبالانطلاق من الكيف جنساً. ذلك بأن العقل يستبعد تقسيم الكيف بالاستناد إلى الكيف ذاته، مثلما يستبعد القول في فصول الذات الثوريّة إنها ذوات هي أيضاً. /

وبماذا تميز الأسود عن الأبيض إذاً بل بماذا تميز الألوان عامة عن أكيف اللّوق واللّمس في مختلف وجوههما؟ وإن كنا تميز كلّ ذلك بما يكون بين الحواسم المُدرّكة من نُروق، لم يكن الفرق في الأشياء ذاتها لذلك. فضلاً على أنّ التمييز كيف يتم مع الإدراك بالجنس الواحد ذاته؟

وإن قيل إنّ ثمة أكيفاً تجعل البصر حديداً وأخرى تجعله ثورتيّاً، وكذلك الأمر في اللسان، قلنا: إنّه يُشكّل في هذه الأحوال إن كانت من نوع الجيذة أو الارتخاء؛ هذا أوّلاً، ثمّ إنّ ذلك لم نذكر الفوارق التي يمتاز بها بعض الأحوال عن بعضها الآخر. فإذا قيل إنها تمتاز بطاقتها،

فالأمر معقول، ولكن رئيساً ونسب أن نقول أيضاً إنّ الأمور التي تمتاز بطاقتها هي الأمور غير المنظورة، مثل المعلوم. أمّا تلك الأمور فلماذا نميزها بما ينتج عنها ما دامت أموراً جيّية؟ ثمّ إذا قسّمنا المعلوم بطاقتها، ويوجه علم إذا أقبلنا على قوَى النفس فميزناها على أنّها تختلف عن محدثاتها، استطعن أن تُدركها بالذّهن، إذ إنّنا لا نشيخ ما تقع عليه فقط، بل بُناها المعنويّة أيضاً. إنّنا نعلم المصناعات بُناها المعنويّة ونظرياتها إذا، لكن الأكيف التي تُلازم الجسم كيف تُدركها؟ الواقع هو أنّه، في المصناعات ذاتها، لا يزال السّؤال قائماً عن البنى المعنويّة المُتميّزة كيف يختلف بعضها عن بعضها الآخر. فواضح أنّ الأبيض يختلف عن الأسود. ولكننا نبحث في هذا الاختلاف بما يكون. /

١٨ إن هذه الصّغريات كلّها تدلّ على أنّه يجب البحث في سائر الأشياء عن الفصول التي تُميز بها كلّ شيء عن غيره. أمّا البحث عن فصول في فصول، فامر مُستحيل وغير معقول. ويستحيل البحث عن فصول في الفصول مثلما يستحيل البحث عن ذات في الذات وعن كتم في الكتم وعن كيف في الكيف؛ فلا بُدّ من طلبها، إن كان الأمر مُمكنًا، بما يكون خروجاً عنها، بقواها المعاملة/ أو بما يُشاكل هذه المقوَى. وإن لم يكن الأمر مُمكنًا، مثلما هو في حال تمييز الأخضر الضارب إلى السّواد عن الأخضر المصلوب إلى البياض، على أنّهم يزعمون مُمكنًا في البياض والسّواد، فما صاننا قول؟ فإنّ الإحساس والروح يدلّان على الفضل ولكنهما لا

يُطْلَعَان عَلَى سِيهِ . أَمَّا الْإِحْسَاسُ فَلَأَنَّ الْعَقْلَ لَيْسَ مِنْهُ ، بَلْ يَتَرَدَّدُ بَأَنْ يَجْعَلُ الْفُضُولَ بَارِزَةً . وَأَمَّا
 ١٠ الرُّوحُ / فَيَسِطُ فِي إِدْرَاكَاتِهِ الْخَاطِطَةَ لَا يَلْجَأُ أَبَدًا إِلَى الْأَدَلَّةِ لِيَقُولَ فِي الشَّيْءِ إِنَّهُ هَذَا أَوْ ذَلِكَ .
 فَنَفِي حَرَكَاتِهِ قَبَائِنٌ يُمَيِّزُ الشَّيْءَ مِنْ غَيْرِهِ ، وَلَا يَحْتَاجُ هَذَا الثَّابِتِينَ إِلَى قَبَائِنٍ آخَرَ . هَلِ الْأَكْيَافُ كُلُّهَا
 ١٥ فُضُولٌ نَوْعِيَّةٌ إِذَا لَمْ يَلَمْزْ إِلَّا الْبَيَاضَ وَالْأَكْوَارَ بِوَجْهِ عَامٍ / ، وَلَوْ كَانَتْ هِيَ ذَاتَهَا أَنْوَاعًا ، رُبَّمَا تَفْدُو
 فَضُولًا يَتَمَيَّزُ بِهَا بَعْضُ الْأَشْيَاءِ عَنْ بَعْضِهَا الْآخَرُ ، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي أَكْيَافِ اللَّحْسِ وَالذُّوقِ .
 وَلَكِنْ بَاقِي مَعْنَى تَقَوْلِ ذَلِكَ فِي عِلْمِ اللَّفْظَةِ وَقَرْنِ الْمَوْسِيقَى ؟ يَمَعْنَى أَنَّ الْمَوْسِيقَى تُكَيِّفُ نَفْسًا
 بِالْمَوْسِيقَى ، وَعِلْمُ اللَّفْظَةِ يَكَيِّفُ بِهِ نَفْسًا أُخْرَى ، وَلَا سِيَّمًا إِنْ كَانَتْ النَّفْسَانِ تَفْعُلَوْنِ عَلَى
 الْأَمْرِ ، بِحَيْثُ إِنَّ الْكَيِّفِيْنَ يَتَحَوَّلَانِ إِلَى نَوْعَيْنِ مِنَ الْأَنْوَاعِ الَّتِي تُعْلِيْتُ الْفُضُولَ . كَمَا أَنَّ
 ٢٠ يَجِبُ الْبَحْثُ فِي الْفَصْلِ الثَّوَرِيِّ هَلْ يَتَبَيَّنُ مِنَ الْجِنْسِ ذَاتُهُ أَوْ مِنَ الْجِنْسِ وَمِنْ غَيْرِهِ أَيْضًا . /
 وَإِذَا انْتَبَهَتْ الْفُضُولُ مِنَ الْجِنْسِ ذَاتَهُ ، كَانَتْ فَضُولًا لَمَّا يَشْتَرُكُ مِنْ هَذَا الْجِنْسِ أَيْضًا ، كَأَن تَكُونَ
 لُفُوفُ الْأَكْيَافِ أَكْيَافًا مَثَلًا . فَإِنَّ الْفَضِيلَةَ وَالرُّذِيلَةَ كِلَيْتُهُمَا مَلَكَةٌ ذَاتُ كَيْفٍ ، فَتَفْدُو الْمَلَكَاتِ
 أَكْيَافًا وَتَكُونُ لُفُوفَهَا الثَّوَرِيَّةُ أَكْيَافًا هِيَ أَيْضًا . أَلَا إِذَا قُلْنَا فِي الْمَلَكَةِ ، خَالِيَةٌ مِنَ الْفَصْلِ ، إِنَّهَا لَا
 ٢٥ تَكُونُ كَيْفًا ، بَلِ الْفَصْلُ هُوَ الَّذِي يُحْدِثُ الْكَيْفَ . وَلَكِنَّ الْمَخْلُوقَ إِنْ كَانَ نَاقِصًا وَالثَّرْمُ مُغَيَّرًا ، لَمْ
 يَكُنِ الْفَصْلُ بِالْكَيفِ ، بَلِ بِالْمَلَكَةِ بَيْنَ طَرَفَيْنِ . وَمَا الْأَمْرُ إِنْ قُلْنَا فِي الْمَخْلُوقِ إِنَّهُ لَقِيلٌ وَفِي
 الْحَاوِضِ إِنَّهُ خَفِيفٌ ؟ التَّوَجُّهُ هُوَ أَنَّ الْقِيلَ لَا يَقَالُ هُنَا فِي مَا يَكُونُ الْمَخْلُوقَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ ، بَلِ
 ٣٠ فِي مَا يَتَّصِفُ بِالْخَلَاوَةِ ؛ وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي الْحَاوِضِ . فَلَنُتَبَّعِ عَنْ كُلِّ هَذَا الَّذِي سَبَقَ / هُوَ أَنَّ
 الْكَيْفَ لَنْ يَطْلُبَ فَضْلًا لِلْكَيفِ ، كَمَا يَصْغُ الْأَمْرُ دَائِمًا فِي الذَّلَاتِ وَالذَّلَاتِ وَفِي الْكَمِّ وَالْكَمِّ . قَدْ
 يَقَالُ فِي الْخَمْسَةِ إِنَّهَا مُتَفَصِّلَةٌ عَنْ الثَّلَاثَةِ بِالْأَتْنَيْنِ ، لَكِنَّ الصَّحِيحَ هُوَ أَنَّهَا تَفُوقُ الثَّلَاثَةَ بِأَتْنَيْنِ ،
 وَلَا يَقَالُ فِيهَا إِنَّهَا مُتَفَصِّلَةٌ عَنْ الثَّلَاثَةِ . فَكَيْفَ تَتَفَصَّلُ بِالْأَتْنَيْنِ مَعَ كَوْنِ الْأَتْنَيْنِ فِي الثَّلَاثَةِ ؟ كَمَا أَنَّ
 ٣٥ الْحَرَكَةَ لَا تَتَفَصَّلُ مِنَ الْحَرَكَةِ بِحَرَكَةٍ ، وَلَنْ تَجِدَ ذَلِكَ فِي الْأُمُورِ الْأُخْرَى أَيْضًا . / أَمَّا الْفَضِيلَةُ
 وَالرُّذِيلَةُ فَيَجِبُ أَنْ تُنَاقِلَا كُلًّا بِكُلِّ ، فَيَقَعُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ عِنْدَ ذَلِكَ . وَلَكِنَّهُ قِيلَ فِي الْفُضُولِ
 إِنَّهَا تَبْتَلِثُ مِنَ الْجِنْسِ ذَاتَهُ ، أَعْنَى مِنَ الْكَيْفِ لَا مِنْ غَيْرِهِ . وَالْآنَ لِنُجَرِّ التَّقْسِيمَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّفْظَةِ
 مِنْ نَاحِيَةٍ وَإِلَى الْغَضَبِ مِنْ نَاحِيَةٍ ثَانِيَةٍ ، ثُمَّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تَحْمِيلِ الْمَلَّةِ مِنْ نَاحِيَةٍ ثَالِثَةٍ وَإِلَى انْتِفَاقِهَا
 ٤٠ مِنْ نَاحِيَةٍ رَابِعَةٍ . فَإِذَا قُلْنَا وَصَحَّ لَدَيْنَا تَقْسِيمًا ، تَبَيَّنَ لَنَا أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ فَضُولٌ ، وَلَيْسَ
 أَكْيَافًا بِحَالٍ .

[١٩] لَقَدْ ظَهَرَ لَنَا ، أَنَّهُ يَجِبُ فِي الْمُكَيِّفَاتِ أَنْ تُصَوِّفَهَا مَعَ كَيْفِهَا ، بِقَدْرِ مَا إِنَّ الْكَيْفَ مُتَعَلِّقٌ بِهِ .
 فَلَا نَأْخُذُهَا عَلَى حَيَالِهَا ، خَوْفًا مِنْ أَنْ يَكُونَ لَدَيْنَا مَقُولَتَانِ ، بَلْ نَرْقِي مِنْهَا إِلَى الْكَيْفِ الَّذِي
 أَصَابَتْ مِنْهُ مَا لَا يَقَالُ فِيهَا . فَإِنَّ غَيْرَ الْأَبْيَضِ إِنَّمَا هُوَ كَيْفٌ إِذَا دُلَّ عَلَى لَوْنٍ آخَرَ . أَمَّا إِذَا كَانَتْ

٥. **نفيًا** لأشياء، أو إحصاء لهذه الأشياء، فإنه ليس إلا صوتًا أو إسمًا أو قولًا إن كان هو ذاته شيئًا. وإن كان صوتًا كان من وجه ما حركة، وإن كان إسمًا أو قولًا غدا مُضامنًا بقدر ما إنه، في الحالتين كليهما، يدلّ على شيء. وهذا وإنّا لا نقف عند إحصاء الأشياء ونفًا للجس فقط، بل يجب أيضًا أن نحصى المتغيرات والألفاظ التي تدلّ عليها، من حيث إن كلّ لفظ يدلّ على الشيء من أيّ جنس يكون. وإن فعلنا قلنا في بعض الألفاظ إنه أثبت الشيء بمجرد الدلالة عليه، وفي بعضها الآخر إنه للشيء. مع أنّه وُجّهًا كان الأوّلَى أَلَا تُدخل الشيء في حسابنا بعد، إذ لم نفعل ذلك في الإثبات، مادام الطرفان مُستعملين على تركيب. والسلب ما عسى أن يكون أمره؟ إذا وقع السلب على أمور/ هي أكيات، كان السلب كيفًا أيضًا؛ مثل ذلك مثل من قد استأنه أو كان مكفوف البصر. أمّا الثري من الثياب فليس كيفًا ولا الارتداء بها، بل بأن يكونا في مقولة الوضع لمرى؛ فهما في علاقة وعلاقتهما مع غيرهما. كما أنّ الحال ليست كيفًا هي أيضًا في حين الانفعال بالذات، بل هي من وجه ما حركة. ولا تُصبح الحال كيفًا إلا باستمرارها بعد زوال الانفعال. فإن/ لم تستمرّ قيل في ما يقع عليه الانفعال إنه انفعال ونحوه، وهذا يعني أنّه كان في الحركة. ويجب أن تصوّر الحركة آنذاك وحدها بضرب النظر عن الزمان، إذ لا يليق مُطلقًا أن نقرن إليها الزمان الحاضر؛ أمّا حُسن الحال وما يحاكيه، فيجب رده إلى مفهوم الجنس فقط. هذا وينبغي البحث في الاحمرار/ إن كان يجب فيه أن يُردّ إلى الكيف، فلا تُندرج الحُضرة ذاتها كيفًا بعد ذلك. والمقول الصحيح هو أنّه ينبغي في الاحمرار ألا يُردّ إلى الكيف، إنه انفعال أو حركة إجمالاً. ولكن إذا كان الشيء لا يحمرّ، بل كان أحمر، فلماذا لا نكون أمام كيف آنذاك؟ والكيف لا يقوم بالزمان، وإلا فما عسى أن تكون حُلوده؟ بل يقوم بالكيف؛ وإن قلنا في الشيء إنه أحمر لودنا كيفًا. / ولولا ذلك قلنا في التلكت وحدها إنها أكيات وثبتنا ذلك من الأحوال المعبرة؛ قلنا في ما يستحق أيضًا إنه ليس حارًا، وفي من يتأبه المرض إنه ليس بالمرضى.

٢٠. يجب الآن أن نرى إن لم يكن لكلّ كيفٍ يقابله. إنّ المُقابل في الفضائل والردائل هو الوسط بين الطرفين، فيما يبدو. أمّا في الألوان فليس هذا الحال حالّ الوسائط. فإن كان الأمر كذلك لأنّ الأوساط هي الأطراف وقد مزج بعضها ببعض، وجب ألا تُجري التكميم بالمقابل بين الأطراف، بل بين الأبيض والأسود، على أن تكون/ الألوان مُركبةً منهما. لكنّا نبيّن قديمًا في الأوساط لآه يخرج منها لون واحد آخر، ولو كان بحيث يبدو خارجًا من تركيب. وهذا حادّ إلى أنّ الأطراف ليست أطرافًا بتأثيلها فقط؛ بل يكون التأثيل بينها على أشده. لكن يكاد هذا الفصل الأشدّ لا يدرك إلا إذا افترضنا تلك الأوساط موجودة؛ فإن رفعناها

- ١٠ في ثوبها، / بعلنا نُحدّد شدّة الانفصال؟ الواقع هو أنّ اللون الأشهب أقرب من الأبيض إلى الأسود؛ وهذا أمر يُؤدّن النظر به؛ وكذلك القول في اللّون حيث نجد على هذا الوجه، ولكن
- ١٥ قد يسلم لنا من ناحية أخرى بأنّ الفضل المُطلق يستوي في الألوان كلّها، في الأبيض / مع الأصفر وفي كلّ لون مهما يكن مع كلّ لون آخر مهما يكن أيضًا. وما دامت هذه الألوان أكثافًا مُختلفة، فإنّها مُتقابلة. إنّ المُقابل بين الأطراف لا يكون جوشطها أمورًا غير خلالها. فلا يتدرّج بين الصّحّة والمرض شيء وسط بعد إذا تقابل مُقابلان. أجل قد يعود ذلك إلى أنّ الثّباين هو
- ٢٠ على أشده في ما ينشأ من الطّرفين؛ / ولكن كيف يُقال فيه إنّه على أشده وهو ليس بينهما حتى على أقلّه؟ لا يُقال في الصّحّة والمرض إذا إنّ بينهما فضلًا هو على أشده، ويوجب في المُقابل أن يُحدّد بنهر الشّدّة في الثّباين. وإذا حدّد «بالكثير» فإن كان «الكثير» بمعنى «الأكثر» نظرًا إلى «الأقل»، عادت الأطراف بدون وسط وفاتت. أمّا إذا عنيّا «الكثير» «الكثير» مُطلقًا، وانقضت أنّ
- ٢٥ كلّ شيء يعمد / بطلمه «كثيرًا» عن غيره، لم يسمنا أن نقس المسافة «بالأكثر». ولكن لا بدّ من البحث عن المُقابل يأتي معنى يكون. حل بأن تكون الأشياء التي يجمع بينها تشابه ما غير مُتقابلة
- ٣٠ ثمّ تقابل تلك لا يوجد بينها، من حيث الثّوب، / معنى جامع فعدّ؟ هذا ولست أعني، في الأولى، تشابهًا من قبيل الجنس، كما أنّي لست أعني مُطلقًا تشابهًا على امتزاج تلك الأشياء، بالكثير أو القليل، مع صوّر غير صوّرها مثلاً. أمّا الثّانية المُتقابلة ليجب أن نذكر
- أيضًا أنّها في جنس واحد، وهو المكيف. ومن ثمّ كانت المُتقابلات بدون وسط التي لا يجمع بينها قطّ تشابه. فإنّه ليس بينها تشابه، ما يبدو كالتشابه، ينطوي على شبه مع غيره في حين أنّ
- بعضه فقط لا ينطوي قطّ على تشابه. وإن كان الأمر كذلك، فإنّ الألوان التي يجمع بينها شيء
- ٣٥ مُشترك، / لا تكون مُتقابلة. على أنّه لا مانع من أن يقع مُقابل بالمعنى الذي شرحنا، لا بين كلّ لون ولون، بل بين لون ما وغيره. وكذلك القول في الأذواق. مُدًا وحسبنا ما ذكرنا حلًّا
- لمشاكلنا. أمّا الفرق في الكثرة أو القِلّة فالظاهر أنّه يكون في الأشياء التي تصيب كيفها
- ٤٠ بالاشتراك. أمّا الصّحّة والعدل ففي أمرها إشكال. / ولكن إن أخذنا كلًّا منهما في امتداد، وجب القول فيهما أيضًا إنّهما مُلتصقان. أمّا في الملا الأعلى فإن كلّ شيء هو الكلّ وليس فيه كثرة أو قلّة.

- [٢٦] أمّا الحركة، فإن وجب فيها أن نعرضها جنبًا، عالجتا موضوعنا على نحو ما يلي.
- نبحث أولًا في ما إذا كان لا يليق أن نردّها إلى جنس آخر، وثانيًا إن كان لا يُقال في ما هي عليه في ذاتها شيء يكون أرفع منها، وثالثًا إن كانت لا تُؤلّد أنوارًا إذا تلقّت قصورًا كثيرة. فإلى أيّ جنس نردّها؟ ليست من الشّيء / الذي تقع فيه ما يكون هو عليه في ذاته ولا كيفه. فإنّها لا تُردّد

إلى الفعل لأن في الاتفعال حركات كثيرة أيضاً؛ كما أنها لا تُؤدّ إلى الاتفعال لأن الحركات كثيراً ما تكون أفعالاً. بل الفعل والاتفعال هما اللذان يُردّان إليها. ثم إنه لا يصح أن تُؤدّ إلى المضاف/ بداعي أن الحركة هي حركة شيء ما، ولا تقوم في ذاتها؛ وإلا لكان الكيف أيضاً في المضاف ما دام الكيف كيف شيء وفي شيء ما؛ وكذلك القول في الكم. فإن صيغ في الكم والكيف أن كلّاً منهما شيء حقيقي، ولو كان كمّاً لشيء أو كيفاً لآخر، قيل في كلّ منهما على ما يكون عليه في ذاته، إنه الكيف أو الكم. وعلى هذا الوجه تقول في الحركة، ولو كانت حركة شيء ما، إنها شيء قيل كونها حركة شيء ما. وما دام الأمر كذلك، وجب إدراكها بما تكون هي عليه في ذاتها. ذلك لأنه يجب في المضاف إجمالاً/ ألا نفترضه الأمر الذي يكون أولاً ثم يندرج أمر شيء آخر. بل إنه وليد العلاقة، وهو على قدر ما يقال فيه إنه مضاف، ليس شيئاً بدون هذه العلاقة. فالضمف مثلاً، على قدر ما يقال فيه إنه ضعف، ينشأ ويستوي بذاته في المقارنة بالنسبة إلى اللّوابع الواحدة. وهو لا يتصور شيئاً قبل ذلك، بل يحصل على اسمه/ وعلى كيانته في مقارنة مع غيره. فما عسى أن تكون للحركة التي هي، مع كونها حركة شيء آخر، شيء قائم في ذاته بحيث يندرج حركة الشيء الآخر، مثلما يتأقّل للكيف والكم وللذات؟ ينبغي أن نعرف، قبل أن نجيّب عن هذا السؤال، إن شيئاً نتقدّمنا عليها غير مقول فيها على معنى أنه جنس لها. وإن قيل في التفسير إنه قبل الحركة قلنا أولاً في القائل/ إنه يعني الحركة هي ذاتها، أو إن كان يعني جنساً فإنما يجعل هذا الجنس مختلفاً عن الأجناس التي سبق ذكرها. ثم إن الظاهر من هذا القول هو أن صاحبه يجعل الحركة نوعاً ويتم في مقابل الحركة شيئاً آخر، الصيرورة مثلاً، فيعني بالصيرورة تغيير ما، لا يكون حركة. ولكن لماذا ليست الصيرورة حركة؟ إن قلنا لأن الصائر لم يكن ثم كان،/ والحركة لا تقع على المعدم، فليست الصيرورة تغييراً أيضاً لا محالة. وإن قلنا لأن الصيرورة ليست إلا فساداً وزوالاً، لتحقق إذا فسدت أشياء وازدادت غيرها، عني بذلك ما يقع قبل الصيرورة. يجب في الصيرورة أن تتصورها، بين ذلك كله، على أنها نوع من طراز آخر./ لا تقوم في الفساد بواسطة الاتفعال، كما يحدث للشيء إذا سخن أو صار إلى اللون الأبيض. فإن ذلك كله إذا نشأ ونشأ ولما تقع للصيرورة حتماً؛ في حين أنه بالصيرورة يحدث الفساد بالذات. بل لا تكون الصيرورة إلا إذا كان حيوان أو نبات، أعني إذا كان شيء ليتغيّر مثلاً. لكن يجوز القول في التفسير/ إنه بأن تتصوره من قبيل النوع لآخرى من الحركة. فإن التغير يدل على تبدل شيء بآخر في حين أن الحركة تطوي على الانتقال بدافع من الذات، كالحركة المكانيّة مثلاً. وإن لم تكن لترضى بهذا المثل، فهناك التعلّم والعرف على التيقّظة أو، بوجه عام، كلّ حركة تنبثق من ملكة ومسخة./ ومن ثمّ فإن يكون التغير نوعاً من أنواع الحركة أخرى، وهو حركة شأنها أن تُخرج الشيء ممّا يكون عليه وفيه.

ولكن لتصور التغيير هو والحركة شيئاً واحداً بمعنى أن الحركة هي التي تجعل الشيء
يعقب شيء آخر. فما حصى أن يكون ما يجب أن نقول في الحركة لثقل، استرسالاً مع الطبع، إن
الحركة هي السَّير من قُوَّة إلى ما يُقال فيه إنه كان من في هذه القُوَّة. فإن ما يكون بالقُوَّة، يكون
كذلك لأن من شأنه أن يدرك مثلاً ما، كالتَّحَلُّل بالقُوَّة مثلاً، لو لآته قادر على أن يُحقِّق شيئاً ما،
كالمسير على المتقدمين مثلاً. / إلا وإن ما شأنه أن يصير شيئاً إلا إذا ما ازداد من التَّحَلُّل قُوَّةً، كان
ازدياده في القرب حركة؛ وإذا كان المسائر ماضياً في سيره، كان السَّير ذاته هو حركة. وكذلك
١٠ الأمر في الرُّقُص لدى القادر على الرُّقُص عندما يرقص. رُبَّ حركة إذا تقبل فيها مثال جديد/
تُحوِّله الحركة ذاتها؛ ورُبَّ حركة كأنها فقط مثال القُوَّة لا تخلف شيئاً إذا انقطعت. نقول في
الحركة إذا إنها مثال مُتَقَيِّظ في مُقابل المُثَلِّ الأخرى الساكنة من حيث إن بعضها يبقى على حاله
١٥ وبعضها الآخر يزول، وإنها السَّيْب للمُثَلِّ الأخرى، إذا جاء بعدها مثال. / وإذا قلنا بذلك كان
قولنا قولاً معقولاً، كما أنه معقول أيضاً قول من دَقَب في الحركة التي نحن في صدها إنها
للأجسام حياتها. بل ينبغي أن يُقال في هذه الحركة إنها، بالاشتراك في الاسم، حركة النَّفْس
٢٠ وحركة الروح. أما أن تكون جنساً فليس الأكمل بُرْهَاناً على ذلك ما ننتجُه من شعوبه فيبطلها/
بحدٍّ ومن استحالة إدراكها. ولكن كيف تكون الحركة مثلاً عندما تمضي نحو الأسفل أو تكون
وليدة الانفصال؟ الواقع هو أن الأمر في الحركة مثلما نجدُه في حرارة الشَّمْس إذا انبعثت من
الشَّمْس: تُحوِّلت الإنماء في الأشياء، وتسوق أشياء أخرى إلى التَّقْيُص. فالحركة بهذا المعنى أمر
٢٥ مُشترك، وتكون هي ذاتها في الطرفين، أما للفرق الذي يبدو/ فإنَّه عائد إلى الأشياء. أو يكون
الرُّجُوع إلى الصَّحَّة والدُّخُول في التَّرهَّى شيئاً واحداً؟ نعم؛ بقدر ما إنَّهما حركة. وبماذا
ينفصلان؟ أيُّهما يعلو عليه أو يشيء آخر؟ هذا أمر تُرجعه إلى ما بعد ذلك عندما نُقبِل على
البحث في التَّغيير. أما الآن فينبغي أن نبحث عن الشيء الواحد الذي يبقى على ذاته في كلِّ
٣٠ حركة، فهو، من هذه الناحية، جنس الحركة. / وإلا فليست الحركة في معاني مُختلفة وكان
شأنها بذلك كأنها بمنزلة الحقِّ. هذا على أنه لنا في ذلك حَلٌّ للمشكلة التالية. وهي ألاَّ رُبُّها
وَرَجَب في الحركات التي تُؤدِّي إلى ما يوافق الطَّبع أو تُعَدِّت فعلها في الأشياء الطَّبيعية، أن
تكون بمنزلة المُثَلِّ، كما ذكرنا. أما الحركات التي تُؤدِّي إلى ما ينافي في الطَّبع، فيجب أن
٣٥ تقوم بالقليص إلى ما تُؤدِّي إليه. / فما هو المعنى الجامع بين التَّغيير والازدياد والصَّيرورة وما
يُنابِل هذه الأمور كلها، على أنَّا نُضيف إليها الانتقال المكاني أيضاً، ونبحث فيها من حيث إنها
حركات كلها؟ هو أنَّ الشيء لا يبقى على ما كان عليه من قبل. لا يستقر في سُكون تامٍّ، بل يُساق
٤٠ دائماً من حال إلى حال ما دامت الحركة حاضرة، / فيتحوَّل منه شيئاً إلى شيء آخر لآته لا يبقى
على ما هو عليه في ذاته. فإذا بطل أن يصير شيئاً آخر، بطلت الحركة أيضاً. ولذلك لم تكن

الغيرية في أن يصير الشيء غيره ويبقى على ما يكون هذا الآخر عليه، بل كانت تحوُّلاً من غير إلى غير دائماً. ومن تمَّ كان الزَّمان في تغيُّر مُستَوٍ لأنَّ الحركة هي التي تُحدِثه. ذلك بأنَّها حركة مُقاسَة لا سُكون لها، وهو يَعْلَمُ بعدوما وكأنَّه فارسيها وهي تجري. وهذا وإنَّ المعنى الجامع بين الحركات كُلِّها هو كونها انطلاقاً من القوَّة والإمكان ومُساغاً إلى التَّحقُّق. فإنَّ كُلَّ ما يتحرَّك، مهما تكن حركته، كان قادراً، قيل أن يتحرَّك، على فعل ذلك أو الانفعال به. /

٢٣ ثمَّ إنَّ للحركة التي تقع في الأشياء الحيويَّة إنَّما تنبعث من أصل غريب على هذه الأشياء. فتهزُّ ما نصيبه وتُقلِّده وتُوقِّظه وتدفعه بحيث إنَّه لا ينام ولا يستقرُّ على الحالة ذاتها، حتَّى تبقى الأشياء الحيويَّة في ما هو للحياة شبيهاً ما دامت في هذا الاضطراب وهذا التَّشتُّت إن ساء هذا التَّعبير. ويجب ألاَّ نعتقد أنَّ المُتحرَّكات هي الحركة ذاتها؛ فإنَّ السَّير ليس القَدَم، بل ما يتحقَّق من المُقدِّم مُنبعثاً من قوَّة. وما دامت هذه القوَّة محجوبة لم يكن بُدٌّ من تركيز النَّظر على الأقدام التي تُحقِّق سير السَّائر، وليس على الأقدام قطعاً مثلما تبدو لو كانت ساكنة، بل على ما يَلازمها أيضاً. صحيح أنَّه محبوب، لكنَّه يُمَلَّزَمته لغيره/ يُرى عَرَضاً إذ فرى الأقدام تشغل محلاً ثمَّ آخر ولا تكفُّ دأباً. فإنَّما تستدلُّ على التَّغيُّر الذي حدث بالشيء الذي تغيَّر لآله لم يبقَ على الكيف ذاته. وما عسى أن يكون الأمر الذي تكمن الحركة فيه عندما تُحرَّك شيئاً آخر وعندما تُعطو به من قوَّة القوَّة المُستَكَّة فيه إلى حيِّز التَّحقُّق؟ هل تكون الحركة في المُحرَّك؟ وكيف/ يأخذ المُتحرَّك والمُتفعل نصيبه منها آنذاك؟ أو يكون في المُحرَّك؟ ما بالها إذا لا تبقى فيه بعد أن أقبلت عليه؟ الواقع هو أنَّه يجب فيها ألاَّ تُفصل عن الفاعل، وألاَّ تكون فيه، بل تنبعث منه إلى المُتحرَّك. ثمَّ إنَّها لا تكون في المُتحرَّك مفصولة عن المُحرَّك، بل تنطلق من المُحرَّك لتُتصل بالمُتحرَّك حتَّى كأنَّها نعمة من الأوَّل تُدرك الآخر. / إذا كانت القوَّة المُحرَّكة هي الطاقة على السَّير دُفِّعت إلى الأمام، إن جاز لنا القول، وأحدثت الثَّقل الدَّائم من مكان إلى مكان؛ وإذا كانت الطاقة على التَّسخين سُخِّت، ثمَّ إذا أصابت القوَّة هبولى لثينى شيئاً من أشياء الطَّبيعة، كان التَّشويُّ؛ وإذا أقبلت قوَّة أخرى بتأثيرها المُسلِّب كان التَّثْقُلان لدى المُتفعلين الغابل لأن يتأثَّر بالسَّلب. هذا وإنَّما نهضت الطَّبيعة المُولَّدة كانت العُيورورة، فإذا أُمست الطَّبيعة ذاتها عاجزة، وغلبت الطَّبيعة الفاعلة على الإفساد، كان القسلا. وهو ليس فساداً في ما نشأ واستوى، بل في ما يكون صائراً إلى أن يُصبح شيئاً. وعلى الوجه ذاته تكون النَّفَاة عندما تنهض القوَّة على إحداث الصَّحَّة وتَغلب، ويكون الدُّخول في المرض إذا قامت القوَّة المايكسة فأحدثت عكس ذلك. / فالواقع هو أنَّ الحركة لا تستمدُّ ما تنفرد به وتكون حركة مُكيِّفة مُعيَّنة بين ذلك كُلِّه، ممَّا تستوي فيه قطعاً، بل ممَّا تنطلق منه وممَّا به تتحقَّق.

٢٤] أما الحركة المكائبة، إن قام تعاقب بين المساعدة منها والنزلة أو بين الدائرية والمستقيمة، فكيف يكون الفضل الثرمي فيها؟ أين الفضل الثرمي مثلاً في رمي الحجر فوق الرأس أو على المتقدمين؟ فإن القوة الدافعة واحدة. إلا إذا قيل في الدافعة علواً إنها غير الدافعة نزولاً، وفي الحركة نحو الأسفل إنها غير الحركة نحو الأعلى. ولا سيما إن تناول التحرك أمراً طبيعياً وكانت القوة هي الخفة من ناحية والفضل من الناحية الأخرى. لكن المعنى الواحد الجامع إنما يكون انتقال الشيء آنذاك إلى مكانه بالذات، فيكاد الفضل الثرمي أن يحدد من الخارج. أما في الحركة الدائرية والمستقيمة، فأين الفضل فيها إذا كان ما يبدو وكأنه جريها قرائن متبادلاً هو ذاته بالاستقامة والدائرية؟ لقد يأتيها الفصل من شكل الخط الذي نطيق به. إلا إذا قلنا في خط الدائرية إنه مزيج بمعنى أنه ليس حركة كلة، وأن الحركة فيه ليست خروج الشيء من ذاته. ومهما يكن من أمر، فإن الحركة المكائبة تبدو حركة واحدة في ذاتها تكلفي أصولها من قرائن غريبة عليها.

٢٥] أما التآلف والانحلال، فيجب البحث فيهما الآن على أي وجه يتحققان. هل نفرضهما مختلفين عن الحركات التي ذكرناها، في الضرورة والفساد، والازدياد والقصص، والانتقال المكاني، والتغيير؟ أو يجب فيهما أن نردنا إلى هذه الحركات أو نفرضهما منها في بعض وجوههما؟ إن كان التآلف بأن يقدم الشيء نحو الآخر وإن يظربا، وكان الانحلال بأن يتأخر الشيء عن صاحبه، قلنا فيهما إنما انتقال مكاني يتحرك فيه الثان نحو نقطة واحدة أو يبتعد فيه الواحد عن الآخر. أما إذا تصورناهما صهراً ودمجاً أو مزيجاً وبنياناً، فنخرج فيه أشياء من أخرى في حين تحللها/ لا بمعنى أنه كان متحلاً قبل ذلك، فإلى أية حركة من تلك الحركات نردّهما؟ إن الانتقال هو الذي يتبدلون أولاً، ولكن ما يعرض بعده يختلف عنه، مثلاً يكون الأمر في الازدياد حيث نجد الانتقال المكاني في العلوية ثم تليه الحركة بالكلم فوراً. / وكذلك الأمر في ما نحن في صدده: يكون التحرك في المكان هو المتقدم، ثم لا يتبعه التآلف حتماً أو الانحلال، بل يتحقق التآلف إذا تم بين المتلاقيات اندماج، ويتحقق الانحلال إذا وقع عند الثلاثي انفصال. لهذا وقد يغلب في الانحلال أن يتبعه انتقال مكاني أو يقع معه، / ما دام حال المنحللات يتصور على وجه لا يتحقق مع التحرك في المكان. وكذلك الأمر في التآلف حيث تنشأ حالة جديدة ونشأ بيان جديد، والكُل تابع للحركة المكائبة متعلقاً عنها. هل نأخذ هذين الأمرين كل على حiale بما يكون هو عليه في ذاته، فترة التغيير إليهما؟ فإن الشيء إذا تكاثف ٢٥ تغير، / على أن التآلف إنما هو التآلف عيه. لكن الشيء إذا شقّ قتيّر أيضاً، والشفاة إنما هي الانحلال بالذات. ثم إذا مزجت خمراً بما خرجت ولديك شيء آخر يختلف عن كل منهما قبل

المزيج: فهذا هو الثألف الذي أحدث التغيير. أو الأخرى بالقول هنا هو أن الثألف والانحلال
 ٢٠ يتقدّمان التغيير في بعض الأحيان على أن/ يكون للتغيير دفعتما أمرًا يختلف عن الثألف
 والانحلال. فإنّ التغيير في أنواعه الأخرى لا يكون على الوجه الذي سبق، كما أنّ الشفافية
 والثكائف لا يكونان دفعتما تألفًا أو انحلالًا، أو ناتجين عن هذا أو ذلك بوجه الإطلاق. وإلا
 لوجب التسليم بوجود الفراغ. هذا وما عسانا أن نقول في الاسوداد وفي الايضاض؟ إنّ أوّل ما
 ٢٥ يقال في من يشكّ في هذين/ الأمرين هو أنّه ينبغي الأكلان، وزيّما نقي الأكياف أغلبها على
 الأقل، بل كلّها بالأخرى. فإن قلنا في كلّ تغيير معروف بكونه تغييرًا بالكيف إنّ تألف أو
 انحلال، لم يكن ما ينشأ عن التغيير شيئًا، بل كان مجرد بقاء أو دثور. وبعد، فبأي معنى يكون
 ١٠ التعليم/ أو الثعلّم تألفًا؟

٢٦ أجل ينبغي أن نبحث في هذه الأمور، كما أنّه يجب أن نعود إلى البحث عمّا نقول فيه إنّ
 أنواع الحركة: مما إذا لم تكن الحركة المكانية مثلًا حركة إلى الأعلى وإلى الأسفل وبالحق
 المستقيم وبالدائرة، وهي كلّها أسئلة عرضت لنا في ما سبق، أو كانت الحركة أيضًا حركة أمور
 منقوسة وأمور لا نفوس لها، إذ إنّ للحركة في الأولى ليست مثلها في الثانية. ثمّ نعود إلى
 ٥ الأمور المنقوسة فنبحث فيما إذا كانت الحركة فيها حركة بالأقدام وبالسباحة/ وبالطيران.
 وزيّما استعلمنا أنّ نفس كلّ نوع من أنواع الحركة إلى ما يلائم الطبع وما يضرّ الطبع منه. ولكن
 هذا يعني أنّ للحركات أرواقًا لا نأتيها من الخارج. على أنّ الحركات هي التي تحدث الترويق
 ولا تكون بدونها، فنبعد الطليعة هي الأصل في ذلك. ثمّ إنّ هناك تقسيم الحركات بالطبع
 ١٠ وبالصناعة وبالإرادة: فبالطبع يكون الازدياد/ والقصان، وبالصناعة ببناء المنازل والسفن،
 وبالإرادة البحث والثعلّم وسياسة الدولة وكلّ قول وعمل بوجه عام. هذا وإنّ كلًّا من الازدياد
 والتغيير والتغيرودة يقسم بدوره إلى ما يلائم الطبع وما يضرّ الطبع منه، أو إنّّه يقسم إجمالًا
 بالظن إلى ما يحلّ فيه.

٢٧ وما عسانا نقول في السكون الذي يقابل الحركة أو الجمود؟ أيجب أن نفرضه جنسًا
 واحدًا على حياله أو أن نرقّه إلى جنس من الأجناس التي ذكرناها؟ وزيّما كان الجواب الأصحّ في
 أن ندع السكون للأمور الروحية وأن نبحث عن الجمود في العالم الجسّي. وما صس أنّنا أن
 ٥ يكون هذا السكون الذي يجب البحث فيه؟ إذا ما بدا أنّه هو والثبات شيء واحد، فليس من
 الصواب أن يُبحث عنه في العالم الجسّي حيث لا تجد شيئًا ثابتًا، وحيث يُعسي ما يظهر ثابتًا
 كاللّجين إلى حركة قد خبا نشاطها. أمّا إذا قلنا في الجمود إنّ يختلف عن السكون، لأنّ

- ١٠ الشُّكُون لا يلزم إلا ما ليس للحركة إليه قط سبيل، في حين أن الجُمُود يتناول الأشياء الثابتة، / وهي مطبوعة على الشُّكُون عندما لا تتحرك، كذا أتذكُّك أمام أمرين: فإِذَا أن يقال في الجُمُود إنه التَّوقُّف عن الحركة، يلزم الحركة ولَمَّا تكفَّ بل تكاد تنجو؛ وإِذَا أن يكون ما يلزم الشيء مُسَكَّنًا عن الشُّكُون. فلا يُدَّ أنفك أولًا من البحث في العالم الجسدي من شيء لا يكون مُتَحَرِّكًا.
- ١٥ وإن كان يستحيل على الشيء أن يتناول الحركات كُلِّها، / بل يجب فيه أن يكون خاليًا من بعضها حتى يُتاح لنا القول فيه إنَّ المُتَحَرِّك هذا أو ذاك، فما الذي ينبغي أن نقول ما لا يتحرك في المكان - بل كان من حيث تلك الحركة جامدًا - ألا إنه غير مُتَحَرِّك؟ إنَّ الجُمُود فهي للحركة إذا، وليس الشيء في مقام الجنس بحال. على أنه لا يكون الشيء جامدًا إلا بالنسبة إلى الحركة
- ٢٠ المُعَيَّنة، / وهي الحركة المكانيَّة مثلاً، فلا يعني الجُمُود إلا في هذه الحركة فقط. وإذا قال قائل: لماذا لا نقول في الحركة إنها هي الشيء الشُّكُون؟ أجبت: لأنَّ الحركة إذا أُقبلت كانت حاملة شيئًا في جنباتها. وهو شيء جديد يؤثر في المحل الذي تقع عليه، وكأنه يدفع لهذا المحل
- ٢٥ ويحدث فيه ألوف الخواص وتغيُّره. / أمَّا جُمُود الشيء فليس شيئًا يتجاوز الشيء، بل بدلًا على أن هذا الشيء لا حركة له فقط. لماذا لا نقول إذا في سُكُون الأمور الروحانيَّة إنه شيء للحركة؟ ذلك بأنَّه لا يقال في الشُّكُون إنه اتَّخذ الحركة لأنَّه لا يكون هو إذا انقطعت الحركة، بل إذا
- ٣٠ كانت الحركة هو أيضًا. / ثمَّ إنه ليس الشُّكُون هنالك بأنَّ يقال في المطبوع على الحركة إنه ساكن بقدر ما إنه لا يتحرك. بل يقدو الأمر ساكنًا بقدر ما يكون الشُّكُون قد أدركه، على أنه يتحرك دائمًا بقدر ما يكون مُتَحَرِّكًا. ولذلك كان بالشُّكُون ساكنًا وبالحركة مُتَحَرِّكًا. أمَّا هنا
- ٣٥ فالشيء يتحرك بالحركة ويسكن إذا غابت وكان مُحَرِّكًا من الحركة التي تحلُّ له. / لهذا وإنَّه ينبغي النظر في الشُّكُون ما عساه أن يكون في الحالة التالية، وهي حالة الفَرء الذي يتعالى إذا كان ينتقل من المرض إلى الصُّحَّة. فمما عسى أن يكون نوع الشُّكُون الذي يُقابل به تلك التَّعامَّة؟ إنَّ كان هذا الشُّكُون هو الأصل الذي تنبثق منه التَّعامَّة، كان هذا الشُّكُون هو المرض، وليس
- المرض مُكوِّنًا، وإنَّ كان الغاية التي تنتهي التَّعامَّة إليها، فهو الصُّحَّة، وليست الصُّحَّة هي
- ٤٠ والشُّكُون شيئًا واحدًا. أمَّا إذا قلنا في الصُّحَّة أو في المرض إنَّ كُلَّ منهما سُكُون من وجه ما، قلنا في الصُّحَّة أو في المرض إنَّ كُلَّ منهما نوع من أنواع الشُّكُون. ولهذا فكلُّ هو الهلديان عينه. وإنَّ كان الشُّكُون وصفًا يطرأ على الصُّحَّة، فإنَّ الصُّحَّة قبل الشُّكُون لا تكون صِحَّة بحال. هذا ولكلُّ في الأمر ما يراه مُتابعيًا.

٢٨ لقد ذكرنا أنَّه يجب القول في الفعل والانفعال بأنَّهما من الحركات؛ ثمَّ إنه ينبغي القول في الحركات بأنَّ منها ما يكون مُتَسَرِّعًا، ومنها ما يكون فَعْلًا ومنها ما يكون انفعاليًا كما أنَّ

ذكرنا أن سائر ما يُقال فيه إنه من الأجناس، يجب أن يُردَّ إلى تلك التي أشرنا إليها. فقلنا في
 ٥ المضاف إنه علاقة بين شيء وآخر، وإنَّ الطرفين قائمان معاً في آنٍ واحد. / أما إذا كان
 المضاف وليد علاقة في الذات، فليس مضافاً من حيث إنه ذات بل بقدر ما يكون جزءاً من
 أجزاء الذات. مثل أن يكون يدٌ أو رأسٌ أو سيبٌ أو أصلاً أو عُصراً. هذا ويجوز في المضاف أن
 يُقسم كما كان يُقسمه القدماء: فمتى ما يكون مُحْتَمَلاً أو قِياساً، ومنه ما يكون بالزيادة أو
 ١٠ النقصان، / ومنه ما يكون بوجه عامٍ فاصلاً بالتشابه أو باختلاف. فحسبنا ما ذكرناه في هذه
 الأجناس كلها.

الفصل الرابع

(٢٢)

في أَنَّ الْحَقَّ هُوَ كُلُّهُ فِي كُلِّ وَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ

ولو كان واحداً في ذاته (المقال الأول)

- ١ هل نجد النفس في كل ناحية من نواحي الكل لأن جسم الكل هو ذو كم محدود في حين أن طبيعتها أن تتوزع في الأجسام؟ أو أنها من تلقاء ذاتها في كل وجه من الوجوه؟ فلا تُساق إلى حيث يسوقها الجسد، ما دام الجسد بأن يبعدها قبله أخرى، على أنها في كل ناحية من النواحي. فيبعدها الجسد حيثما يحل، / وهي نفس قد امتدت قبله في هذا الجزء أو ذلك من أجزاء الكل، وكان جسم الكل، من حيث إله كل، قائماً في النفس وهي حاضرة آنذاك. ولكن إن كانت النفس مُمتدة إلى كم محدود قبل أن يكون الجسم كمّه المحدود، وقد ملأت الأبعاد كلها، فكيف لا تغدو مُتوزعة بمقدار؟ أو على أي وجه يُسوي كيانها في الكل قبل / أن ينشأ، ما دام الكل غير قائم حقاً؟ ثم كيف تصورها، هي التي تقول فيها إنها لا تتجزأ ولا تخضع لمقدار، على أنها في كل ناحية ونحن نعلم أنها ليست لها مقدار؟ وإذا قلنا فيها إنها تمتد مع الجسم وهي ليست جسماً، فإننا بذلك لا نرفع الإشكال إذ إننا نلّم آنذاك بخضوعها للمقدار عرضاً / ومن المعقول أن نتساءل، مع ذلك، هنا أيضاً، عن خضوعها للمقدار كيف يتم. ليست النفس على حال الكيف، كالحلاوة أو اللون مثلاً، يمتد بامتداد الجسم كله. فإن هذه الأمور كلها إنما هي أحوال في الأجسام، فتشمل الانفعالات المُتَحوِّلَة كله، ولا تكون قائمة في ذاتها ما دامت شيئاً
- ٢ يفع / في الجسد وتُدركها نحن على أنها كذلك. فلا غرور إن غدت مُكتمة بكمه حتماً ولم يفعل بياض الجزء بانفعال بياض الجزء الآخر. أما البياض، فإنه، نوعاً في الجزء، بياض للجزء الآخر بالذات، ولكن لا بالعدد. أما النفس فإنها، عدداً، هي هي في القدم وفي اليد، بالثبوته الذي تدل الإِدراكات عليه. / ثم إن الكيف يبدو مُجزئاً في ذاته؛ أما النفس فليست مُجزئة في ذاتها، بل يقال فيها إنها مُجزئة بمعنى أنها في كل ناحية من النواحي. فلتقبل على هذه الأمور كلها إذا، إن توافر لنا فيها شيء واضح مقبول، ولنتأمل قولنا في النفس كيف يسبها، وهي مُترعة عن الجسمية، / أن تتسرب إلى أبعد ما يُمكن، سواء أكان تسربها سابقاً للأجسام أم تم فيها. وإن بدا أنه يسبها الأمر حدوث الأجسام، فربما سهل علينا الاقتناع بوقوع شيء من نوعه في الأجسام أيضاً.

- إِنَّ لَدَيْنَا الْكُلَّ الْحَقَّ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ، وَمَا يُحَاكِي هَذَا الْكُلَّ مِنَ النَّاحِيَةِ الْأُخْرَى وَهِيَ طَبِيعَةُ عَالَمِنَا الْمُتَفَكَّرِ. أَمَّا الْكُلُّ الَّذِي هُوَ الْكُلُّ حَقًّا فَلَيْسَ فِي شَيْءٍ إِذْ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ قَبْلَهُ. أَمَّا الْأُمُورُ الَّتِي تَلِي هَذَا الْكُلَّ، فَذَاتُهَا فِي الْكُلِّ حَقًّا، إِنْ كَانَ شَأْنُهَا أَنْ تَكُونَ، وَهِيَ عَلَى أَمْتٍ مَا يُتَكَنُّ تَمَلُّقًا بِالْكُلِّ، / لَا يَسْمَعُ بِذَوْنِهِ أَنْ تَبْقَى وَلَا أَنْ تَتَحَرَّكَ. فَإِنْ كُنَّا نَتَصَوَّرُ تِلْكَ الْأُمُورَ فِي مَحَلٍّ، بَلْ نَتَصَوَّرُهَا كَالْمُسْتَبْدَةِ إِلَى الْكُلِّ وَهِيَ فِيهِ مُسْتَعْرَظَةٌ، مَا دَامَ الْكُلُّ مُتَمَتِّدًا إِلَى كُلِّ نَاحِيَةٍ مُسْتَوِيلًا عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَلَنُغَضِّصَ النَّظَرَ هُنَا بِذَلِكَ الْأَسْمِ عَلَيْهِ وَلِنُكْرِكَ الْمَعْنَى بِذَعْنَانَا. عَلَى أَنْ نَفْهَمَ بِالمَحَلِّ آنَذَاكَ، أَوْ طَرَفَ الْجِسْمِ الْمُحِيطِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُحِيطٌ، أَوْ مَسَافَةٌ مَا كَانَتْ قَبْلَ ذَلِكَ وَهِيَ مِنْ طَبِيعَةِ التَّرَاخِ وَلَا تَزَالُ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ. / هَذَا وَقَدْ قُلْنَا مَا قُلْنَا لِسَبَبٍ آخَرَ، وَهُوَ أَنَّ ذَلِكَ الْكُلَّ الْأَوَّلَ وَالْمَحَلَّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَحَلٍّ وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مُطْلَقًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُ الْكُلُّ وَيَسْتَحِيلُ عَلَى الْكُلِّ أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ يَتَخَلَّى عَنْ ذَاتِهِ، / بَلْ يَمْلَأُ ذَاتَهُ بِذَلِكَ وَيَكُونُ دَائِمًا شَأْنِيًّا لِمَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ.
- فَبِحَيْثُ يَكُونُ الْكُلُّ، يَكُونُ هُوَ ذَاتَهُ، إِذْ إِنَّهُ هُوَ الْكُلُّ. وَقَوْلُ بَوَاجِهٍ عَامٍّ: إِنْ أَقَامَ فِي هَذَا الْكُلِّ شَيْءٌ أَحَدًا عَنِ الْكُلِّ وَسَاكِنَةً وَاسْتَمَدَّ مِنْ قُوَّتِهِ، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ يَنْزِعُ مِنَ الْكُلِّ جُزْءًا بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجْعِدُ الْكُلَّ فِيهِ هُوَ ذَاتَهُ إِذْ إِنَّهُ يَمْلَأُ هُوَ عَلَى الْكُلِّ، / ثُمَّ لَا يَخْرُجُ الْكُلُّ مِمَّا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. وَلَا لَحَرْزٌ، فَإِنَّهُ يَسْتَحِيلُ عَلَى الْمَحَلِّ أَنْ يَكُونَ فِي الْبَاطِلِ، بَلِ الْبَاطِلُ، هُوَ الَّذِي يَكُونُ فِي الْمَحَلِّ، إِذَا تَبَسَّرَ لَهُ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا، إِنَّهُ يَحْصُلُ فِي الْمَحَلِّ حُصُولُهُ فِي كُلِّ إِذَا، إِذْ إِنَّ الْمَحَلَّ لَا يَسْمَعُ أَنْ يَنْفَصَلَ عَنْ ذَاتِهِ،
- وَقَوْلُنَا فِيهِ إِنَّهُ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ بِدَلٍّ عَلَى أَنَّهُ فِي الْمَحَلِّ، أَعْنِي أَنَّهُ فِي ذَاتِهِ. / وَلَا نَسْتَفْرِغُ مِنَ الشَّيْءِ إِنْ لَحَدَا كَوْنُهُ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ كَوْنُهُ فِي الْمَحَلِّ وَكَوْنُهُ فِي ذَاتِهِ، إِذْ إِنَّ كَوْنَهُ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ هُنَا يَعْنِي كَوْنَهُ فِي الْوَحْدَةِ. أَمَّا نَحْنُ فَتَتَصَوَّرُ الْمَحَلَّ قَائِمًا فِي التَّشْعُوسِ فَتَتَصَوَّرُ عَلَى هَذَا لَوَجْهَ الْكَوْنِ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ. وَلَمَّا كُنَّا نَعْتَقِدُ فِي التَّشْعُوسِ أَنَّهُ عَظِيمٌ، فَهَدَوْنَا تَسَالُفًا فِي الْحَقِيقَةِ الرُّوحَانِيَّةِ كَيْفَ تَتَمَتَّدُ فِي هَذَا الْمُتَقَدَّرِ الْعَظِيمِ. لَكِنْ ذَلِكَ الَّذِي تَقُولُ فِيهِ إِنَّهُ عَظِيمٌ إِنَّمَا هُوَ صَغِيرٌ، / وَإِنَّ الْعَظِيمَ هُوَ ذَلِكَ الَّذِي نَعْتَقِدُ صَغِيرًا، إِنْ كَانَ عَلَى الْأَعْلَى، مُتَسَرِّبًا كُلَّهُ إِلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْعَالَمِ الْجِسْمِيِّ.
- وَالْأُخْرَى بِالتَّقُولِ هُوَ أَنَّ التَّشْعُوسَ يَحْتَمِلُ مَعَ أَجْزَائِهِ كُلِّهَا عَلَى الْكُلِّ الرُّوحَانِيِّ فَيَجْعِدُ فِي كُلِّ صَوْبٍ وَجْهَانِ إِنْ هَذَا الْكُلُّ حَقًّا وَإِنَّهُ أَعْظَمُ مِنْهُ. هَذَا وَإِنَّ الْجِسْمِيَّ، فِي امْتِدَادِهِ، لَمْ يُدْرِكْ مَزِيدًا إِذْ إِنَّهُ، لَوْ فَعَلَ، لَخَرَجَ مِنْ حُدُودِ الْكُلِّ. / فَارَادَ أَنْ يَتَوَدَّرَ حَوْلَ الْكُلِّ، وَلَا يَسْمَعُ أَنْ يَشْتَمِلَ عَلَيْهِ أَوْ أَنْ يَنْفِذَ إِلَى صَمِيمِهِ. فَكَتَفَى بِأَنْ يَكْفَلَ لَهُ مَحَلًّا وَرَبَّةً يَسْتَوِي فِيهَا أَمَّا فِي جَوْلِ الْكُلِّ الَّذِي يُصْبِحُ آنَذَاكَ حَاضِرًا إِلَيْهِ وَغَيْرَ حَاضِرٍ فِي آخَرٍ وَاحِدٍ. ذَلِكَ بِأَنَّ الْأَمْرَ الرُّوحَانِيَّ يَبْقَى قَائِمًا فِي ذَاتِهِ مَعَ ذَاتِهِ، حَتَّى وَلَوْ لَرَدَّ شَيْءٌ أَنْ يَتَّيَمَّ فِيهِ. وَحَيْثُمَا يَتَوَجَّهُ الْجِسْمُ الْكُلِّيُّ يَجْعِدُ الْكُلَّ أَمَامَهُ، / فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى مَزِيدٍ فِي الْبُتْدَةِ بِتَدْوِيلِ ذَلِكَ. بَلْ يَتَوَدَّرُ حَوْلَ ذَاتِهِ بِحَيْثُ يَتَمَتَّعُ فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ بِذَلِكَ الْكُلِّ كُلًّا. فَلَوْ كَانَ هَذَا الْكُلُّ فِي مَحَلٍّ لَوَجِبَ فِي الْجِسْمِ الْكُلِّيِّ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَيْهِ وَأَنْ يَسِيرَ

١٥ في حطّ مستقيم، فيمن في كلّ جزء من أجزائه الكلّ ويكون بعيداً منه تارة/ وقريةً أخرى. أما إن لم يكن بُعدٌ ولا قرّيب، كان الكلّ، مادام حاضراً، حاضراً كلّاً لا محالة. وهو حاضر مطلقاً في كلّ شيء من الأشياء، فلا يقال فيها إنّها بعيدة عنه أو قريبة منه، بل يقال إنّها بوسمها أن تتلقاه.

- ٣ أنقول فيه إنه هو الذي يحضر لم إنه هو يقيم في ذاته، ثم تبتق منه قوًى إلى كلّ صوب وجانب يقال فيه، وهو على هذه الحال، إنه في كلّ ناحية من النواحي؟ كذلك يقال في الشمس إنّها بمنزلة أشعة من نور، بمعنى أنّه يبقى هو في ذاته تنبعث منه هي شعاعاً شعاعاً فينشأ عن كلّ شعاع/ حيوان. الواقع هو أنّه في الأمور التي يتم لها قيامها في الزحدة من حيث إنه لا يحتفظ فيها بحقيقته كلّها، إنّما يحضر، في ما يحضر فيه منها، بإحدى قوّه. لا على أنّه يحضر فيها بشيء منه فقط، مادام غير مضمحل عن قوّته التي يمدّها بها. لكنّ الأشياء تطلق من الكلّ،/ وهو حاضر، على قدر ما تشع له. حيثما تكن قوّه كلّها، يمكن هو حاضراً لا محالة، على أنّه يبقى، مع ذلك، أمراً متفارقاً. فلو أصبح مثلاً لشيء من الأشياء لبطل في كونه الكلّ وفي كونه قائماً في ذاته في كلّ وجه من الوجوه، بل فعلاً، عَرَضاً، لازماً من لوازم غيره. لا يكون لشيء من الأشياء التي تُرى لها خاصّة، فيقرب،/ على قدر الاستطاعة، من الأشياء التي يُرى أن يقرب منها، ولا يصبح خاصّة شيء، بل يبقى مرغوب هذا الشيء في حين أنّ شيئاً آخر لا يختصّه بذوره. فلا عَرَضٌ إذاً إن كان بهذا المعنى في الأشياء كلّها، إذ إنه لم يكن في أمر من الأمور بمعنى أنّه شيء يفرد ذلك الأمر به. ولذلك زعمنا لا يستبعد العقل أن يقال في الكُتُب، بهذا المعنى، أنّها تفضل عَرَضاً مع البدن./ اللهم إن عينا بقولنا أنّها تبقى هي في ذاتها، ولا تُصبح خاصّة الهوى ولا خاصّة البدن، بل يندو البدن وكأنّه يتلاها بها كلّ في كلّ جزء من أجزائه. يجب ألاّ نجيب من الحقّ إن لم يكن في محلّ ثم حضر إلى كلّ ما استقرّ في محلّ. فإنّ العَجَب ممّا يكون على خلاف ذلك. بل الأمر المستحيل لدى التمتعّ بذلك، أن يكون للحقّ محلّه/ الخاصّ ثم يحضر إلى شيء آخر قائم في محلّ، أو يحضر كلّاً على معنى المضمور الذي وضعناه. لكنّ العقل يدلّنا على أنّه لا بُدّ للحقّ، وهو المُتَرَدّد عن المكان، من أن يحضر كلّاً إلى ما يحضر إليه، وهو يحضر كلّاً إلى الكلّ متلباً يحضر إلى الشيء الجزئيّ، أعني أنّه يحضر كلّاً. وإلاّ لكان شيء من هنا وشيء من هناك، فيكون مُجَرَّداً ويكون جسماً./ ولعمري، كيف تُجزّئه؟ هل تُجزّى الحياة؟ إن كان الكلّ حياة لم يكن للجزء حياة. أو هل تُجزّى الروح بحيث يكون روح في جزء وروح آخر في جزء آخر؟ ولكنّ لن يكون طرف من الطرفين روحاً. أو هل نجزّيه من حيث إنه الحقّ؟ ولكنّ الجزء لا يكون هو حقّاً إن كان الكلّ هو الحقّ./ وما عسانا نجيب إن

قال قائل في الجسم مُقسِّمًا إِنَّ للجسم أجزاء تكون أجسامًا هي أيضًا؟ إِلَّا أَنْ التَّقْسِيمَ لَا يَقَعُ هُنَا عَلَى الْجِسْمِ، بَلْ عَلَى جِسْمٍ مُكْتَمٍ. فَإِنَّمَا يَقَالُ فِي الْجُزْءِ إِنَّهُ جِسْمٌ نَظَرًا إِلَى الْمِثَالِ الَّذِي يَكُونُ جِسْمًا. وَلَيْسَ لِلْمِثَالِ كَيْفٌ مُحَدَّدٌ، بَلْ لَيْسَ لَهُ كَيْفٌ قَطُّ مَعَهُمَا يَكُونُ /.

- ٤ كيف يكون لدينا الحَقُّ من ناحية ثُمَّ الحَقائق وأرواح كثيرة ونُفُوس كثيرة أيضًا، إِنْ كَانَ الحَقُّ فِي كُلِّ صَوْبٍ وَجَانِبٍ وَاحِدًا عَلَى غَيْرِ الزُّجْدَةِ فِي الشَّرْعِ، وَكَانَ الرُّوحُ وَاحِدًا وَالنَّفْسُ وَاحِدَةً وَلَوْ كُنَّا نُمَيِّزُ نَفْسَ الْكُلِّ عَنِ النَّفُوسِ الْآخَرَى؟ فَإِنَّ هَذَا كُلَّهُ، فِيمَا يَبْدُو، يُخَالِفُ مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ إِنْ كَانَ يَنْطَوِي عَلَى ضَرُورَةٍ مَا، فَإِنَّهُ لَا يَتَّحِدُ إِمْتِاعًا مَا دَامَتِ النَّفْسُ تَسْتَعِدُّ فِي الْوَاحِدِ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ مِنَ الْوَحَايِ. بَلْ رُبَّمَا كَانَ آخَرَى بِنَا أَنْ نُقْسِمَ الْكُلَّ بِحَيْثُ لَا يَتَحَدَّثُ قَطُّ تَقْسِيمًا فِي مَا يَقَعُ التَّقْسِيمُ عَلَيْهِ. أَوْ بِكَلَامٍ أُصْبَحَ، أَنْ تَتَصَوَّرُهُ مُؤَلَّدًا شَيْئًا مِنْ ذَاتِهِ فَنَعْنِي أَنَّهُ هُوَ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ، وَلَئِنْ مَا يَتَوَلَّدُ عَنْهُ وَكَأَنَّهُ أَجْزَاؤُهُ هُوَ الَّذِي يَحُلِّقُ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا. / وَلَكِنْ إِنْ بَقِيَ هَذَا الحَقُّ فِي ذَاتِهِ لَآتِهِ لَيْسَ مِنَ الْمَحْقُولِ، فِيمَا يَبْدُو، أَنْ يَكُونَ حَاضِرًا كُلَّهُ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ مِنَ الْوَحَايِ، وَجَبَّ الْقَوْلُ ذَاتِهِ فِي النَّفُوسِ أَيْضًا. فَإِنَّ النَّفْسَ لَنْ تَكُونَ كُلًّا فِي الْجِسْمِ كُلِّهِ الَّذِي يَمْلِكُ فِيهِ إِنَّهَا تُعَمَّرُهُ: فَإِنَّمَا أَنْ تَقْسِمَ، أَرَأَيْتَ؟ إِنْ بَقِيََتْ كُلُّهَا عَلَى حَالِهَا، فَمَا عَصَى أَنْ يَكُونَ فِي الْبَدَنِ الْجُزْءِ الَّذِي نَعْمَدُهُ بِقُوَّتِهَا؟ ثُمَّ يَحْتَرِضُنَا هُنَا الْإِشْكَالُ ذَاتَهُ فِي أَمْرِ الْقُوَّةِ إِنْ كَانَتْ كُلُّهَا فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ مِنَ نَوَاحِي الْبَدَنِ. فَضْلًا عَلَى أَنَّ الْبَدَنَ آنَذَاكَ يَكُونُ حَاصِلًا عَلَى النَّفْسِ فِي إِحْدَى نَوَاحِيهِ وَعَلَى الْقُوَّةِ خَطُّ فِي نَاحِيَةٍ أُخْرَى. وَلَكِنْ كَيْفَ تَكُونُ نَفُوسٌ كَثِيرَةٌ وَأَرْوَاحٌ كَثِيرَةٌ، وَيَكُونُ الحَقُّ ثُمَّ الحَقائق إِلَى جَانِبِهِ؟ حَتَّى وَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْأُمُورُ مُتَأَخَّرَاتٍ صَادِرَاتٍ عَنْ مُتَعَدِّمَاتٍ، عَلَى أَنَّهَا أَعْدَادٌ لَا أَحْجَامَ، فَإِنَّ الْإِشْكَالَ / لَا يَزَالُ قَائِمًا فِي أَنَّهَا كَيْفَ يَحُلِّقُ الْكُلَّ بِهَا. فَإِنَّ حَلًّا لَا يَكْشِفُ لَنَا الْأَمْرَ أَمَامَ هَذِهِ الْكَثْرَةِ الَّتِي تَتَّبَعُ عَلَى الرَّجَاءِ الَّذِي ذَكَرْنَا. فَضْلًا عَلَى أَنَّا نُسَلِّمُ فِي الحَقِّ بِأَنَّهُ كَثِيرٌ بِالْغَيْرَةِ لَا بِالْمَكَانِ. فَإِنَّ الحَقَّ قَائِمٌ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ كُلًّا، وَلَوْ كَانَ، وَهُوَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ، كَثِيرًا؟ ذَلِكَ لِأَنَّ الحَقَّ إِلَى الحَقِّ قَرِيبٌ، وَهُوَ كُلُّهُ بَعْضُهُ مَعَ بَعْضٍ. ثُمَّ إِنَّ فِي الرُّوحِ كَثْرَةَ بِالْغَيْرَةِ / لَا بِالْمَكَانِ، وَكُلُّهُ بَعْضُهُ مَعَ بَعْضٍ أَيْضًا. أَوْ تَكُونُ النَّفُوسُ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ هِيَ أَيْضًا؟ نَعَمْ، حَتَّى النَّفُوسُ ذَاتِهَا. فَإِنَّ مَا يُقَالُ فِيهِ إِنَّهُ يَتَجَزَّأُ فِي الْأَجْسَامِ لَيْسَ مُتَجَزِّيًا طَبْعًا. لَكِنَّهُ لِلْجِسْمِ كَمَا لَدَى حَضُورِ النَّفْسِ فِيهِ عَلَى حَقِيقَتِهَا، أَوْ بِالْآخَرَى لَدَى حَدُوثِ الْجِسْمِ فِيهَا. فَعَلَى قَدَرِ مَا يَتَجَزَّأُ الْجِسْمُ إِذَا ظَهَرَتْ تِلْكَ الْحَقِيقَةُ فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ نَعْتَقِدُ، وَهِيَ عَلَى هَذَا الرَّجَاءِ، فِي أَنَّهَا تَتَجَزَّأُ فِي الْأَيْدِيَانِ. لَكِنَّ قِيَامَهَا فِي وَحْدَتِهَا وَإِمْتِنَاعِهَا طَبْعًا عَلَى التَّجَزُّؤِ حَقًّا خَيْرٌ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا تَتَجَزَّأُ بِتَجَزُّؤِ الْأَجْزَاءِ، وَعَلَى أَنَّهَا كُلُّهَا فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ. إِنْ كَوْنُ النَّفْسِ وَاحِدَةً لَيْسَ قَيِّمًا لِلنَّفُوسِ الْكَثِيرَةِ إِذًا، مِثْلَمَا أَنَّ الحَقَّ لَا يَمْنَعُ مِنْ وُجُودِ

٢٥ الحقائق، / وليس بين الكثرة والوحدة تناقض في المبدأ الأعلى. كما أننا نقول في الكثرة أننا لسنا في حاجة إليها إيملاً بالأجسام حياء، ولا ينبغي أن نعتقد في كثرة الأرواح أنها تحدث لأن للجسم كماً. بل إن قيل للأجسام نفساً واحدة ونفوساً كثيرة؛ فإنَّ النفوس الكثيرة ليست في الكل بالقوة وإنما تكون كل نفس بالفعل قائمة، / ولا تمنع النفس الواحدة الكثيرة من أن تقيم فيها النفوس الكثيرة كما أنَّ النفوس الكثيرة لا تنفي وجود النفس الواحدة. أجل، إنها مُتبايئة بعضها عن بعض ولكن بدون مسافة تقع بينها؛ وهي حاضرة بعضها إلى بعض ولكن بدون مُتبايئة تُفَرِّق بينها. لا تفصل بعضها عن بعض حواجز، وهي مثل العلوم الكثيرة في النفس الواحدة إذ إنَّ النفس الواحدة تكون بحيث تُشع في ذاتها للعلوم كلها. / وبهذا المعنى نقول في حقيقة من هذا الطراز إنها حقيقة لا نهاية لها.

٥ نعلم هذا الوجه يجب أن نفهم عظمتها، لا على أنها في حجم. فإنَّ الحجم صغير، ينتهي به الأمر، إذا حُدِّف منه، إلى ألا يكون شيئاً. أما في مجال الروح فلذلك لا يملك أن تُحذف شيئاً، وإذا حُدِّف فلذلك لا تحدث قط نقصاناً. وإن لم يقل تلك الحقيقة نقصان، فلماذا يجب الخوف عليها من أن تقف بعيدة عن الشيء أيًا كان؟ وكيف يتعد وهي لا يمتريها نقصان، بل هي الحقيقة الأبدية/ التي ليس الجبري من شأنها؟ إذ إنه ليس لها مجال فيه تجري. فإنها تُعيط بالكل، أو بالأحرى إنها هي الكل ما دامت أعظم من أن تستوي في مقام الطبيعة الجسمانية. وقد صدق الاصطفاة فيها أنها قل ما تُنْضَ به الكل من ذاتها، وإنما مُطْعِم بقدر ما تُشع لها طاقته. ولكنه ينبغي ألا نقول في هذا القليل إنه الأصغر، كما أنه ينبغي، إن جعلناه أصغر حجماً، ألا نحذر في أمره بمعنى أنه يستحيل على الأصغر أن يمتد إلى ما يكون أعظم منه. بل إنه يجب في هذا «الأصغر» ألا يقال في ذلك «القليل». وإذا لجأنا إلى القياس وجبَّ ألا نقارن الحجم بما لا حجم له: ففي هذه المقارنة ما يُشبه القول في الدُّوْه إن قيل فيه إنه أصغر/ من جسم الطيب. كما أنه ينبغي ألا ننظر ذلك القليل أعظم في الكم فيلسافياً. فإنَّ «المعظم» و«الأعظم» لا يمتالان في النفس مثلاً يمتالان في الجسد. والذليل على عظم النفس هو أنه، إذا عظم الحجم تسريت إليه كله النفس ذاتها هي التي كانت فيه إذ كان أصغر. / وما أكثر الرجوع التي نستدل منها على أن في جَمَل النفس حجباً مَفيولاً.

٦ ولماذا لا تسري إلى جسم آخر إذاً لأنه يجب في هذا الجسم أن يتقدم هو إليها، إذا استطاع. وإن تقدم تلقأها وهي له. ثم ماذا؟ فإن هذا الجسم الآخر يحصل على تلك النفس وهو ذاته صاحب النفس التي بين جنبيه. فما عسى أن يكون الفرق بين هذه وتلك؟ ألا، إن الفرق بما

٥ إضافة إلى كل منهما. وبعد، فكيف تكون النفس هي ذاتها في القدم وفي اللبث؟ ثم لا تكون نفس هذا الجزء من أجزاء الكل نفس ذلك الجزء ذاتها؟ فإن اختلقت الإحساسات وجب القول في الأحوال الطارئة إنها تختلف هي أيضًا. لكن الاختلاف يجري في ما يقع الحُكْم عليه، لا في الحاكم. فإن الحاكم يبقى هو ذاته في قضائه على الأحوال المختلفة، إذ إنه لا يتغير هو، بل /
١٠ تنفعل طبيعة هذا الجسم أو ذلك. ومثله مثل الرجل الواحد متى إذا شعر باللذة وهي في إصبعه والألم وهو في رأسه. فلماذا لا تتغير نفس بالحُكْم الذي يصدر عن نفس أخرى؟ لأنه حُكْم وليس انفعالاً. ثم إن النفس التي أبدت حُكْمها لا تقول إنها حكمت؛ فإنها قد حكمت، وليس يتبدل من مزيد. / لا يتغير البصر لدينا سَمْعنا بما رأى، مع أن كليهما حاكم؛ بل الشئ إنما هو العقل المُشرف عليهما، والذي يختلف عنهما. فما أكثر ما يميز العقل حُكْمًا ويُبرك حالًا وقعا
٢٠ عند غيره! لهذا وقد عالجت هذا الموضوع في حية.

٧ ولكننا نعود ونقول: كيف يستد ما يبقى على ما هو عليه في ذاته إلى الأشياء كلها؟ هذا يعود إلى السؤال في المتحسسات المتممّة كيف تكون مُتَشَبِّهة في كل صوب وجانب ثم لا يحرم قط محسوس من ذلك الشئ الواحد الباقي على ما هو عليه في ذاته. فإن ما ذكرنا يوجب لنا القول في هذا الأمر إنه ليس من الصواب أن نُجزئه إلى أجزاء متعدّدة؛ بل الصواب أن نرد هذه الأجزاء إلى الواحد. فليس هذا الأمر هو الذي يتوزع إلى الأجزاء، بل الأجزاء هي التي تُوجدها، لأنها مُنفصلة بعضها عن بعض، أنه يتجزأ هو أيضًا. مثل ذلك مثلما لو قسمنا قايض الشئ ومُسبكه إلى أجزاء مُتساوية مع أجزاء هذا الشئ المتقوس. فإن اليد تقبض على جسم بكامله وعلى خشبة تُقاس بأذرع كثيرة وعلى شيء آخر أيضًا، وتتناول القوة المقابضة هذه الأشياء كلها ثم لا تتجزأ، مع ذلك، إلى أجزاء تتساوى مع أجزاء ما في حوزة اليد. أجل إن القوة تشتمل، فيما يبدو، على القدر الذي تشتمل به، لكن اليد تبقى محدودة بكمها، لا بكم الجسم الذي ترفعه ومُسبكه. وإن زدت على الجسم الذي تقبض اليد عليه شيئًا آخر، وكان يوسع اليد أن تحمله، أمسكت القوة هذا الشئ أيضًا ثم لم تتجزأ إلى عدد ما في الجسم من أجزائه. وما القول فيما لو أسقطنا بالذهن حجم اليد الجسماني، وأبقينا القوة ذاتها/ التي سبقت وقبضت على هذه الأشياء كلها والتي كانت في اليد قبل ذلك؟ ألا تكون هذه القوة، وهي غير مُجزأة، ثابتة في الكل مثلما تكون، هي ذاتها، ثابتة في كل جزء من أجزائه؟ ولنترض الآن حجمًا نيرًا صغيرًا، نقطة مثلاً، جعلنا حوله جسمًا أعظم منه وهو كروي شفاف، بحيث ينتشر النور/ من الباطن على الجسم المُحيط كله. فإن افترضنا ذلك ثم لم يكن ضياءه يأتي على الحجم الخارجي من مصدر آخر، قلنا نقول في ذلك المصدر الباطن إنه لا يناله هو انفعال،

بل يبقى على حاله وهو مُشتَر على السطح الخارج كله؟ أَوَلَيْسَ نقول في النور المنظور في
 ٢٠ الحجم الصغير إنه مُستَو على هذا السطح الخارج كله؟ وبعد، / فَإِنَّ ذَلِكَ النور لم يكن مُنبعثاً
 من ذلك الحجم الجسماني الصغير، ولم يكن النور من حيث إنه جسم، بل من حيث إنه جسم
 سامع بالنور، وهو كذلك بقوة أخرى ليست قوة جسمانية. فإذا أزلنا الآن حجم الجسم
 واحتفظنا بالقوة النورية، هل لنا أن نقول في النور، من بعد، أين يكون، لم لنا أن نقول إنه
 ٢٥ بالتسوية موزع على جوف / الكرة وعليها كلها من الخارج؟ لا يسمع أنك ذلك تُحدّد بالذكر أين
 كان النور كامناً، ولا أن نقول من أين جاء أو إلى أين شجّه. بل نقيم حائزاً وقد أخذك العجب
 فننظر إلى النور وهو في الآن نفسه في هذه الناحية وفي غيرها من نواحي الجسم الكروي.
 ٣٠ وكذلك القول في الشمس: / يسمع أن نُخبر عن النور من أين ينشأ ثم ينتشر في الجزء كله إذا
 نظرت إلى جسم الشمس. لكنك ترى النور مع ذلك، وهو ذو ذاته في كل صوب وجانب لم يتله
 قط تجزؤ. وقد على ذلك الأجسام التي تحول بيننا وبين أن ننتهي إلى ما يتأهل الجهة التي منها
 ٤٥ انبعت، ثم لم تكن تلك الأجسام لا تُقسّم. هذا ولو كانت الشمس قوة فقط، / لا جسم لها ثم
 أمدت بالنور، لما كانت الشمس للنور مُصدراً منه ينبعث ولما سمعك أن نقول من أين جاء. بل
 لكان النور مُشتراً في كل صوب وجانب وهو واحد باقٍ على ما هو عليه في ذاته، لا يهدأ له ولا
 أصل لا نهاية.

٨ أجعل، إنه يسمعك أن نقول في النور، وهو نور جسم ما، من أين جاء، إذ يسمعك أن نقول
 في الجسم أين يكون. أما الشئ من المهيول، إن ثبت وجوده، فإنه لا يحتاج قط إلى جسم ما
 دام قبل كل طبيعة جسمانية، مُقيماً في ذاته مع ذاته أو يكون أولى به ألا يحتاج إلى إقامة من هذا
 ٥ النوع. / فَإِنَّ الْأَمْرَ الَّذِي تُفقد حقيقته من هذا الطراز، وليس له أصل منه يندفع، ولا يأتي من
 مكان أو يكون لجسم مهما يكن، كيف نقول فيه إن شئاً منه هنا وشئاً آخر هناك؟ فإنه يصعب
 آنذاك مُتعلّقاً من أصل هو أصله وتابعا لشئ ما. بقي لنا القول بأنه إذا شارك شئ ذلك الأمر في
 ١٠ كيانه شاركه كلاً بوساطة ما في الكل من قوة، / ثم لا يتأخر هو قط ولا يتجزأ. إن ما كان له بدن
 طراً عليه الاتصاف ولو عرّضاً، فيقال فيه إنه يفعل ويتجزأ ما دام شئاً تابعا للبدن، كان يكون
 ١٥ حالاً مثلاً أو مثلاً. أما ما لا يكون لجسم يحال بل يُريد الجسم أن يكون له، / فلا يناله قط
 انفعال من انفعالات الجسم حتماً، كما أن الشجر يُستحيل عليه. إنما يقع التجزؤ على الجسم
 وهو انفعال الجسم أصلاً ما دام جسماً. وإن كان التقسيم بالجسمية كانت التزاغة من التقسيم
 ٢٠ بعدم الجسمية. فلمعري، كيف نُحس ما ليس له مقدار؟ عندما نقول في الأمر الواحد/ إنه في
 أشياء كثيرة، لا تعني أنه تحول هو إلى أشياء كثيرة بل تُخلع عليه، باقياً على ما هو عليه في ذاته،

أحوال الأشياء الكثيرة، إذ إنك تراه هو ذاته في أشياء كثيرة. ويجب في بقائه أمر واحد في تلك
 ٢٥ الأشياء ألا يؤوك على أنه أصبح خاصة شيء منها أو خاصة مجموعتها، بل بمعنى أنه لا يزال
 منفرداً بذاته، باقياً على ما هو عليه في ذاته، لا يتخلل عن ذاته ما دام قائماً هو ذاته في ذاته. كما
 أنه لا يقال فيه إنه مُفترَق بقدر العالم للكلّي المحسوس، حتى ولو كان هذا المقتر جزءاً من أجزاء
 ٣٠ الكلّ مهما يكن. إنه ليس له كمّ مطلقاً، فكيف يكون بالقدر المُشترِ إليه؟ إنما يقال في الجسم/
 إنه محدود، أمّا ما ليس بجسم وكانت حقيقته من نوع آخر، فيجب أن يُترَه من كل وجه من
 التشديد بالكمّ إذ إنه ليس مُحدّداً بالكيف أيضاً. لا ولا «بالأين» إذاً، فلا يكون هنا تارة وهناك
 أخرى أو نقول في «الآين» إنه يتحقّق غير مَرَّة. وإن كان المُتجزئ يتجزأ بالأمكنة لأن شيئاً منه
 ٣٥ يقع هنا وآخر هناك،/ فالذي لا يقال فيه إنه هنا أو هناك كيف يتسع للتجزؤ؟ ينبغي لذلك الأمر
 أن يبقى في ذاته مع ذاته غير مُتجزئ إذاً، حتى ولو اتفق للأشياء الكثيرة أن ترغب فيه. وإن
 رغبت الأشياء فيه ورغبت فيه كلاً لا محالة وإن استطاعت أن تتال منه نصيباً أخذت منه نصيبها ما
 ٤٠ استطاعت من حيث كونه كل. / يجب في الأشياء التي تُعيب منه إذاً أن تكون منه بحيث كأنها
 لم تُعيب قطّ خلافاً إذ إن شيئاً من هذه الأشياء لا يختصه. فعلى هذا الوجه يبقى هو كلاً في ذاته
 وكلاً مع الأشياء التي يرى فيها. ذلك لأنه إن لم يكن كلاً بكامله، لما بات على ما هو عليه في
 ٤٥ ذاته ولما أصابت الأشياء، هي أيضاً، شيئاً ترغب فيه، بل من أمر آخر كانت عنه رغبة. /

٩ هذا وإن كان الجزء الواقع في الشيء كلاً بكامله، وكان كل شيء قائماً في ذاته مثل
 الأول، لعددت الأوائل كثيرة ولكن كل شيء أولاً، ما دامت الأشياء الجزئية مُنفصلاً بعضها من
 بعضها الآخر دائماً. ثم ما حسى أن يكون التفاصيل الذي يفصل هذه الأوائل الكثيرة بعضها من
 ٥ بعض حتى يمنحها من أن تتوحد كلها بعضها مع بعض؟ لن تكون أجسامها هي المانع. / فإنه
 يستحيل على هذه الأمور أن تكون للأجسام مثلاً إن كانت هي أيضاً مثل الأول الذي تنبعت منه.
 وإن عدت الأجزاء المعروفة بالأجزاء الواقعة في الأشياء الكثيرة قوًى لذلك الأول، لم يكن
 الشيء الجزئي كلاً بكامله. هذا أولاً. ثم كيف انتهت إلى مقامها بعد أن انفصلت عن أصلها
 ١٠ وغادرتها؟ وإن غادرتها، فإنما غادرتها لتتجه وجهها ما لا محالة. / ثم هذه القوًى التي أصبحت في
 عالمنا المحسوس، هل نقول فيها إنها لا تزال في ذلك الأول أو تنفي عنها ذلك؟ إن لم تكن فيه
 استغرب العقل أن يدرك ذلك الأمر نقصان، وأن يُصبح عاجزاً بعد تجرّده من القوًى التي كانت
 ١٥ لديه في ما سبق. ثم كيف يجوز على هذه القوًى أن تندو قائمة على حيالها وقد نزع كل قوّة
 منها عما تكون عليه في ذاتها؟/ وإن كانت فيه كما أنها في غيره، فإنما أن تكون كلها في عالمنا
 المحسوس، وإما أن يكون في هذا العالم بعض القوًى منها. فإن كان في عالمنا بعض هذه

الفقرى قطع، كان بعضها الآخر في البلاء الأعلى أيضًا. وإن كانت كلها في الكل المتحسوس؛
 فإما أن تكون هنا غير مجزأة متشابهة هناك ونعود إلى القول بأن الأمر الواحد هو ذاته في كل
 ناحية من التواحي بدون أن يجزأ؛ وإما أن تكون الفقرى هي كلاً، كل قوة على حياها وقد
 تعلقت، وغدت هذه الفقرى متشابهة بعضها مع بعض. مما يؤدي، في كل حالة، إلى أن تلازم
 القوة الذات. أو إن شئت فقل ألا تكون حقاً إلا قوة قطع، وهي تلك التي تلازم الذات، وتكون
 الفقرى الأخرى قوى مجزأة قطع. ولكن مثلما يستحيل على الذات أن تكون بدون قوة، كذلك
 يستحيل على القوة أن تكون بدون ذات أيضًا. فإن القوة في البلاء الأعلى هي قيام هي الذات
 وذات، بل هي أعظم من ذات. / هذا ويرى قائل يقول: إن الفقرى المنبجعة من ذلك الأمر يختلف
 بعضها عن بعض بمعنى أن الخصائص يتركها وتسمى هي متشعبة الجوانب، مثلما أن النور يتصلب
 إذا انشق من نور كان أشد منه ضياء. وكذلك القول في اللوات التي تصطبب بالفقرى حتى لا
 تكون قوة بدون ذات. وإن قيل ذلك أجاباً لولا أن تلك الفقرى التي وصلناها، ما دامت متشابهة
 بعضها مع بعض على وجه الإطلاق، إنما يجب فيها أحد الأمرين: إما أن نلسم بالقوة
 الواحدة أنها هي ذاتها في كل ناحية من التواحي؛ وإما أن تكون، في كل ناحية تقوم لها،
 كلاً هي ذاتها بعضها مع بعض غير مجزأة حين لا تكون في كل ناحية. وهي آنذاك مثل اللبس
 في الجسم الواحد بالذات. وإن تم لها ذلك، فلماذا لا يتم لها في الكل بكامله؟ أما إذا وجب
 في القوة أن تجزأ إلى ما لا نهاية له، بطلت في كونها كلاً في ذاتها، بل أصبحت بهذا التقسيم
 مجزأة لا قوة. / فضلاً على أن كونها مختلفة باختلاف الأجزاء يحول بينها وبين أن تصطبب ذاتها.
 وتجب ثانياً أن مثل الشيء في ارتسامه مثل النور وقد خف إشراقه، يزول ويغنى إذا فصل عما
 ينبعث منه. وبوجه عام، إن كل ما يشهد من غيره قيامه في ذاته، ما دام ارتساماً لذلك الشيء
 الآخر، يستحيل علينا، إذا فصلناه عن غيره، أن نكمل له قيامه في ذاته. فكذلك نزول وتضي
 هي أيضًا تلك الفقرى المنبجعة من ذلك الأمر إن فصلت عنه. وإن كان ذلك كذلك، فحيثما تكن
 تلك الفقرى، يكن معها ذلك الأمر الذي منه انبثت، ونعود إلى القول بأمر واحد غير مجزأ
 يكون هو ذاته بعضها مع بعض كلاً في كل ناحية من التواحي.

١٠ قد يقول قائل في الرسم إنه لا يرتبط بأصله ارتباطاً ضرورياً. فرب صورة تبقى بعد زوال
 أصلها الذي منه انبثت، وتبقى آثار ثم تبقى الحرارة في الجسم المسخن. تجيب أولاً في ما
 يتعلق بالأصل وصورته، إن كان/ يعني قائلنا بالصورة تلك التي يرسمها للرسم، فإن هذه
 الصورة ليست صورة أصلها الأصل ذاته بل للرسم. وهي ليست صورته ولو كان قد صنع
 رسمه هو ذاته. فإن الرسم آنذاك ليس جسم للرسم أو المثال الذي يقلده. ثم إنه يجب ألا يقال

١٠ في صورة من هذا النوع إتيها إخراج الرّسَم، / بل إتيها إخراج أحده ما كان بين الألوام من تشكيل خاصّ أفلاك. كما أنّ للرّسَم ليس إحداث صورة لوتسام بالمعنى الحقيقيّ مثلما هو الأمر مع الانعكاسات التي تتمّ في الماء أو في المرايا والأظلال. فالصورة هنا إنّما تستمدّ وجودها من أصلها المُستخدَم عليها حقّاً، وهي تتشابه، وما يتشابه عند ذلك يعني إذا ما فُصل عن أصله. / على هذا الوجه يجب أن تصوّر إبعث القوَى، وقد ضعفت، من تلك التي تتقدّم عليها. أمّا القول في النار ثانياً، فإنّما يجب عليه أن الحرارة يجب فيها ألاّ يقال عنها إنها صورة النار إلاّ إذا قلنا بأنّ في الحرارة ناراً. وإن قلنا بذلك، جعلنا الحرارة شيئاً مُفصّلاً عن النار. / ثمّ إنّ الجسم الساخن لا يلبث أن تتخذ حرارته عاجلاً أم آجلاً، لدى زوال النار. لكنّ خصوصاً إن ذهبوا إلى أن تلك القوَى لا تلبث أن تتخذ هي أيضاً، انتهوا من ذلك قول ما انتهوا إلى القول في الواحد أنّه وحده المُتزوّد من الفساد، فيفسدون للفساد إلى النفوس والروح فجاء. ثمّ إنهم يجعلون ما يجري خارجاً من ذات باقية على حالها وهي لا تجري. / وإن كانت الشمس، مع ذلك، ثابتة في مركز مهما يكن أمّلت بنورها للواحد ذاته الأمكنة ذاتها. فإذا قال قائل في هذا القول أنّه ليس هو ذاته، دَعَم بذلك القول، في جسم الشمس أنّه يجري. هذا وإنّما، في غير هذا المكان، قد ذكرنا بما فيه المزيد، أنّ ما يثبت من ذلك الأمر لا يمتنع للفساد ولأنّ النفوس لا تنفك، لا ولا الروح أيضاً. /

١١ ولكن، ما دام هذا الأمر الروحانيّ كلّاً في كلّ ناحية من النواحي، لماذا لا تُشاركه الأشياء كلّها في كيانها كلّاً؟ لماذا تقول فيه إنّ له مُشتركاً من المقام الأوّل، ثمّ من المقام الثاني، وهكذا ذواليك؟ الواقع هو أنّه ينبغي أن نعتقد في الشّيء الذي يحضر إلى شيء آخر أنّ حضوره مُقيّد باستعداد ما يتلّفه. فالحقّ حاضر في الحقّ أينما طلبته إذ أنّه لا يتخلّى عن ذاته. بيد أنّه يحضر فيه ما كان هذا الحضور بوسعه، وبالقدر الذي يتسع له، على ألاّ يكون حضوراً بالمكان. على هذا الوجه يحضر المُشغف في النور؛ أمّا المُعكر فاشترائه في هذا الحضور على خلاف ذلك. فالمقام هنا، أوّلاً وثانياً وثالثاً، إنّما هو مقام الرّؤية والقوّة والفروق، وليس مقاماً بالمكان. ولا يمنع الأمور المُختلفة مانع من أن يكون بعضها مع بعض، / مثل النفس والروح والشّوق كلّها، المُهمّة منها وما دون هذه أهميّة. ثمّ إنّ الشّيء الواحد يُدرك البصر لونه، والشّم عطره. فكلّ حقّ محسوسه، وهذه المحسوسات كلّها بعضها مع بعض، غير مُفصلة. أوّليس ذلك الأمر كذلك، مُختلفاً مُتعلّداً في وجوهه؟ يلي ذلك بسط ني وجوهه المُختلفة، / واحد في كثرته. إنّ واحد وذو كثرته في بَيِّنَةِ المنعوتة، وإنّما الحقّ كلّ واحد في ذاته. فإنّ فيه غيره، والقرينة من لوازم الحقّ إذ إنّها ليست من لوازم الباطل. ثمّ إنّ الحقّ من لوازم الواحد ما دام لا يفصل عنه، فحينما يكنّ الحقّ يكنّ حاضرّاً معه كونه واحداً، والواحد

٢٠ يذوره قائم في ذاته حقاً. ورُبُّ حُضور كان حُضور شيء مُفارق. / فإنَّ حُضور الجِسْم في الروحانيات، بقدر ما يحضر منه فيها وفي ما يحضر منه فيها، إنّما يختلف عن بعض حُضور بعض الروحانيات في بعضها الآخر. فالجسم حاضر في النفس على وجه، والنفس في النفس بوجه آخر، والنفس في المولم إن كان كلاهما في محل واحد على وجه ثالث. ومختلف عن هذه الموجه كلها وجه حُضور الجسم إلى جسم آخر. /

- ١٢ رُبُّ صَوْت يُدَوِّي في الجَوِّ، وفي الصَّوْت لَفْظ، فتلقاه أذن واحدة وتُدركه. فإن جعلنا في الوسط القاريق أذنًا أُخرى أَقبل اللَّفْظ والصَّوْت عليها هي أيضًا. أو بأن نقبل الأذن هي ذاتها على اللَّفْظ أُخرى. ورُبُّ صَيون كثيرة تُبصر شيئاً واحداً وتُستلَى كلها/ بشئناخذته، ولو كان المشهد بمنزلة عنها كلها. ويتم ذلك كله لأنّه كان يقابل الشئ عين هنا وأذن هناك. فذلك القول في النفس أيضًا، يتوافر إدراكها لما كان بوسمه أن يدركها، ثم يتوافر من أمرها بالذات شيء ثان وثالث وهلم جرا. أمّا الصَّوْت فإنه يمتدُّ إلى كل ناحية من نواحي الجَوِّ، وهو صوت واحد، لا بمعنى أنّه مُجزأ بل بمعنى أنّه كلّ في كلّ مكان. وكذلك القول في البَصَر: / إذا تأثر الجَوِّ بشيء أمسك بالصورة وأمسك بها غير مُجزأة، فحيثما يُعْجَل البصر، يُدرك الصورة. ولكن رُبّما لا ينسجم لهذا المثل مع كلّ مذهب، إلا أنّنا نذكره هنا لأنّ فيه مرأىً أحدًا وإصابة من الأمر الواحد الذي يبقى على ما هو عليه في ذاته. أمّا مثل الصورة فإنه أوضح، بمعنى أنّ المثال هنا مُتشير كلّاً في الجَوِّ كله. / فالواقع هو أنّه لم تكن لنسج كلنا لو لم يكن اللَّفْظ الواقع في الصَّوْت كلّاً في كلّ مكان، ولو لم يكن كلّ سمع ليعطى على التَّساوي مع غيره اللَّفْظ كله. إنّ الصَّوْت هنا مُتشير كلّاً في الجَوِّ كلّاً، ثم لا يصحّ أن يقال في هذا الجزء من أجزاءه أنّه مفرق بهذا الجزء من الجَوِّ أو أنّه مُجزأ هو بجزء الجَوِّ. وإن كان الأمر كذلك، فلماذا تزدّد في ما/ إذا كانت النفس لا تمتدُّ إلى الجسم كله بدون أن تتجزأ بجزءه؛ بل تشمل، حيث تحضر، كلّ ناحية بحضورها، وهي من الكل في كلّ ناحية من نواحي مُترمة من المُجزؤ؟ إذا حلّت في الجسم الذي يحدث لها أن تحلّ فيه، كان شأنها شأن الصَّوْت وقد تَوّى في الجَوِّ. أمّا قبل حلولها في الأجسام، فإنّها كالذي يحدث صوتاً أو صَوَف يُعْميت. / على أنّها، حتّى لدى حلولها في البدن، لا تكون على حال مُتخالف حال من يحدث الصَّوْت: فهو إذ يحدث الصَّوْت يُسميّه ويُمَدُّ به في أيّ واحد. أجل إنّ الأمر في الصَّوْت ليس هو ذاته الأمر الذي اتَّخذ للصَّوْت من أجله مثلاً، إلا أنّ بين الطرفين شيئاً من وجه ما. أمّا الأمر في النفس فإنه من طبيعة أُخرى، فيجب/ ألاّ نفهمه بمعنى أنّه شيئاً من النفس يكون في الأجسام وآخر فيها هي ذاتها. بل النفس كلّاً إنّما تكون في ذاتها على أنّها تظهر في الأشياء الكثيرة أيضًا.

هذا ويقول جسم آخر بعد ذلك على النفس لينتقلها، فما هو إلا أن يأخذ من حيث لا تدري، ما كان لدى غيره منها. قلم تعد النفس إعدادًا سابقًا بمعنى أن جزءًا من أجزائها يكون في مكان معين ثم يتحول على جسم معين. / بل ما يقال فيه إنه مقبول كان في ذاته داخل الكل وهو في ذاته ما يزال ولو بدأ متحولًا على العالم الحي. ولعمري، يأتي معنى يكون إقباله؟ فإن لم تكن لتقبل، ثم ظهرت الآن وهي حاضرة، على ألا تكون حاضرة بمعنى أنها انتظرت الشيء الذي شاركها في كيانها، لذلك كله عائد لا محالة إلى أنها حاضرة في هذا الشيء وهي لا تزال في ذاتها. فإذا حضرت إلى الشيء وهي لا تزال في ذاتها، / كان هذا الشيء هو الذي أقبل نحوها. إن هذا الشيء الذي ليس بالحق حتى أقبل إذا إلى ما كان هو الحق حقًا، ثم أصبح في عالم الحياة، مع العلم بأن عالم الحياة كان عالمًا قائمًا بذاته. وإن كان الأمر كذلك كان هذا العالم، من حيث إنه كل، قائمًا في ذاته غير متجزأ في ذاته ضمن حجمه. بل إنه لم يكن حجمًا، ولم يتقبل المتقبل إلى حجم. / فلم يهيب من هذا العالم مثلما يهيب المتجزأ من الكل. حتى ولو كان المتقبل على عالم من هذا النوع شيئًا غريبًا عليه، فإنه يأخذ نصيبه من هذا العالم من حيث كونه كل. وإن قيل في هذا العالم إنه في الأشياء كلها، فإنه كلاً في كل شيء أيضًا. إنه على ما هو عليه في ذاته في كل ناحية من النواحي إذا، قائمًا في وحدته، غير متجزأ عددًا، كلاً بكامله.

[١٣] أتى له إذاً هذا الامتداد الذي يشمل به السماء كلها والحيوان؟ إن القول الصواب هو أنه ليس له امتداد. فإن الإحساس من الذي يشغلنا فيمتلئنا من أن نسلم بما ذكرنا، يقول في العالم إنه متشبه هنا وهناك. أننا لنعلم فيقول فيه إنه هنا وهناك لا بمعنى أنه يمتد إلى هنا وهناك بل بمعنى أن يكون هو غير ممتد في حين أنه يمتد من كيانه كل ما كان بامتداد. وإن كان شيء أخذًا من شيء، فإنه ليس أخذًا من ذاته وما في الأمر شك. وإلا لما كان أخذًا بل كان على ما هو عليه في ذاته. بهجب في الجسم إذا، إن كان أخذًا من شيء، ألا يكون أخذًا من جسم آخر ما دام في ذاته جسمًا. والواقع هو أن جسمًا لا يأخذ من جسم آخر. كما أن مقدارًا ليس مقدارًا بالاشتراك، / إذ إنه في ذاته مقدار. وكذلك القول في المقدار الذي كان مقدارًا إن تلقى من المقدار مزيدًا، فإن ما كان عليه أولًا لا يصبح مقدارًا بالاشتراك. فليس للطول المقيس بغيره من الذي أصبح طولًا مقيسًا بثلاث، بل محلل الطول حصل فيه كم آخر. فأس هذا المحل بطول آخر. وإلا لكان أقل ما يقال في حالة مثل هذه الحالة هو أن عدد اثنين أصبح ثلاثة. فإن أصاب المتجزأ والممتد بالكم خطأ ما من جنس آخر، / أو إن شئت فقل إن أصاب شيء خطأ ما من شيء آخر يخالفه، ويجب في هذا الآخر ألا يكون متجزأ أو ممتدًا أو يكون بكم من وجه فطماهما يمكن. ينبغي الأمر الذي يحضر إلى ذلك الشيء إذا أن يحضر كلاً ويشتت بغير متجزأ في كل

ناحية من التواحي على ألا يدل سلب التجزئة عنه على أنه شيء صغير. فإنه، صنفًا، لا يصح
 ٢٠ أنل تجزؤًا، فضلًا على أن صغره يُعطل التوافق بينه وبين الكل ذاته، / فلا يبقى هو ذاته مع الكل
 إذا أخذ الكل في التزايد. ثم إن كونه غير مُجزأ لا يعني أنه نقطة. إن الموضع ليس بنقطة واحدة،
 بل نجد فيه نقاطًا بعدد لا نهاية له. فإن وجب في الأمر الذي يحضر أن يكون نقطة، كان بعدد
 من النقاط لا نهاية له وما كان مُتجلاً في ذاته، فأمرى وهو لا توافق بينه وبين ما يحضر فيه. إذا
 حصل الموضع كلاً إذا على ذلك الأمر الذي يحضر فيه كلاً، حصل ذلك الأمر كلاً في كل نقطة
 ٢٥ من نقاط الموضع. /

١٤ ولكن إن كانت النفس هي ذاتها في كل مكان، فبأي معنى يكون لكل جسم نفسه
 الخاصة؟ ثم كيف تكون هذه النفس صالحة وتلك شريفة؟ ألا، إن في ذلك الأصل الكتابة
 لكل شيء وهو يشتمل على النفوس كلها والأرواح كلها أيضاً. فإنه واحد في ذاته، ثم إنه ليس له
 نهاية، وهو الأشياء كلها بعضها مع بعض على أن الشيء فيه يكون مُتجزأ عن غيره، لا يحصل
 عنه مع ذلك، بالزخم من تمايز كل من الطرفين عن الآخر. ولعمري، كيف حسله أن يكون بدون
 ٥ نهاية؟ إلا بمعنى أنه يشتمل على الأشياء كلها بعضها مع بعض، فتكون فيه كل حياة وكل نفس
 وكل روح. على أن كل شيء من هذه الأشياء لا يحصل عن غيره بحدود، ولذلك كان هو واحداً.
 لم يجب فيه أن يتطوي على حياة واحدة، بل على حياة غير متطوية، وهي مع ذلك واحدة. ثم
 ١٠ إن هذه الحياة الواحدة إنما تكون واحدة / من حيث إنها تنطوي في الآن ذاته على كل وجه من
 وجوه الحياة، لا بمعنى أنها مُكوّمة في كومة واحدة، بل بمعنى أنها مُنبتة من أصل واحد ثم
 باقية في الأصل المادي منه انبثقت. أو الأخرى بالقول هو أنها لم يكن لانقسامها بداية، بل إنها
 على هذه الحال أبداً. فإن الملا الأعلى ليس أمراً يصير ويتطور؛ فلا يكون شيئاً يتجزأ؛ بل يظهر
 أنه يتجزأ لدى الشيء الذي يتفكك. أما الملا الأعلى فإنه قديم ومنذ الأزل؛ أما الأشياء التي تصير
 ١٥ وتتطور، فإنها تقترب منه وكأنها ثلاثية / وهي به مُرتبطة. ونحن؟ ما حسنا أن نكون؟ هل نحن
 ذلك الأمر أم نحن ما يتخرب من ذلك الأمر ويصير متطوراً في الزمان؟ ألا، وإنا اليوم في هذا
 العالم، عالم الكون والصيرورة، ولكنا كنا، قبل ذلك، في الملا الأعلى أنسا من طراز آخر
 ٢٠ وكان بعضنا لكهنة. كنا أرواحاً طاهرة وروحاً بالذات الكُلّية، وأجزاء في العالم الروحاني / لا
 يُفرق بيننا غارق ولا يوصلنا عنه فاعيل. بل كنا من الكل وله، كما أنه لا يفصلنا عنه حتى في يومنا
 هذا فاعيل. بيد أنه أقبل الآن على ذلك الإنسان الروحاني إنسان آخر أراد أن يكون فوجدنا، لأننا
 لم نكن آنذاك على العالم الكُلّية غريبه. ثم أقام من حركتنا والحق ذاته بما كان كل منا عليه إذ كنا
 ٢٥ ذلك الإنسان الروحاني بالذات. / مثل ذلك مثل ما يحدث لدى ارتخاع صوت أو إخراج نقطة.

وإذ بعض هنا وبعض هناك يُعرف الأذن فيسمع ويتلقى، فيتحقق سماع ما يتطوي على ما يتحقق فيه وهو حاضِر. فتكون آنذاك قد أصبحنا الطرفَين كليهما، وما عُدنا الطرف الذي كنا عليه فيما مضى. بل قد نكون الطرف الذي أحتقنا بقواتنا بعد ذلك لدى تَخاؤل الطرف الأول أو غيابِه بوجه ما من الوجوه.

- ١٥ ولكن كيف أتبل ذلك الذي قد أقبل وتحقق إقباله؟ الواقع هو أنه كان في هذا المُقبل استعداد لما تم له، فحصل على ما كان له مُستعدًا. لقد نشأ بحيث يتلقى نفسه. بيد أنه نشأ بحيث لا يتلقى النفس كلها، ولو كانت كلها حاضرة، إذ إنها لا تحضر لتكون نفسه هو فقط.
- ٢٠ فإن جميع الحيوانات والنبات مثلاً، إنما يتلقى منها/ بالتذلل الذي يتسع له. مثل ذلك مثل الصُور الذي يدل على معنى، يتطوي بعضه على المعنى والصلبي الصوري، ويكون بعضه الآخر صُورًا وضدًا في الهوة. إذا نشأ الحيوان إذاً، حصل من الحق على نفسي تعضر فيه وبها يرتبط بالحق كله. على أنه يحضر فيه جسم أيضًا لا يكون فارغًا أو محرومًا من النفس. فإن لهذا
- ٣٠ الجسم لم يكن قبل ذلك في غير ذي نفس، بل أصبح الآن وكأنه فزاد قُربًا باستعداده، فما عاد جسمًا فقط بل صار جسمًا حيًا. فكانه بهذا المُقرب أصاب من النفس أثرًا. ولست أعني بالأثر جزءًا من أجزائها، بل شيئًا من حرارة/ تسرب وإشعاع يتشتر. فكانت الشهوات واللذات فيه، وكانت الآلام وأخذت كلها بالتعاقب. ليس الجسم شيئًا غريبًا على الحيوان الذي نشأ إذاً والواقع هو أن النفس قد انبعثت من العالم الإلهي فكانت مُطمئنة مُسترسلة مع الطبع الذي
- ٤٠ هي عليه في ذاتها. أننا للجسم فالضعف مُتحكم فيه والاضطراب، وهو شيء يجري، فلا حُرور إن كان هو أول ما يُصاب بالصددمات من الخلق، فيرُد صَداعًا في الناحية المُشتركة بين النفس وبينه من الحيوان، ويتشر على الكل اضطرابه. كذلك يكون الشيوخ في مجالسهم يُعالجون الأمور بروح الاطمئنان فيدخل عليهم شرب نادر يطلب حُبًا أو يشكر نصائب أخرى
- ٥٠ نزلت به، فيرمي المجلس كله في جَلَبَة مشوومة. إذا سَكَن هذا الحشد فقام بهم حكيم خاطبًا، عاد الجمهور إلى النظام ووزاته وما كان الشر هو السائد. ولأن تغلب الشر على الخير المؤذي إلى السكينة/ لأن الدُّعَاء الهائلة لا يسمها أن تتلقى كلام العقل، وكان في ذلك مساد البلد والمجلس. وكذلك قساد المرأة أيضًا في أن يحمل بين جنبيه غوغاء اللذات
- ٦٠ والشهوات والمخاوف وقد تم لها السيادة، فاستسلم على حاله هذه إلى غوغاء مثل هذه الثرغاء. أما الذي تسلط على هذه الفروغاء، ولحقى إلى ذلك المقام الذي كان عليه سابقًا، فقد توافرت له حياة ذلك الإنسان، وأعطى، وهو على هذه الحال، ما يعطيه للبدن على أن البدن منه شيء غريب عليه حقًا. هذا ورُبَّ امرئ آخر حلق على هذه الحال طويلاً ثم على حال أخرى

١٠ تارة، فَنَدَّ / من وجه ما، مزيجًا من الخير الذي كان عليه في ذاته، ومن الشرِّ الغريب عليه وقد صار إليه.

١٦ ولكن إن لم يكن شأن هذه الحقيقة أن تصير شريرة، وإن كان هذا هو وضع النفس في إقبالها على البدن وحضورها فيه، فما معنى الهبوط والارتقاء في أدوارهما المتحددة؟ ثم ما عسى أن يكون من معنى للجزء وللشَّراب وللشَّصات في أهدان الحيوانات الأخرى؟ إن هذه أعمالهم في النفس أخذنا من اللُّذاس أفاضلهم، / ويجدر بنا أن نحاول ونُبين كيف يتفق قولنا الآن معها أو على الأقل كيف أنه لا يخالفها. إن مُتَرَكة ذلك الأمر في مكانه ليست بإقباله هو إلى الطبيعة الجسمانية وانصاله عما هو عليه في ذاته، بل بأن تنشأ هذه الطبيعة الأخيرة فيه وتشاركه مكانه. منّا حينئذ ما يذكرونه على أنه قدوم، إنما يجب القول فيه / إنه نشوء الطبيعة الجسمانية في عالم المروح. وهو نُشْر بمعنى الاشتراك في الحياة وفي النفس على ألا يكون لهذا القدوم قدومًا بالمكان، بل أن يكون من نوع هذا الاشتراك الخاص القائم بين النفس والبدن، مهما يكن وجهه. إن الهبوط هو التَّجَرُّد في البدن إذا، بمعنى أنها النفس تعدّ بشيء من ذاتها بدون أن يتفرّد بها. / ليكون انفصالها بأن تُصبح وليس بينها وبين البدن صلة قط. ثم إن لهذا الاتصال الخاص بين النفس والبدن ثلاثًا يرتبط بثلاثة بعض أجزاء العالم الكليّ ببعضه الآخر. فيكثر لدى النفس، لكونها في أسفل العالم الروحاني، إن جاز لنا القول، إعطاهما من ذاتها لعالمنا، ما دامت تجاوره وهي أقرب إليه بِحُكْم طبيعتها الخاصة. / ولا غرور إن كان الشرُّ في اتصالها بالبدن والخير في أن يتجرّد من علاقته. ولماذا؟ لأنها، ولو لم تكن نفس هذا البدن حاليًا، فإنما يقال فيها إنها نفس على كلّ حال، فُصِّح، من وجه ما مهما يكن، نفسًا جزئية مُنفصلة عن الكل. لا تكون مُنفصلة بفعلها نحو الكل عند ذلك ولو كانت لا تزال من الكل وله، وتُصبح بمنزلة العالم إذا حصل بالوَلَم كله، / ثم لم يتصوَّف إلا بشيء من نظراته فقط؛ وما كان الخير له أن يتصوَّف بشيء من جلّه فقط، بل بالوَلَم كله الذي حصل لديه. إن النفس إنما هي من الكل الروحاني وله إذا، ثوابي في هذا الكل ما كانت عليه من جزئية. ثم ما هي إلا وكأنها تنب من الكل إلى الجزء الذي تتحوَّل عليه بفعلها، مع أنه جزء من أجزائها، مثل ذلك مثل / النار إن كان يوسمها أن تحرق كلّ شيء ثم حُوِّلَتْ كَرَمًا إلى إحراق شيء صغير بالرَّغم من اشتغالها على قوّة الإحراق كلها. إذا قامت للنفس على حدة هُتَتْ هي النفس الكليّة، وكانت هي آنذاك كلّ نفس وإن لم تكن كلّ نفس بالذات. أمّا إذا انفردت، لا بالمعنى المكاني، / بل بمعنى أنها تحققت في ذاتها فأصبحت شيئًا جزئيًا، كانت جُزْءًا من النفس الكليّة لا النفس الكليّة ذاتها. على أنها لا تزال، مع ذلك، تلك النفس الكليّة من وجه آخر. فإن لم تكن تُشْرِف على

شيء يُديره غَدَتِ النَّفْسُ الْكُلِّيَّةُ، على وجه الإطلاق، على أنها لا تزال آنذاك وكأنها بالقوة نفس
 حُرِّيَّة. أَمَا كونها في منزل الأموات فيعني كونها مُفارقة، إن كان يدلُّ على أنها في العالم غير
 المنظور. أَمَا إن كان يعني منزل الأموات مكانًا سُفْلِيًّا ما، فلماذا الاستغراب؟ إنه يعني القول في
 النفس أنها مُقيمة حيث يُقيم البدن. وإن قيل: ما الرأْي إذا انعدم البدن؟ أجبت: ما دام ارتسامها
 لا يفصل عنها، كيف/ لا تكون هي حيث يكون ارتسامها؟ لكنَّها إن استطاعت بالفلسفة أن
 تنجرَّد من ارتسامها تنجرَّدًا تامًّا، بقيت هي هي على صفاتها في العالم الروحاني، ولم يُنزع قطُّ
 منها شيء، حتَّى ولو حُبِط ارتسامها وحده إلى المكان الأسفل. هذا ما نقوله في الارتسام إذا نشأ
 على ما وصفنا. أَمَّ إذا أصبحت النفس وكأنها حوَّلت إشعاعها إلى ما هي عليه في ذاتها، فإنها
 بهذا الانعطاف لديها نحو الجانب الآخر/ تكون قد تجمَّعت في الكلِّ واتَّحدت به، فلا تُصبح
 تُحقِّق شيء جزئيَّ آنذاك على أنه لا يكون في ذلك فناؤها. ولكنَّ خُشْبًا من ذلك ما ذكرنا.
 ولنُعد الآن إلى ما كان فيه مُستأثِّرين للبحث عنه من بدايته.

الفصل الخامس

(٢٣)

في أَنَّ الْحَقَّ هو كُلُّه في كُلِّ وجه من الوجوه
ولو كان واحداً في ذاته (المقال الثاني)

- ١ إنَّ كون الأمر الواحد الباقى على ذاته بالعدد موجوداً كلُّه في كلِّ واحد في كلِّ وجه من الوجوه، إنما هو رأي أجمع الناس عليه. فإنَّهم جميعاً قدفحرون بالضرورة والمجيلة إلى القول في الإله المُتَّخِذ في كلِّ مَثَلٍ إِنَّه واحد باقى على ما هو عليه في ذاته. وإنَّ لم نَسألهم عن الوجه في ذلك ولم نُرد إيمان النظر في ما يذهبون إليه، أنبتوا/ وأبهم على ما يبدو لهم ووقفوا عنده مُطعنين إلى الله اليقين حقاً. فيتصمون، إن جاز لنا القول، بذلك الواحد الباقى على حاله ولا يُريدون بعد ذلك أن يفصل بينهم وبين تلك الوحدة القائمة فيهم. فإنَّ هذا المبدأ هو أقوى المبادئ رُسوخاً، وكان ثقتنا بهمس به همساً. لا نستخلص من استقراء المجزئات واحداً بعد واحد، بل نراه/ مُطَّلاً قبل المجزئات كلها، وقيل ذلك المبدأ الذي يُمَيِّت لدى الأشياء كلها رغبتها في الخير ويدلُّ عليها. والواقع هو أنَّ هذا المبدأ الأخير لا يصبح حقاً إلا إذا كانت الأشياء كلها تسمى إلى أن تتوحد، وإذا كانت أمراً واحداً حقاً وكانت رغبتها ورغبة في التوحد. أجل إنَّ
- ١٥ هذا الواحد يشمل كلَّ صوب وجانب في تملُّده، بقدر ما يسمعه أن يتحدَّد، فيبدو ذا كثرة وهو ذو كثرة حقاً من وجه ما. لكنَّ الحقيقة القديمة والرغبة في الخير الذي لا يكون إلا لذاته إنما تُسوق حقاً إلى التوحد، ولهذا هو الذي نسمى إليه كلَّ حقيقة، أعني أنَّها إنما تسمى إلى تحقق ما هي عليه في ذاتها. فإنَّ ما لهذه الحقيقة الواحدة من خير أن تكون لذاتها وأن تُسمى ما من شأنها أن تكون عليه في ذاتها، ولهذا يعني أن تكون في ذاتها واحدة. بهذا المعنى كان القول في الخير
- ٢٠ إنَّه ما يختصه الخَيْرُ/ قولاً صواباً. ولذلك وَجِبَ في الخير ألا يُبحث عنه في الخارج. وليت شيري كيف يكون الخير واقعاً خارج الحق؟ بل ألى لنا أن نمر عليه في الباطل؟ فإنَّ الخير في الحق لا محالة ما دام الخير ليس هو الباطل. وإذا كان الخير هو الحق وثابتاً في الحق، كان لدى
- ٢٥ كلِّ شيء في ما يكون عليه هذا الشيء في ذاته. لسا مُضْطَلَّين عن الحق إذا/ بل إنَّ في الحق، كما أنَّ الحق ليس مُضْطَلَّاً عتاً. فكانت الأشياء بذلك كلها أمراً واحداً.

٢] أما العقل فإنه يحاول أن يُلَقِّق نظره في ما ذكرناه. ولكنه ليس شيئاً متوحِّداً في ذاته، بل شيئاً مُجزَّأً، فيلجأ في بحثه إلى اللطيفة الجسمانية ومنها يستمدُّ مبادئه. فيجزئها تلك الذات مُعتقداً فيها أنها من قبيل الجسم هي أيضاً، ويعني عنها وحدها ما دام لا ينطلق في البحث/ الذي نحن بصدده من مبادئه الخاصة التي يترد بها. أما نحن فينبغي علينا، إن كان البحث في الواحد الثابت حقاً على وجه الإطلاق، أن نتَّهَد بالمبادئ التي تنفرد بإثباته، أعني المبادئ التي تتعلق بالذات الحقيقية، ما دام الأمر أمر روحانيات. وبعد، فإن لدينا شيئين: الشيء المُنتَقَل المُعرَّض للتغيُّرات على اختلاف أنواعها/ والذي يتجزأ حيثما يحلُّ، فالإسم الذي يليق به هو إسم الصيرورة ولا إسم الذات. ثم الحق الثابت على الدوام، غير المُتجزئ، المُساوي في حاله، لا ينشأ ولا ينفى، ليس له من ناحية يحلُّ فيها ولا مكان ولا ترميز يستوي عليه، فلا يخرج من جانب ليدخل في آخر مهما يكن. إنه باقٍ/ في ذاته مع ذاته. فمن كان بحثه في الشيء الأول ينطلق في بحثه من طبيعة ذلك الشيء ومن المُسَلَّمات المُتعلِّقة بها، فيلجأ إلى الظنَّ لِيُبيِّن، بأدلة ظنيَّة، أحكامنا ظنيَّة. أما الذي يتَّجَل على البحث في الأمور الروحانية، فإن انطلق من حقيقة الذات التي يُمَاجِجها جَمَلٌ بَشَرٌ قائماً على أُسُسٍ صحيحة. / فلا يُصِبح كأنه أهفل هذه الذات وعَدَل عنها إلى طبيعة أُخرى، بل ينطلق منها لِيَرَكُر فكره عليها. إن الأصل في البحث عن الشيء هو الكشف عن الشيء ما هو دافئاً. ويقال في الذين يُحدِّثون الشيء تحديداً دقيقاً إنهم يُدِرِّكون من الموارض ذاتها مُظْغَمها. / أما الأمور التي يندو ما تطوي عليه كامناً في ما تكون هي عليه في ذاتها فأنتَ حُرِّيَّةٌ أيضاً بأن يجب فيها التَّيَسُّدُ بِذَلِكَ الذي أُمست عليه في ذاتها. فزاليه ينبغي أن ترجَّه الوجوه وأن تُرَدُّ الأشياء كلها.

٣] كان ذلك الأمر إذاً هو الحقُّ حقاً، مُساوياً في حاله، لا يخرج من ذاته ولا يُلْغِص قطُّ للصيرورة أو يقال فيه إنه في مكان. وإن كان ذلك كذلك وَجِبَ في هذا الأمر أن يستمر على هذه الحال دائماً مع ذاته في ذاته دائماً، فلا ينفصل عن ذاته ولا يكون شيء منه هنا وشيء آخر هناك، بل لا يتسرَّب منه شيء إلى الخارج. / ولَا لَكُن مُتَنَقِّلاً من محلٍّ إلى آخر، ولا أصبح، بوجه هام، في غيره، فلا يُمسي قائماً في ذاته شَرَّعاً عن الاتِّعَال. إنَّما يفعل إن كان في غيره، وإن لم يكن في حال الاتِّعَال، لم يكن في غيره. فإن كان لا ينفصل عن ذاته ولا يتجزأ أو يعتريه قطُّ تغيير، وكان بعضه مع بعض في الكثرة وهو واحد كلاً قائماً مع ذاته، / تمَّ له، ما دام هو ذاته مع ذاته حقاً في كلِّ ناحية من التواحي أن يكون، وهو كذلك، مُورَّعاً في الكثرة. ولهذا يعني أنه قائم في ذاته كما أنه ليس قائماً في ذاته. يَبْقَى القول فيه إذاً إنه ليس في شيء قطُّ، بل الأشياء هي التي تأخذ منه، أعني تلك التي يسمها أن تحضر فيه ويقدر ما يسمها أن تحضر. فقد أصبحنا مع

١٥ ذلك كله أمام أمرين لا ثالث لهما: / إما أن تنفي ما اخترصته وتنفي معه المبادئ التي شرحناها. وإما، إن كان هذا أمراً مُستحيلاً وَوَجِبَ القول بمثل تلك الحقيقة والذات، أن نعود إلى ما سبقنا وأثبتناه. وهو القول بأمر واحد باقي على ذاته عدداً، غير مُجزأ بل قائم في ذاته كلاً. فليس مُتغيلاً عما يختلف عنه مع أنه لا يحتاج إلى أن يتدخل في غيره، / سواء أكان بأن ينبت منه بعض أجزائه أو بأن يبقى هو كلاً على ما يكون عليه في ذاته، ثم يتفرع منه شيء يُعاديه فينتشر على الأشياء الأخرى في كل صوب وجانب. فضلاً على أنه، في هذه الحالة، يُصبح هو في ناحية وما يتفرع عنه في ناحية أخرى، فيكون حالاً في محل ما دام قد فصل البعد بينه وبين ما يتفرع منه. / أمّا الأمور التي تتفرع منه فلأنها أن يكون كل منها كلاً، وإما أن يكون مُجزأ. فإن كان مُجزأ لم يبق على حقيقة الكل كما ذكرنا. وإن كان كل منها هو الكل، فلأننا لن نُجزئ هذا الكل بعدد أجزائه الشيء الذي حل فيه على الشاوي، وإما أن نُسلم بكل باقي على ما هو عليه في ذاته يسعه أن يكون، وهو كذلك، في كل ناحية من الثواحي. / هذا وإن سياقاتنا في البحث هنا سياقات ينطلق من موضوع البحث ذاته، أعني من الذات، فليس فيه شيء غريب عليه أو مُستند من العليلة الأخرى.

٤ هذا ودونك الآن، إن شئت، الدليل الثاني. لا نقول في الإله إنه هنا وليس هناك. لأن الرأي الذي يُجمع عليه كل الذين لهم بالآله معرفة هو القول، ليس في إلها فقط بل في الآلهة كلها أيضاً، إنها حاضرة في كل ناحية من الثواحي. ، ويدل العقل هو أيضاً على أنه يجب في القول أن يكون بهذا المعنى. فإن كان الإله في كل ناحية، / كان المُتجزئ عليه محالاً. وإلا لما عاد هو ذاته في كل ناحية من الثواحي، بل عدداً مُوزعاً مع كل جزء من أجزائه، هذا هنا وذلك هناك، ولما بقي هو مُتوحداً في ما كان عليه في ذاته، فيصبح آنذاك بمنزلة مقدار ما إذا قُطع إرباً إرباً فزال، ما صلت أجزاؤه هي الكل للذي كان عليه في ذاته. فضلاً على أنه يُصبح أمرنا جسماً آنذاك. / وإن كان ذلك كله مُستحيلاً، عاد ما كنا نتردد فيه وظهر، وهو أن الإنسان مفلطور مُطلقاً على أن يجمع إلى اعتقاده في الإله، اعتقاده في إلها الإله أنه باقي بعضه مع بعض على ما هو عليه في ذاته، كلاً في كل ناحية من الثواحي. وأيضاً: إن نقيت التهامية عن تلك الحقيقة، إذ إننا لا نقول فيها إنها مُتناهية، فما عسانا نعني بنقيتنا سوى أنها لا تخلو منها كلاً ناحية؟ وإن لم يكن شيء لِيخلو منها، كانت هي حاضرة / في كل شيء. وإن لم يكن بوسعها أن تحضر في ناحية خلا عنها وجه فاته حضورها، فلأننا وإن قلنا في الواحد إن يتعدى أمراً آخر، لا بد لنا من القول أيضاً إن هذا المُتأخر إنما هو مع الواحد، يدور حوله ويُوجّه ويوجه إليه. فهو نتيجة الواحد لا يزال مُتصلاً به بحيث يكون ما يُشاركه في كيانته مُشاركاً للواحد في كيانته. هذا وإن الحقائق / في

الملا الأعلى كثيرة، مُوزَّعة بين مقام أول وثاني وثالث، وكأنها ترتبط بمركز واحد لِكثرة واحدة، لا يفصل بينها فاصل، بل يتصل بعضها مع بعض، مُتداخلة حاضراً بعضها إلى بعض. فحيثما تكن حقائق المقام الثالث تحضر معها حقائق المقام الثاني والأول.

٥ كثيراً ما يلجأ العقل قصد التوضيح، إلى صورة الأشعة العديدة مُنبجئة من مركز واحد، ليسرفنا إلى أن نهم كيف تنشأ الكثرة. على أنه ينبغي أن نذكر أن هذه الأشياء كلها التي نقول فيها إنها كثيرة إنما تنشأ معاً في قن واحد. فنقول في أمر الدائرة إنه يجب في أشعتها ألا تنصورها مُنفصلة بعضها عن بعض. / فإن الدائرة هي سطح واحد. أما في الملا الأعلى حيث لا نجد بعداً ما بالسطح الواحد، بل قوًى وذوات مُزَّعة عن الامتداد، فيصيح القول في الأشياء كلها إنها مُتوحد بعضها مع بعض ويكون مراكزها في مركز واحد. فكانت الأشعة انجست في أطرافها الواقعة في جهة المركز، فتوحدت كلها في هذا المركز آنذاك. / وإذا حدث الآن وأضفت الأشعة، رأيتها لا تزال مُرتبطة بمراكزها، كل شعاع بالمركز الذي منه انبعث. على أن أقل ما يقال في كل مركز آنذاك هو أنه لا يفصل عن المركز الأول الواحد، فتندو المراكز كلها معه مع كون كل مركز على حاله. متاً يُوَدِّي إلى عدد من المراكز يساوي عدد الأشعة التي تطوَّعت المراكز حدوداً لها، / فتظهر المراكز بعدد الأشعة التي تُرسلها، على أن تكون كلها بعضها مع بعض مركزاً واحداً. هذا ويُقارن بين الروحانيات كلها وبين المراكز الكثيرة التي تُرد إلى مركز واحد وتتوحد فيه. / فإن هذه المراكز تظهر كثيرة بوساطة الأشعة، لا بمعنى أن الأشعة تولدها بل بمعنى أنها تدل عليها. / وإن أقمنا هذه المُقارنة فلنلجأ إلى الأشعة لتستعين بها في بحثنا الحاضر ونفيس إليها الأشياء التي تتصل الحقيقة للروحانية بها فتبدو في حضورها حقيقة كثيرة المظاهر مُلتبسة في كل صوب وناحية.

٦ ذلك بأن الروحانيات، ولو كانت كثيرة، إنما هي أمر واحد. ثم إنها، على كونها أمراً واحداً كثيرة بطبيعتها التي ليس لها نهاية: كثرة في وحدة، ووحدة في كثرة، وكل مع كل. إن فعلها على الكل، وكذلك القول في فعلها على الجزء. يتلقى الجزء للفعل الذي يتحقق عليه أنه فعل الجزء أولاً. / ولكن لكل يتبع فعله بعد ذلك. مثل ذلك مثل الإنسان في ذاته فيما لو أُقبل على الإنسان الفرد المُمَيَّن فأصبح هذا الإنسان وهو لا يزال الإنسان في ذاته. أما الآدمي الواقع في الهيولى، فإنه مُنبيث من الآدمي الواحد الثابت بالمتك، وهو يُحدث عدداً كبيراً من الآدميين الذين تكون / الآدمية فيهم جميعاً على السواء. فيكون الإنسان الواحد ذاته في عدد كبير من الناس، بمعنى أن شيئاً واحداً أصبح وكأنه مُنتطح في أشياء كثيرة. لكن لا يكون الإنسان

في ذاته، وكل شيء في ذاته، والكل كلاً، في الكثرة على هذا المعنى، بل هو الكثرة التي تكون فيها أو إنها بأن تقيم من حوله أخرى. فإن الوجه الذي يكون اليأس عليه مُستثيراً في كل ناحية من النواحي غير الوجه الذي تكون النفس عليه، وهي هي ذاتها في كل جزء من أجزاء البدن. والحق مُستثير في كل ناحية من النواحي على هذا الوجه الأخير. /

٧ ذلك بأنه ينبغي أن نرد إلى الحق ما لدينا وما نحن عليه في ذاتنا: إليه نرتقي وإلى الأمر الأول الذي منه ينشئ. ثم إننا نُدرك بالروح هذه الأمور كلها وليس لدينا منها ارتسامات ولا انطباعات. وإن لم تكن لتعرف بالارتسام والانطباع ذلك لأننا هذه الأمور بالذات. / إن كان لنا من العلم الحقيقي نصيب إذاً، كنا نحن تلك الأمور، لا نتلقاها فيما بل تكون نحن فيها. ثم ما دامت الأشياء الأخرى، وليس نحن فقط، تلك الأمور، كنا جميعاً تلك الأمور، نحن والأشياء. إننا جميعاً، بعضنا مع بعض، ومع الأشياء كلها، تلك الأمور إذاً، فأصبحتنا الأشياء كلها وأمرنا واحداً معها. لكننا ننظر إلى خارج الأمر الذي ربطنا به، فنجهل كوننا أمراً واحداً، كأننا وجوه كثيرة تنبج إلى الخارج ورأسها في الباطن واحد. فلو استطعنا أن نبيل بوجهنا، سواه فعلنا من تلقه ذاتنا لو أسعدنا الحظ فأسعدتنا أبنائنا بغيرنا، لشاهدنا الإله وذواتنا والكل في آن واحد. أبجل إننا لا نرى ذاتنا على أنها الكل أولاً، يتبدأ لنا ذلك ما نقف عنده لتبين الحد الذي إليه تنتهي بذواتنا. فنقول: عن أن نقيم فاصلاً بيننا وبين الحق / كل، أو نتمدد بذواتنا إلى حيث يمتد الكل كلاً، ونحن في غنى عن أن نقبل قط إلى ناحية، فنبقى حيث يكون الكل مُقبلاً.

٨ وإني لأدري أننا لو أمعنا النظر في اتصال الهيولى بالمثل لكنا نزداد اختلافاً بما ذكرنا، ولما كنا ليردّه بعد ذلك على أنه قول مُستحيل لنتفقد عنده مُتعدددين. فإن من المَعقول بل من الضروري، فيما أظن، ألا تتصور المثل قائمة على جهة من ناحية، ثم نجعل الهيولى من الناحية الأخرى برؤسها الإشعاع من علو سحيق. / وإني لأعشى من هذا القول أن يكون قولاً هبلاً. فما عسى أن يعني «هبيده» وعلى حالها في ما نحن يسنده هنا؟ إن أمر ما نُسبّه الاشتراك والاتصال لا يكون أشدّ الأمور علينا إشكالاً وعلى الفهم مستعصماً آنذاك، بل كنا تناولنا شرحه من أقرب ما يكون فجعلناه مفهوماً بالأمثال. لكننا، حتى ولو ذكرنا الإشعاع يوماً، / لا نذكره بمعنى ما نذكر الإشعاع على الحسيات في عالمها. إنما نذكره بمعنى أن ليس في الهيولى إلا ارتسامات، تتفرد المثل منها بمزلة الأصول على أن الإشعاع هو دائماً بحيث يكون ما يشعُّ النور فيه شيئاً قائماً على حياله. هذا ويجب الآن أن نزيد الأمر شيئاً فنقول: فيه إننا نتصوره بمعنى

أَنَّ الْجِثَالَ مُتَعَبِّلٌ بِالْمَكَانِ، ثُمَّ يُرَى عَلَى وَجْهِ الْهَيُولَى كَأَنَّهُ فِي مِلْهِ. بَلْ تُصَوَّرُهُ وَكَأَنَّ الْهَيُولَى
مُتَّصِلَةٌ بِالْجِثَالِ مِنْ كُلِّ صَوْبٍ وَجَانِبٍ، وَهِيَ غَيْرُ مُتَّصِلَةٍ كُلًّا بِهِ. فَتُجَاوِرُ الْجِثَالَ وَتَأْخُذُ مِنْهُ بِهَذَا
٢٠ التَّجَاوُرَ مَا تَسْعُ لَهُ، عَلَى الْآلَا يُكَوْنُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ وَسَطٌ / وَعَلَى الْآلَا يَتَخَلَّلُ الْجِثَالُ الْهَيُولَى كُلَّهَا أَوْ
يَجْتَازُهَا، بَلْ يَبْقَى عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. إِنَّ لَمْ يَكُنْ مِثَالُ النَّارِ مِثْلًا فِي الْهَيُولَى - وَمِنْ الْخَيْرِ
لَنَا أَنْ نَقْصِرَ النَّظَرَ عَلَى الْهَيُولَى الَّتِي تَقَعُ الْمَتَاعُ عَلَىهَا - أَقْبَلْتُ النَّارَ فِي ذَاتِهَا غَيْرَ دَاخِلَةٍ فِي
٢٥ الْهَيُولَى وَأَمَدَّتْ الْهَيُولَى الْمُشْتَرَفَةَ بِصُورَةِ النَّارِ مِنْ طَرَفٍ إِلَى آخَرٍ. / هَذَا عَلَى أَنْ نَفْتَرِضَ النَّارَ
الْهَيُولَانِيَّةَ الْأُولَى قَدْ نَشَأَتْ وَهِيَ ذَاتُ حَجْمٍ عَظِيمٍ. فَوَصَّحُ الْقَوْلِ ذَاتَهُ أَتَذَلُّكَ عَلَى مَا يَبْزِي النَّارَ
مِنْ الْأُمُورِ الْمَعْرُوفَةِ بِأَنَّهَا الْمَتَاعُ. إِنْ كَانَتْ هَذِهِ النَّارُ الْوَاحِدَةُ الْبَاقِيَةُ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا
إِذَا، تُشَاهِدُ فِي كُلِّ نَارٍ جُزْئِيَّةً، وَهِيَ تَمُدُّهَا بِأَثَرٍ مِنْ ذَاتِهَا غَيْرَ مُتَّصِلَةٍ بِهَا انْفِصَالًا بِالْمَكَانِ،
٣٠ فَلَيْسَ إِمْدَادُهَا عَلَى نَحْوِ الْإِشْمَاعِ الْجَسِيِّ الْمَتَلَوِّ. ذَلِكَ بِأَنَّ شَأْنَ / هَذِهِ النَّارِ الْجَسِيَّةِ أَنْ تَكُونَ
فِي نَاحِيَةٍ مَا إِنْ كَانَتْ تَتَحَقَّقُ فِي أَمَاكِنَ كَثِيرَةٍ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا كُلٌّ، فِي حِينَ أَنْ مِثَالَهَا يَبْقَى ثَابِتًا
عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ لَا مَكَانَ لَهُ، وَإِنْ كَانَتْ تَوْلَدُ فِي ذَاتِهَا مِنْ ذَاتِهَا أَمَاكِنَ مُخْتَلِفَةٍ. وَإِلَّا
وَجِبَ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ الَّذِي يُصْبِحُ كَثِيرًا أَنْ يَهْلِكَ مِنْ ذَاتِهِ حَتَّى تَكُونَ الْكَثْرَةُ بِالْمَعْنَى الَّذِي
وُضِعَتْ وَتَكُونَ كَثْرَةُ تَصِيبٍ بِاسْتِمْرَالٍ مِنَ الشَّيْءِ ذَاتِهِ. ثُمَّ إِنَّ الْجِثَالَ، مَا دَامَ غَيْرَ مُبْدًى، لَا يَمُدُّ
٣٥ بِالْهَيُولَى شَيْءًا مِنْ ذَاتِهِ، / بَلْ يَسْمَعُ، وَهُوَ وَاحِدٌ فِي ذَاتِهِ، أَنْ يَخْلُغَ بِوَحْدَتِهِ الصُّورَةَ عَلَى مَا لَيْسَ
وَاحِدًا. كَمَا أَنَّهُ يَحْضُرُ فِي مَا لَيْسَ وَاحِدًا كُلًّا بِذَاتِهِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ يَخْلُغُ الصُّورَةَ بِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ
عَلَى شَيْءٍ، وَبِجُزْءٍ آخَرَ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَخْلُغُهَا، وَهُوَ كُلُّ بِذَاتِهِ، عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
٤٠ وَعَلَى الْكُلِّ أَيْضًا. لَيْسَ مِنَ الْمَقُولِ أَنْ نَفْتَرِضَ مُثَلًّا لِلنَّارِ كَثِيرَةً بِحَيْثُ تُسْتَمَدُّ نَارًا / صُورَتِهَا مِنْ
يِثَالٍ، وَنَارَ أُخْرَى مِنْ يِثَالٍ آخَرَ، الْأَمْرُ الَّذِي يُؤَدِّي إِلَى عَدَدٍ مِنَ الْمُثَلِّ لَيْسَ لَهُ نِهَايَةٌ. ثُمَّ كَيْفَ
نَفْصِلُ نَارًا نَشَأَتْ مِنْ نَارٍ أُخْرَى نَشَأَتْ أَيْضًا مَا دَامَتْ لِلنَّارِ كُلِّهَا مُتَّعِبِّلًا بِبَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ؟ وَإِذَا
أَضْفَيْنَا إِلَى الْهَيُولَى الَّتِي نَحْنُ فِي صِلَدِهَا نَارًا أُخْرَى بِحَيْثُ تَعْظُمُ النَّارُ، وَجِبَ الْقَوْلُ فِي هَذَا
٤٥ الْجُزْءِ مِنَ الْهَيُولَى أَنَّهُ مَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الْجِثَالِ لِلوَاحِدِ ذَاتِهِ، / لَا مِنْ يِثَالٍ آخَرَ.

[٩] هَذَا وَإِذَا جَمَعْنَا بِاللَّحْنِ، فِي شَكْلِ ثَمَرِيٍّ، كُلَّ الْمَتَاعِ الَّتِي نَشَأَتْ، وَجِبَ الْآلَا نَقُولُ فِي
الْكُزَّةِ إِنَّهَا صُنِّعَتْ أَسْبَابَ كَثِيرَةٍ، انْفَرَدَ كُلُّ سَبَبٍ بِجُزْءٍ لِيَصْنَعَهُ. إِنَّمَا سَبَبُ الصَّنْعِ وَاحِدٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ
١٠ يَصْنَعُ كُلًّا بِذَاتِهِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ يَصْنَعُ جُزْءًا مِنَ الْكُزَّةِ. / فَإِنَّ الْأَسْبَابَ، فِي هَذِهِ
الْحَالِ، تَعْرُدُ وَتَكُونُ كَثِيرَةً، مَا لَمْ يَفْرُدِ الصَّنْعُ إِلَى سَبَبٍ وَاحِدٍ لَا يَتَجَزَّأ. أَوْ بِالْآخَرِ مَا لَمْ يَكُنْ
صَانِعُ الْكُزَّةِ شَيْئًا وَاحِدًا لَا يَتَجَزَّأ، عَلَى الْآلَا يَنْصَبُّ هَذَا الصَّانِعُ فِي الْكُزَّةِ، بَلْ تَكُونُ الْكُزَّةُ كُلُّهَا
١٠ مُرْتَبِطَةً بِهِ. ثُمَّ إِنَّ الْحَيَاةَ الَّتِي تُشِيرُ هَذِهِ الْكُزَّةَ هِيَ وَاحِدَةٌ / بَاقِيَةٌ عَلَى ذَاتِهَا، عَلَى أَنَّ الْكُزَّةَ

يتوردها قائمة في حياة واحدة. فكل ما في الكثرة إنما يكون في حياة واحدة، وكل الثموس نفس واحدة، وهي واحدة بمعنى أنَّ وحدتها ليس لها نهاية. ولذلك قال بعضهم فيها إنها عدد، وبعض آخر إنها بطبيعتها شيء في تمثُّد مستمر. ورؤسا يحتفلون بذلك أنَّ شيئاً يتورها، بل تشمل الأشياء كلها وهي باقية على ما هي عليه في ذاتها. ولو ازداد العالم جفلاً لما عجزت قوتها عن أن تتناول الأشياء كلها، بل تقول في العالم إنه، على ازدياده عظمًا، بأن تكون فيها كلُّ أخرى. ولذلك يجب في هذا الازدياد ألا يؤخذ بمعنى اللقظ ذاته، بل بمعنى أنَّ النفس لا تدع شيئاً خاليًا منها على الرغم من كونها واحدة في ذاتها. فإنَّ وحدتها ليست/ بمعنى أنها تسترله ما يتناس بالكم، إذ إنَّ التماس بالكم شأن طبيعة أخرى تتشكل بالوحدة وتظهر واحدة بوساطة المشاركة. أمَّا ما يكون واحدًا حقًا فإنه واحد بمعنى أنه ليس مركَّبًا من أشياء كثيرة، إذا نزع منه شيء انكسر هو منه من حيث كونه كلًّا واحدًا. كما أنه لا ينقسم بحدود،/ إذا فُرِّقَتْ به الأشياء الأخرى قلَّ قدره إن كانت الأشياء عظيمة أو تبدَّد إن أريد أن يمتدَّ إليها كلها، فلا يكون حاضرًا كله فيها كلها، بل يكون بكلِّ جزء من أجزائه في جزء من أجزائها. فيقال فيه ألك ذلك إنه لا يدري أين هو من الأرض ما دلم عاجزًا عن أن يخلق وحدة في ذاته وهو متبدِّل عن ذاته. / إن كان هذا الأمر هو الواحد حقًا، وكان يقال فيه بموجب ذلك، إنه الواحد ذاتًا، وجب أن يظهر بحيث يكون مُتطوِّعًا بالقوة على الحقيقة التي تُقابلها وهي حقيقة الكثرة. ولأنه لا يتلَّى الكثرة من الخارج، بل يُحوَّلها هو ومنه هو نال، كان هو واحدًا حقًا،/ ونمَّ له بوحده أن تُلَّى النهاية عنه وأن يكون ذا كثرة. وما دلم على هذه الحال فإنه يبدو كلًّا في كل ناحية ذاتية معنوية مُتطوِّعة أبدًا على ما هي عليه في ذاتها. ثم إنَّ هذه البنية المعنوية المُتطوِّعة أبدًا على ما هي عليه في ذاتها لا تنفصل أبدًا عن ذاتها بل تبقى ثابتة في ذاتها من كل ناحية من النواحي. لا يُضاف ذلك الأمر إلى غيره إذا بمعنى أنه مُتفصل عن غيره بالسكان. / فإنه كان ولم تكن الأشياء في مكان، ولم يكن في حاجة إليها قط، إنما هي التي تحتاج إليه حتى تقوم في مقامها. وإذا استوت في مقامها، لم تُزعزع ذلك الأمر عن مقامه في ذاته، إذ إنه في تزجُّج هذه المقام فإنه الأشياء كلها يفتأ وتُكتفى وسندها. كما أنه في ذلك الأمر/ لم يكن من الجهل بحيث يتخلل مما هو عليه في ذاته فيبتدئ، وبعبارة يدفع ذاته، هو المتمتع في ذاته، إلى دنيا الاضطراب السدنة له يَحفظها.

١٠. إنه ليتي في ذاته لبقًا إذا ولا يحل في غيره. أمَّا الأشياء الأخرى فنرتبط به وكانتا اكتشفت يمشقها له أمين يقيم. ولهذا المشرق هو «اليروس» الذي يلبث على الباب لا تنام له حين. إنه يقيم دائمًا في الخارج يرضى في الحزن ويكتفي، وهو على هذه الحال، بأن

يُصِيبُ مِنَ الْحُسْنِ مَا يَسَعُهُ أَنْ يُصِيبَ. فَكَذَلِكَ يَكُونُ الْوَشَقُ فِي دُنْيَانَا أَيْضًا: / لَا يَنْتَفِي الْحُسْنُ
بَلْ يَبْقَى مُكْنَدًا إِلَى جَانِبِهِ. إِنَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ يَبْقَى فِي ذَاتِهِ إِذَا. أَنَا عَشَّاقُ الْوَحْدَةِ، وَهَمُّ كَثُرَ، فَإِنَّهُمْ
يَسْتَقِرُّونَهَا كَلًّا وَيَحْصِلُونَهَا كَلًّا، مَا دَامُوا عَلَى هَذِهِ الْحَالِ، إِذَا تَوَافَرَتْ لَهُمْ. فَإِنَّ الْكَلَّ هُوَ الَّذِي
كَانَ الْمَعْشُوقُ. وَكَيْفَ لَا يَكْفُلُ لِكُلِّ شَيْءٍ كُفَايَتَهُ، مَا دَامَ هُوَ بِأَيِّ؟ فَإِنَّ فِيهِ الْكُفَايَةَ لِأَنَّهُ بَاقِي،
وَلَا أَنَّ الْحُسْنَ هُوَ الْكُلُّ / لِكُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ. فَالْحِكْمَةُ مَكْفُولَةٌ كَلًّا لِكُلِّ مَنَّا، وَهِيَ كَلَّتْهَا
بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ، لَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْهَا هَذَا وَشَيْءٌ آخَرُ هَذَا. وَإِنْ قَلْنَا فِيهَا إِنَّهَا فِي حَاجَةٍ إِلَى مَكَانٍ
قَلْنَا مَذْبَانًا. لَيْسَ الْأَمْرُ مِنَ الْحِكْمَةِ مِثْلًا يَكُونُ مِنَ الْبَيَاضِ إِذَا إِنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْجِسْمِ بِحَالٍ. بَلْ
إِنَّا إِذَا كُنَّا نُصِيبُ مِنَ الْحِكْمَةِ حَقًّا، وَجَبَّ / فِي حَقِّهَا مِنْهَا أَنْ يَكُونَ حَقًّا مَنَّا يَبْقَى دَائِمًا كَلًّا عَلَى
مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي مَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ، لَا نَنْتَفِذُ فِي أَجْزَائِهِ، كَمَا أَنَّهُ لَا أُصِيبُ أَنَا
كَلًّا وَأَنْتَ كَلًّا آخَرُ، وَالطَّرْفَانِ مُتَفَعِّلٍ بَعْضُهُمَا عَنْ بَعْضٍ. إِنَّا نَجِدُ لِلذَّكَاءِ مُعَاكَاتَةً فِي الْمَجَالِسِ
وَفِي كُلِّ اجْتِمَاعٍ يُتَمَتَّدُ حَيْثُ يَتَّبِعُ الْإِتِّفَاقُ بَيْنَ الْمُجْتَمِعِينَ بِمَا أُنْزِلُوا مِنْ حِكْمَةٍ. فَإِنَّ كُلَّ فَرْدٍ يَدْرِكُهُ
الرَّأْيُ السَّادِدُ مَا دَامَ وَحْدَهُ، / وَلَكِنْ إِنْ كَانَ الْجَمَاعَةُ وَزَوْجُ الْإِتِّفَاقِ حَقًّا، وَالْمَقْصِدُ كُلٌّ مِنَ
الْمُجْتَمِعِينَ عَلَى الرَّأْيِ الْمُوَاحِدِ لَكَانَ الرَّأْيُ السَّادِدُ وَكَاشَفَ. فَمَا حَسَى أَنْ يَكُونَ الْمَنَاعِ
الَّذِي يَمْنَعُ رُوحَ هَذَا وَرُوحَ ذَلِكَ مِنْ أَنْ يَكُونَا رُوحًا وَاحِدًا فِي مَوْجِعٍ وَاحِدٍ الْوَاقِعِ هُوَ أَنَّهُمْ
جَمِيعًا بَعْضُهُمْ مَعَ بَعْضٍ، وَلَكِنَّا لَا نَرَاهُمْ نَحْنُ جَمِيعًا بَعْضُهُمْ مَعَ بَعْضٍ. وَيُحَدِّثُ مِثْلَ ذَلِكَ فِيمَا
لَوْ لَمَسْنَا شَيْئًا وَاحِدًا وَأَسَاسَهُمَا الْكَثِيرَةُ، فَتَقَلُّرُ أَنَا نَلْمَسُ شَيْئًا ثُمَّ آخَرُ، / وَهُوَ قَوْلُ بَصِيحٍ فِي مَنْ
يُقَرَّبُ عَلَى وَرَقِ الْفَيْشَاةِ الْوَاحِدِ وَهُوَ لَا يَرَاهُ. ثُمَّ إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ تُنْمِيزَ النُّظْرَ فِي الْخَيْرِ كَيْفَ تُدْرِكُهُ
وَتَقُوسُنَا. فَلَسْتُ أَعْرِفُ أَنَا خَيْرًا وَتُدْرِكُ أَنْتَ آخَرُ، بَلْ كِلَانَا يُدْرِكُ الْخَيْرَ ذَاتَهُ. وَإِنَّمَا تُدْرِكُ هَذَا
الْخَيْرَ بِالذَّاتِ لَا بِمَعْنَى أَنْ شَيْئًا مَتَّجِرِي إِلَيْهِ، وَآخَرُ يَجْرِي إِلَيْكَ، فَيَكُونُ هُوَ مُشْرِفًا / مِنْ عِلَى
حَيْثَمَا يَكُونُ، وَيُصْبِحُ هُنَا مَا مَتَّجِرِي. ثُمَّ يَجِبُ فِي الْمُعْطَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الَّذِينَ يُقَلِّدُونَ عَنْهُ
بِحَيْثُ يُقَلِّدُونَ عَطَاهُ حَقًّا فَلَا يَمُدُّ الْمُعْطَى بِعَطَاةٍ مَنْ كَانَ غَرِيبًا عَلَيْهِ، بَلْ مَنْ كَانَ مِنْهُ حَقًّا.
وَلَيْسَ الْعَطَاءُ الرُّوحَانِيَّ عَطَاءً يُقَلِّدُ. إِنَّا نَجِدُ الشَّجَانِيَّ بَيْنَ عَطَاةٍ وَعَطَاةٍ حَتَّى فِي الْأَجْسَامِ الَّتِي
تُقْصَلُهَا أَمْكَنَتُهَا بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، / وَيُؤَدِّي الْعَطَاءُ وَمَا يُعْطِيهِ فِي الْجِسْمِ إِلَى نَتِيجَةٍ وَاحِدَةٍ. بَلْ
إِنَّ جِسْمَانِيَّةَ الْكُلِّ تَفْعَلُ وَتَقْعَلُ فِي حُدُودِ مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا، وَلَا يَسْتَرْبِ إِلَيْهَا شَيْءٌ مِنْ
الْخَارِجِ. فَإِنَّ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ لِيَسْتَرْبِ مِنَ الْخَارِجِ إِلَى الْجِسْمِ، وَهُوَ كَأَنَّهُ فِي قَرَارٍ مُسْتَعِيرٍ مَتَّجِرٍ
عَلَيْهِ فِي حَقِيقَتِهِ، فَكَيْفَ يَطْرَأُ شَيْءٌ مِنَ الْخَارِجِ عَلَى مَا لَيْسَ بِأَمْتَدَادٍ؟ إِنَّمَا نَرَى الْخَيْرَ وَتُدْرِكُهُ إِذَا
لَا تَأْتِي فِيهِ رَمْعُهُ، وَنَحْنُ مَعَهُ بِمَا لَدَيْنَا مِنْ قُوَّةٍ رُوحَانِيَّةٍ. وَإِنَّ الْعَالَمَ فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى بِأَنْ يَكُونَ
وَاحِدًا أَشَدَّ حُرِّيَّةً أَيْضًا. وَلَا أَصْبَحَ لَدَيْنَا عَالَمَانِ حَسْبَيْنِ مُتَضَمِّمَانِ عَلَى التَّسَاوِي، ثُمَّ لَكُنْتُ
الْكُرَّةَ الرُّوحَانِيَّةَ، إِنْ كَانَتْ بِهَذَا الْمَعْنَى وَاحِدَةً، مِثْلَ الْكُرَّةِ الْجَسَدِيَّةِ لَا فَرْقَ قَطُّ بَيْنَهُمَا. أَوْ إِنَّهَا

١٥ تكون بالشفر أجود أيضًا، إذ إنَّ الحجم والامتداد في الكثرة الجسيمة أمر معقول لا بُدَّ منه، / في حين أنَّها هي لا تحتاج إلى شيء ثم تمتدُّ آنذاك وتُخرج عتًا هي عليه في ذاتها. ولعمري، ما عسى أن يمتدَّها من أن تتوحَّد؟ فإنَّنا لا نرى، في هذه الحالة، شيئًا يدفع آخر ليأخذ عليه السكان كله، كما أنَّنا لا نرى النَّفس تضيق على علم كله مع نظرياته، ولا على المَعلوم كلها. رَبُّ قافل ٢٠ اعترض على الأمر أنَّه يتحيل في عالم الذوات. / أجل، لكنَّ مُستحيلًا لو كانت الذوات الحقة أحجامًا.

١١ ولكن كيف يَشتمَل ما ليس بامتداد على الجسم الكلي وهو بما نعرِّفه عليه من المقدار بل كيف، وهو الواحد لِنَفاي على ما هو عليه في ذاته، لا يتبدَّد آنذاك؟ هُذِي هي المُشكلة التي اهتمشتنا غير مرَّة، فما زلنا نحاول ونُكَلِّمنا جامعين أن نربح الفكر من فلفله. كما أنَّنا أنبثنا الأمر، غير مرَّة، أله كذلك هو. / إلَّا أنَّه لا يزال في حاجة إلى ما يزيد على العقل قُبرًا. لهذا وإنَّا لم نأل في التفسير جُهدًا بل أرسلناه على أشدهُ إذ عَلَّمناه هذه الحقيقة ما هي. فإنَّها ليست مثل حُجر، مثل حُجر مُكَمَّب ضخم ثابت حينما يكون ثابتًا، يَشغل مكانًا على قُدره، لا يسهه أن يخرج من حُدوده، يلمس على قُدرها بجمده / وقُوَّة التجبُّرة المنحصورة فيه. بل إنَّها الحقيقة الأولى غير المُفكَّكة وغير المحدودة يَكُمُّ يجب فيها أن تكون عليه، إذ إنَّها هي التي يُماس إليها كل ما سواها، وهي القُوَّة كلها لا تُحدَّد قط بكمِّ. ولذلك لا تقع في الزَّمان، بل هي مُستقلَّة عن كل زمان. فإنَّ الزَّمان في تبدُّد مُستورٍ يدافع الامتداد، / أمَّا الأبد فهو باقي في ما هو عليه في ذاته سائدًا في الأزمنة، ذا قُوَّة أزليَّة يَشرف بها على الزَّمان الذي كأنه يجري مُتعدِّد الأطوار. مثله مثل خطٍّ يَدور سائرًا إلى ما لا نهاية له، مُرتبطًا بِنقطة، يمدو حوْلها، فحينما حُدَا حَدَّت هذه النقطة مُرتبسة / وهي لا تمدو، بل يرسم هو يسيِّره حوْلها دائرة. فإنَّ بين الزَّمان وبين ما كان في مُستوى الذات، باقيا على ما هو عليه في ذاته، تُناسبُ إبدأ. وإنَّ هذا الأمر الأخير ليس مُتزوِّها عن النهاية بأبدية فقط، بل بقُوته أيضًا. وإن كان ذلك كذلك، وَجِبَّ للتَّسليم، في مُقابل هذه القُوَّة التي لا تنهاى، طَبيعة أخرى تمدو هي أيضًا، / فتصبح تلك القُوَّة مُرتبطة بها. فإن جرت هذه الطَبيعة بأطوار مُتساوية مع أطوار الزَّمان، محدودة بالقُدر الذي امتدَّت إليه. فما عسى أن تكون هذه الطَبيعة التي تُصيب، على قُدر ما يسمها أن تُصيب، من الحقيقة الأولى للحاضرة كلها / ولو كانت لا تَرى كلَّ شيء لتعزَّز المحلَّ الذي تدلُّ فيه؟ فإنَّها حاضرة بمعنى أنَّها كلها أمر واحد يبقى على ذاته، لا على نحو المُتَنَتُّ الهيرلاني الواحد وقد تَحَقَّق في مُثُلثات عديدة، بل مثل المُثُلث المُتزوِّه من الهيرلاني التي تَصْرُح من المُثُلثات الهيرلانية. ولماذا لا يكون المُثُلث الهيرلاني في كلِّ مكان، مادام المُثُلث المُتزوِّه من الهيرلاني في كلِّ مكان؟ لأنه لا تُصيب منه كلُّ

٢٥ هبولي، / بل لكل هبولي مثال يختطف عن غيره فلا توافق كل هبولي كل مثال. بل إن الهبولي الأولى لذاتها لا تقابل كل مثال، بل توافق الأجسام الأولى أولاً، ثم الأشياء الأخرى بعد ذلك، إن ذلك الأمر حاضر في كل شيء إن شاء.

١٢. ولكن كيف يكون حاضر؟ على نحو حياة متوحدة في ذاتها. لا تمتد الحياة في الحيوان إلى ناحية من نواحيه فقط، ثم تعجز عن أن تتأوله كله. بل تشتمل على كل وجه من وجوهه. وإذا عدنا مسائلنا كيف يتم لها ذلك، فلنذكر أن القوة ليست شيئاً محدوداً بكم. بل إن قسمناها بالذهن إلى ما لا نهاية له، وجدناها دائماً أنها هي القوة ذاتها ليس لها في أساسها حدٌ به تنتهي. /
- ١٠ فإنها لا تتلوي في ذاتها على هبولي حتى تشمل كل قدر الحجم وتصبح صغيرة. إن أدركت فيها معين اللانهاية وهو لا يتضب، تلك الحقيقة التي لا يمتريها قط نصب ولا كثر ولا نقصان وكأنها الحياة في تدفق مستمر، إرم نظرك حينما شئت أو حثق بها هي، فلن تجد لها آنذاك، بل الذي يحدث لك هو العكس يمينه. فإلك لن تنتهي إلى حيث تخلصت وزيدي وزيدي. بل إن استطعت أن تجاريها، أو إن أصبحت وأنت في الكل، فلن تكون باحثاً قط عن شيء عند ذلك. وإن عدلت، فإلك مائل إلى شيء آخر وساقط لا محالة. أجل تكون حاضرًا ولتلك غير ناظر لأنك موجه
- ١٥ وجهك إلى ما سولما. / ولكن إن كنت غير باحث عن شيء، عند ذلك، فكيف تكون مقتنئاً بما لديك؟ إنما أنت مقتنئ بأنك قد انتهيت إلى الكل فما حدثت باقياً في جزء من أجزاءه، كما أنك لست تقول عن ذاتك أنت حثيل، إن فذري كذا. لقد خلعت الكم عنك وأصبحت الكل خطأ. أجل، كنت الكل قبل ذلك، ولكن شيئاً آخر كان قد أضيف إليك مع الكل، فأصبحت ناقصة
- ٢٠ بهذه الإضافة. / على أنها لم تكن إضافة من قبيل الحق، وهو لا يضاف إليه شيء، بل من قبيل الباطل. فإلك شيء بما لديك من الباطل، ولست الكل آنذاك حتى تخلص الباطل عنك. لقد ازددت بخلتك عنك ما ليس منك، وإذا خلعت خسر الكل إليك، فإنه لم يظهر فيك ما دمت مع
- ٢٥ غيره، على أنه لم يحضر بمعنى أنه أقبل عليك، / بل أنت الذي ابتعدت عما لم يكن هو فيه حاضرًا. وإن ابتعدت، فلت عنه شيئاً، وهو أبداً حاضر، ولم ترح قط وجهها، بل كنت حاضرًا ثم رجعت وجهك لما يخالقه. وما أكثر ما يخلط مع سائر الآلهة من هذا القبيل، إذ إنها
- ٣٠ تظهر ليوحد والحاضرون حوله كثر، لأنه كان يوسمه هو وحده أن يرى. فكنت قبل في هذه الآلهة / إنها «بأزياء شتى تتزيى فتوجه إلى البلاد». أما ذلك الأمر، فإن البلاد هي التي توجه وجهها له، والأرض كلها والسماء وأسرهما. إنه في كل ناحية من اللواحي، باقياً في ذاته على ما
- ٣٥ هو عليه في ذاته. فمت الحق والحقائق التي يصح فيها أنها حقائق، وحتى النفس / والحياة، ترتبط به جميعاً وهو يجول في اللانهاية الواحدة بلا نهاية متزعة عن الامتداد بالكم.

الفصل السادس

(٣٤)

في الأعداد

- ١ هل تكون الكثرة في التباعد عن الواحد، وتكون للانتهاء تباعدًا مطلقًا لأن الكثرة شيء لا يحصره عدد، مما يؤدي إلى أن تُسمي الانتهائية هي الشئ بالذات وإلى أن تُصبح نحن أشرارًا لأن كل ما ذا كثرة؟ فإن كل جزئي يُصبح ذا كثرة إذا عجز عن أن يبقى في ذاته فاندلق وأخذ يتشر شئًا. ثم إن حُرِّم / من الوحدة حرمًا مطلقًا في هذا الاندلاق، أصبح ذا كثرة إذ إن الشيء لا يوجد بعض أجزائه مع بعضها الآخر. أنا إذا صار شيئًا وهو لا يزال مستويًا في اندلاعه، كان حقلًا بذلك المقدار. ولكن ما عسى أن يكون شئًا لشيء إذا أصبح الشيء مُقَدَّرًا؟ إلا أنه لو أحسن بذلك، لكان الشئ في ذلك الإحساس. / فإنه يُجسَّس آنذاك بأنه بات خارجًا عما كان عليه في ذاته وبأنه في الاعتماد أخذ. إن شيئًا لا يمسى إلى غيره بل إلى ما يكون هو عليه في ذاته، أنا الشئ إلى الخارج فإنه من قليل التَّبَتُّ أو من حُكْم الضرورة. وإنما يكون الشيء أولًا حقلًا لا وأن يُصبح ذا كثرة أو عظم، بل بأن يكون هو بذاته لذاته. ويكون لذاته بانعكاله على ما هو عليه في ذاته. فإن الزُّفِيَّة في الوظْم على هذا المعنى هي زُفِيَّة بجاهل لما كان الوظْم حقلًا، أو زُفِيَّة ساع إلى حيث لا ينبغي، / بل إلى الخارج. إنما كان سمي الشيء إلى ما هو عليه في ذاته سميًا إلى الباطن. والتَّكْلِيل على ذلك هو الشيء الذي يُصبح بمقدار. فإذا تَجَزَّأ بحيث يُسمي كل جزء من الأجزاء هو لذاته، أصبح ذلك الذي يقوم في كونه الخاص هو كل جزء من هذه الأجزاء، لا للشيء ذاته الذي كان أصلًا. وإن يكن ما هو عليه في ذاته، يجب في أجزائه كلها أن تُوجَّه إلى الوحدة، فيكون على ما هو عليه في ذاته بأن يُسمي واحدًا من وجه ما، مُزْتَمًا عن الوظْم. / لقد يُصبح الشيء إذا، بواسطة المقدار ويقدر ما يقع عليه، مما كان عليه في ذاته في خسر، ولأنَّ الوحدة تتوافر له يتوافر له أيضًا أن يكون على ما هو عليه في ذاته. أجل، إن العالم الكُلِّي عظيم وخسر! ولكنه على هذه الحال لأنه لم يُخَلَّ به وبين أن يفرَّ إلى ما ليس له نهاية، بل كان مضبوطًا بالوحدة. ثم إنه خسر بالخسر لا بالوظْم، وهو يحتاج إلى الخسر لأنه صار بخسجه عظيمًا. / فإذا حُرِّم من الخسر ظهر قبيحًا بقدر ما كان في حجمه عظيمًا. فلا عُرُز

إن كان العظم للخصن هيولاء لأن المحتاج إلى التنظيم هو ذوالكثرة. أما العظم فإن يعمره
الشموس وإن يكون قبيحا لخرى.

٢ ما عسى أن يكون معنى ما يقال فيه إنه «عدد اللانهاية»؟ وأولا كيف يكون عدداً وهو
ليس له نهاية؟ ليست المحسوسات غير متناهية حتى يكون العدد الذي وقع عليها غير متناه،
ويكون الذي يحصي محصياً ما ليس له نهاية. حتى ولو أخذ الأشياء ضعفاً أو أضعافاً كثيرة، فإنه
يأتي عليها بإحصائه. / وإنه ليحصيها كلها حتى ولو شمل بإحصائه ما استقبل من الأمور، أو ما
استدبر، أو ما كان منها حاضراً بعبء مع بعض. أنقول في غير المتناهي إذا إنه يوجد لا بمعنى
الإطلاق بل بمعنى أنه يجوز الأخذ منه دائماً؟ ألا وإن التردد لا يرتد إلى المحصين؛ إنما كان
العدد مُحدداً قبل ذلك وهو ثابت. لو نقول عن العالم للروحاني إنه مثلما نكون الحقائق فيه
كذلك يكون العدد وهو مُحدد بقدر الحقائق. / أما نحن، فإننا مثلما نجعل الإنسان شيئاً ذا
كثرة، إذ إننا كثيراً ما نسب إليه الحسن وغيره من اللطائف، كذلك أيضاً نُردد مع صورة الشيء
صورة عدد. ومثلما إننا نُحول «المدينة» إلى شيء ذا كثرة، وهي كذلك في الواقع، فعلى الوجه
ذاته نجعل الأعداد أعداداً كثيرة. / ثم إذا حسبنا الأزمنة سحبت الأزمنة أعداداً من تلك التي
كانت لدينا وهي لا تزال باقية لدينا.

٣ ولكن غير المتناهي الذي نحن في صفده، كيف استوى قائماً وهو شيء له نهاية؟ فإن ما
يستوي قائماً ويكون حقاً يُدرك بالعدد. وأولا كيف تكون الكثرة شيئاً إن كان في عالم الحقائق
كثرة حقاً؟ ألا، إن الكثرة، ما دامت متوحدّة، تمنع أن تكون كثرة بوجه الإطلاق لأنها كثرة
ذات واحدة. ولذلك/ جاءت بعد الواحد لأنها تشتمل على كثرة وهي بمقدور هذا الاشتغال دون
الواحد فذراً. وما دامت خالية من الواحد في صميمه يكونها عن هذا الصميم خارجة، فإنها
انحطت مقاماً. إلا أنها ما تزال لها حرمتها بالوحدة التي تأتيها من الواحد الأول، فتوجهت
بكثرتها إلى الواحد واستوت في حالها. ولكن ما القول في اللانهاية؟ إن كانت في عالم
الحقائق خُدت محدودة لا محالة؛ / وإن لم تكن محدودة لم تقع في عالم الحقيقة، بل رُفِها
وقعت في عالم الضرورة بمعنى أنها أصبحت في الزمان. أو إنها حتى ولو خُدت، تكون
بذلك التحديد على الأقل غير متناهية. فليس الحد هو الذي يُمنع، بل الشيء الذي لا حد له،
(إن شيئاً آخر لا يقع بين الحد وغير المتناهي لئلا يُلغى الحد بما يكون عليه في ذاته). أجل إن ما
ليس له نهاية يُموت في ذاته من صورة الحد؛ / لكنه يُدرك من الخارج فيقتضي عليه. إنما يُموت لا
بمعنى أنه يفر من مكان إلى آخر، فإنه ليس له مكان. بل إذا قُيِّض عليه، استوى بذلك مكانه

قائماً. ولذلك رَجِبَ ألا تصوّر حركة مكانية، الحركة التي نعرفها بأنها حركة اللانهاية، كما
 ٢٠ أنها ليس لها من تلقاء ذاتها نوع آخر مما نعرفه بالحركة. / وعليه لم تكن اللانهاية للتحرك،
 ولكنها لا تبقى ساكنة أيضاً. وأين تبقى ساكنة ما دام «الأي» ينشأ بعدما؟ فظاهراً أن الحركة
 تُقال في غير الثنائي بمعنى أنه لا يبقى ساكناً. أليكون وضعه وضع ظاهرة في السمة تُعوم في
 مكان واحد أو يكون في تفلُّب بين قُلاب وإياب؟ لا هذا ولا ذلك فالتحكم في الأمرين كليهما
 ٢٥ إنما يكون نَقْلاً إلى مكان واحد، سواء أكان الأمر أمر تحويم بدون/ انحراف أم كان أمراً
 بانحراف. كيف عسانا لهذا أن تصوّر اللانهاية ما هي؟ بأن نُجرِّدها ذهناً من الميثال. وعلى أي
 وجه تصوّرهما؟ ألا، إن بعضها على خلاف مع بعض وعلى غير خلاف في الآن نفسه. تصوّرهما
 شيئاً كبيراً وشيئاً صغيراً، إذ إنها تكون في الطرفين كليهما. وتصورها ثابتة ومتحركة إذ إنها
 ٣٠ تكون على الحالتين كليهما. / لكنها تبدو بجلاء، قبل أن تكون ذلك كله، على أنها ليست لهذا
 أو ذاك بصورة محددة، وألا لكنت أنت الذي حدّدتها. فإن كان الشيء غير متناو، وكانت تلك
 الشغالة غير نهاية وتحدّد، تصوّرنا الشيء على أنه كل من المتخالفين. ثم إذا أقبلت عليه من
 كتب ولم تُلقِ عليه حدّاً ما كأنه شَرَك، وجدته مُقَلِّباً من يدك وما ألتفت واحداً بحال، إذ إنك
 ٣٥ تكون قد حدّدته حينئذٍ. لكنك إن/ أقبلت على الشيء بمعنى أنه واحد، بدا لك وهو أشياء
 كثيرة؛ وإن قُلْتَ فيه أنه أشياء كثيرة، صار قولك قولاً كاذباً. فإن لم يكن الشيء واحداً لم تكن
 الأشياء كلها كثيرة أيضاً. ثم إن اللانهاية في حقيقة ذاتها حركة إذا نظرت إليها بأحد التصورين،
 وهي سُكون بقدر ما يقترب التصوّر منها. فالمعجز عن النظر إليها من خلال ما تكون عليه في
 ٤٠ ذاتها، إنما هو حركة/ تنبذ من الروح، وهو انفلات. لكنها لا يتم لها المفرد وهي محصورة في
 دائرة تُحيط بها من الخارج فلا يتاح لها أن تفصل بعيداً في انفلاتها؛ وذلك هو لها سُكونها. فلا
 يجوز القول عنها إنها متحركة فقط.

٤ أنا الأعداد، فيجب البحث عنها على أي حال تكون في العالم الروحاني: هل ينبغي أن
 تصوّرهما ناشئة بعد الشكّل الأخرى أو تابعة لها مائتاً؟ فالصحيح مثلاً، إنما كان بحيث يبدو هو
 ٥ الأول، فتصوّر الوحدة. ثم يخرج من الحركة والسكون، فتكون الثلاثة. وهكذا دواليك/ في
 كل عدد من الأعداد الأخرى عند كل أمر روحاني جديد. أو لا تكون الحال كذلك، بل تنشأ
 وحدة واحدة مع كل أمر روحاني جديد. أو الأخرى هو أن تنشأ الوحدة مع ما يكون، ثم
 الاثنان مع ما يقع بعده، ما دام بين الروحانيات ترتيب. أو تكون الأعداد بقدر الكثرة في العالم
 الروحاني أيضاً، فإذا قُدِّرَت الكثرة بعشرة كانت العشرة. أو لا تكون الحال هي هذه، بل
 ١٠ يُصوّر العدد ذاته قائماً في ذاته؛ وإن باتت للحال على هذا الوجه، / فهل يكون العدد مُتَضَمِّناً أم

مُتَأَخِّرًا على غيره؟ يقول أفلاطون إنَّ الإنسان انتهى إلى تصوُّر العدد بواسطة تماثُل الواقع بين اللَّيْل والنَّهار، فيجُمَل صورة العدد قائمة بما بين الأشياء من اختلافات. ووَثَمًا يعني أنَّ الشيء المحدود هو الذي يَحِلُّوهُ للعدد أَوَّلًا، ثُمَّ يَسْتَوِي هَذَا الْآخِرُ فِي كِيَانِهِ إِذْ تُجَاوِزُ التَّنَاسُّلُ مَرَحَلَةَ إِلَى مَرَحَلَةٍ وَتَسْتَلُ مِنْ شَيْءٍ إِلَى آخَرٍ. يَنْشَأُ الْعَدَدُ إِذًا لَدَى التَّنَاسُّلِ إِذَا أَحْصَيْتَ، أَمْنِي إِذَا قَالْتَ لِدَاتِهَا عِنْدَ حُرُوبِهَا بِالأَشْيَاءِ: هَذَا شَيْءٌ وَذَلِكَ آخَرٌ. عَلَى أَنَّهَا تَنْطَلِقُ بِالْوَحْدَةِ أَفْذَكَ مَا دَامَتْ تَتَصَوَّرُ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ ذَاتَهُ وَلَا الشَّيْءَ الْآخَرَ الَّذِي يَلِيهِ. لَكِنَّهُ عِنْدَمَا يَكُنُّ فِي الْعَدَدِ الْحَقُّ ذَاتًا، / وَيُنْبَتِ الْعَدَدُ فِي ذَاتِهِ. يَمُودُ أَفْلاطُونُ فَيُنْبِتُ لِلْعَدَدِ قِيَامًا فِي ذَاتِهِ وَلَا يَجْعَلُهُ قَائِمًا فِي التَّنَاسُّلِ إِذَا أَحْصَيْتَ. إِنَّمَا تَنْبُتُ التَّنَاسُّلُ إِلَى صُورَةِ الْعَدَدِ الذَّهْنِيَّةِ لَدَى التَّحَلُّلَاتِ الَّتِي تَتَارَلُ الْمَحْصُورِ.

٥ ما عسى أن يكون العدد في حقيقته إذا؟ هل يكون فلازمًا لكل ذات وكأنه شيء يلاحظ معها؟ فالإنسان مثلاً إنما هو إنسان واحد، والحق حق واحد، والأمور الروحانية كلها أمراً واحداً هي العدد كله. ولكن كيف تكون الاثنين والثلاثة، وكيف تحسب الأعداد كلها عدداً واحداً، وكيف يُرَدُّ عدد من هذا النوع إلى الوحدة؟ فالوحدات كثيرة ما دام الوجه على هذه الحال، لكنَّ وَحْدَةً مِنْهَا لَنْ تَتَحَوَّلَ إِلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ، مَا عَدَا الْوَاحِدَ الْمُنْطَلِقَ. إِلَّا إِذَا قُلْنَا فِي الْاِثْنَيْنِ إِلَهُمَا الشَّيْءَ ذَاتَهُ، أَوْ بِالْأُخْرَى مَا يَتَرَكُّ مَعَ الشَّيْءِ، وَيَكُونُ هَذَا الشَّيْءُ مُنْطَوِّيًا عَلَى قُوَّتَيْنِ يَتَشَكَّلُ عَلَيْهِمَا لِكَاثَهُ مُرْتَبٌ حَتَّى يُصْبِحَ شَيْئًا وَاحِدًا. لَوْ إِذَا قُلْنَا فِي الْأَعْدَادِ إِلَهُمَا عَلَى نَحْوِ مَا كَانَ الْفِيثاغوريُّونَ يَتَصَوَّرُونَهَا، / فِي مَا يَفْهَمُونَ مِنْهُمْ، مُنْتَظَفَيْنِ مِنَ الْفِيثاغورس: فَيُورُونَ أَنَّ الْأَرْبَعَةَ هِيَ الْعَدَدُ وَأَنَّ عِدَدًا آخَرَ هُوَ بِمَعْنَى آخَرٍ. وَلَكِنْ هَذَا التَّصَوُّرُ يَجْعَلُ الْعَدَدَ أَشَدَّ اقْتِرَانًا بِكثرة الشَّيْءِ الَّذِي يَنْظُرُ مَعَ ذَلِكَ وَاحِدًا، وَهُوَ وَاحِدٌ بِفَرْدٍ مَا يَكُونُ ذَا كَثْرَةٍ، كَالْعَشْرَةِ مَثَلًا. إِلَّا أَنَّا لَا نَتَصَوَّرُ الْعَشْرَةَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، بَلْ عَلَى أَنَّا نَجْمِعُ بَعْضَ الْأَشْيَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ إِلَى بَعْضِهَا الْآخَرِ، فَنَقُولُ فِيهَا ١٥ إِلَيْهَا عَشْرَةٌ. أَجَلْ إِنَّا نَعْنِي «العَشْرَةَ» عَلَى هَذَا الْوَجْهِ: / لَكِنَّهَا نَعْنِي «العَشْرَةَ» عِنْدَمَا يَنْشَأُ مِنْ أَشْيَاءٍ كَثِيرَةٍ شَيْءٍ وَاحِدٍ، وَعَلَى الْمَعْنَى يَكُونُ الْأَمْرُ فِي السَّلَا الْأَعْلَى. وَلَكِنْ إِنْ هَذَا الْأَمْرُ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ، هَلْ يَكُونُ لِلْعَدَدِ قِيَامٌ فِي الْذَاتِ بِمَدِّ ذَلِكَ، مَا دَمْنَا نَسْأَلُهُ وَاقِفًا عَلَى الْأَشْيَاءِ؟ قَدْ يَقُولُ قَائِلٌ: «وَلَكِنْ مَا عَسَى أَنْ يَمْنَحَ الْإِلَهُ، إِنْ شَاقَدْتَهُ وَاقِفًا عَلَى الْأَشْيَاءِ، مِنْ أَنْ يَكُونَ لِلْإِلَهُ فِي الْأَشْيَاءِ قِيَامٌ فِي الْذَاتِ؟» قَدْ كَانَ لِلْحَرَكَةِ، إِذَا شَاقَدْتَهَا وَاقِفَةً عَلَى الْحَقِّ، قِيَامٌ فِي الْذَاتِ أَيْضًا، مَا دَامَتْ حَرَكَةً وَاقِفَةً فِي الْحَقِّ. لَكِنْ لَيْسَ الْأَمْرُ فِي الْعَدَدِ مِثْلًا هُوَ فِي الْحَرَكَةِ. فَإِنَّ الْحَرَكَةَ شَيْءٌ مَا، وَلِذَلِكَ شَرُودَتْ الْوَاحِدَةُ وَاقِفَةً عَلَيْهَا. ذَلِكَ مَا يَقَالُ. ثُمَّ إِنْ قِيَامًا فِي الْذَاتِ مِنْ هَذَا الطَّرَازِ يَقْصِي الْعَدَدُ عَنْ أَنْ يَكُونَ ذَاتًا، بَلْ هُوَ بِأَنْ يَجْعَلَهُ الْعَدَدُ عَرَضًا أُخْرَى. عَلَى أَنَّهُ لَا يَكُونُ، / مَعَ ذَلِكَ، عَرَضًا بِوَجْهِهِ الْإِطْلَاقِ. فَإِنَّهُ يَجِبُ فِي الْفَرَضِ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا مِنْ

قبل أن يقال فيه إنه عرضي. حتى ولو لم يكن ليرحزح عن محله، ينبغي أن يكون شيئاً في حد ذاته، بأن يكون له حقيقة ما، كأن يكون الأبيض مثلاً. فيقال فيه إنه يحل في غيره عرضاً وهو في حاله يكون ذلك الشيء عيناً، الذي يقال إنه عرضي. وعليه كانت الوحدة في كل شيء. فلا يعني قولنا «الإنسان واحد» الإنسان بالذات، بل يختلف الواحد عن «الإنسان» وهو معنى مشترك بين الشيء وغيره من الأشياء. وإن كان الأمر كذلك كان «الواحد» متحدًا على الإنسان وعلى كل شيء من الأشياء، بحيث يهيب الإنسان وغيره من الأشياء كل حقه من الكون واحداً. ثم إن الواحد قبل الحركة أيضاً ما دامت الحركة شيئاً قائماً في الوحدة، وهو كذلك قبل الحق حتى يُسمي الحق / وقد أصاب هو ذاته كونه واحداً. ولست أعني ذلك الواحد الذي قلنا عنه إنه وراء الحق، بل ذلك الواحد الذي يقال في كل مثال من المثال، وهذا يصح في «العشرة» إذاً، فهي مُقدمة على الشيء الذي يقال فيه «عشرة»، وتكون هي «العشرة» بخلاف ذاتها. / فهل ينشأ العدد ويقيم في ذاته مع الأشياء؟ ولكن إن كان ناشئاً مع الأشياء على أنه عرضي، مثلما هو الأمر في الصفة من الإنسان، وجب فيه أن يكون حقاً في حد ذاته هو أيضاً. وإن نظر إلى الواحد على أنه مختصر في مركب، وجب فيه أن يكون أولاً واحداً في ذاته، أعني الواحد، حتى يكون مع غيره. هذا وإذا جمعنا بينه وبين الشيء الآخر الذي يصح به شيئاً واحداً، / جعل وحدة هذا الشيء قائمة على الباطل إذ يتحول الجميع إلى شيئين. وما عسى أن يكون القول مع «العشرة»؟ وما عسى أن تكون الحاجة إلى «العشرة» لدى ذلك الأمر الذي ينبغي أن يصح «عشرة» بمثل تلك القوة التي هي قوته؟ ولكن إن كان شأن «العشرة» أن تُثمر ذلك الأمر بالمثل على أنه هيرلاها، وكان شأن أمرنا أن يندو، بحضور «العشرة»، «عشرة» و«عشرة»، وجب أولاً في «العشرة» أن تكون هي في حد ذاتها، ثم ألا تكون إلا «عشرة» فقط.

٦ فلنفترض أن لدينا، إلى جانب الأشياء، الواحد في ذاته والعشرة في ذاتها، ثم إن الأمور الروحية، فضلاً على كونها في ما هي عليه في ذاتها، من شأنها أيضاً أن يصبح بعضها وحدات، وبعضها الآخر اثنيّات أو عشرات. فما عسى أن تكون هذه الأمور في حقيقتها الشاملة، وكيف يندو كل أمر منها أمراً قائماً في ذاته؟ على أنه ينبغي أن نتصور بالذهن تحقق نشأتها. يجب أولاً يوجه عام أن نفهم كيف تكون المثل على ما هي عليه في ذاتها. وإنها لا تكون بمعنى أن المعارف بالروح عَرَفَ شيئاً فصور له بهذه المعرفة قيامه في ذاته. فلم تكن العدالة لأنه عَرَفَ العدالة ما عسى أن تكون عليه في ذاتها؛ ولم تتم الحركة لأنه عَرَفَ الحركة ما عسى أن تكون عليه في ذاتها. وعليه كان شأن / هذه المعرفة للشيء أن يتأخر عن الشيء المعروف ذاته، وكان شأن العرفان بالعدالة أن يتأخر عن العدالة. لكن العرفان مُتقدم بذوره

على ما يصله قيامه في ذاته من اليرقان، ما دام القيام في الذات إنما يتم بغيره فإن تحقق. ثم إن كانت العدالة هي ويرقان من هذا المبدأ شيئاً واحداً، فمن المحتمل ألا تتعدى العدالة إلا ما يكون بمنزلة الحد لها. ولعمري، هل يصبح كون للعدالة أو الحركة معروفة أمراً غير إدراكها في ما هما عليه في ذاتيهما؟ ولها يعني إدراك معنى الشيء ولما يتم في ذاته، وهو الاستحالة بالذات. وقد يقول قائل إن العلم في الأمور المترتبة عن الهيولى هو والأمر المعلوم شيء واحد. فعند ذلك ينبغي / ألا يفهم القول بمعنى أن العلم هو الشيء المعلوم بالذات أو أن العقل المتشاهد هو الشيء الذي يتشاهده، بل العكس هو الصواب: وهو أن الشيء ذاته، ما دام متزناً عن الهيولى، إنما هو معروف ويرقان في الآن ذاته. وليس يرقاناً على أنه معنى الشيء واتصال به، بل على أن الشيء ذاته، ما دام في العالم للروحاني، / ليس إلا روحاً عارفاً وعلماً في الآن نفسه. فليس للعلم هو الذي كان حاكماً على ذاته، بل الشيء في الملا الأعلى هو الذي تناول العلم وقد بطل في كونه علماً بشيء في هيولى فحوّله من حال إلى حال؛ أعني أنه جعله علماً حقيقياً أي علماً لا يقال فيه عند ذلك أنه صورة الشيء، بل هو الشيء ذاته. ليس اليرقان / بالحركة هو الذي أنشأ بالحركة في حد ذاتها إذاً، بل هي الحركة في حد ذاتها التي أنشأت اليرقان بحيث إنها أنشأت ذاتها حركة ويرقاناً. فإن الحركة للروحانية هي يرقان بذلك الأمر، وهو ذاته حركة لأنه الحركة الأولى إذ إن حركة أخرى لا تتقدمها. وهذه الحركة هي الحركة حقاً لأنها لم تكن تنتج عرضاً على غيرها؛ إنما كانت تحقق / المتحرك بالذات وبالفعل. ومن ثم فالها ذات أيضاً، على أن تكون مختلفة بمتعلها عن الحق بمتناه. ثم إن العدالة ليست يرقاناً بالعدالة هي أيضاً، إنما هي من الروح بمنزلة حال من أحواله. بل هي الروح وقد تحققت بحيث تُشرق العدالة بوجهها وقد أدرك الروح حُسنه في مُشاهد، فلا حُسن للجملة في الصباح أو في المساء ولا حُسن شيء من الأشياء المحسوسة على وجه الإطلاق. فهي أشبه بتمثال / نوراني وكأنه استوى مُنبجاً مما كان عليه في ذاته، وتجلّى في ما كان عليه في ذاته؛ فعنداً أخرى بالقول إنه قائم حقاً في ما هو عليه في ذاته.

٧] ينبغي أن ننصّر الأمور بوجه عام قائمة في حقيقة واحدة، وعلى أن حقيقة واحدة تشملها كلها وكأنها تحيط بها. وذلك بمعنى ما يكون عليه كل شيء على حدة في الأشياء الجسدية، مثل أن الشمس هنا وغيرها هناك، بل بمعنى أن تلك الأمور كلها قائمة معاً في أمر واحد. فهذه هي حقيقة الروح. وبهذا المعنى تُحاكي النفس في عالمنا ويحاكي ما نعرفه بالطبيعة التي بها / وعلى غيرها ما تنشأ الأشياء شيئاً شيئاً، في حين أنها تبقى هي لذاتها مع ذاتها. لكن الأمر في الملا الأعلى يكون هو أيضاً على حiale بالرغم من كون الأمور كلها

بعضها مع بعض. ولقد يتبين الروح الأمور الثابتة فيه وفي الذات، لأنه مُشتمل عليها: لا ينظر إليها، ما دامت بين يديه قائمة؛ ولا يفصل بينها أمراً عن غيره إذ إنها لا تزال فيه مُتميّزاً بعضها عن بعض دائماً. أمّا الذين أخذهم التعجب من ذلك، / فإنما نُحيته لهم من وجه الأشياء التي تأخذ ما لديها بالاشتراك: نُحيث عظمت وحُسنه يوشق النفس له، ونُحيث يشق الأشياء الأخرى للنفس لما هي عليه من طيبة قائمة ولائها من وجه ما تُحاكي الروح. فإنه ليس من الممقول أن يكون حيوان حَسَن ثم لا يكون حيوان هو الحيوان بالذات يُدوِّشنا ويغرق كل وصف بحُسنه. / هذا هو الحيوان الكامل وهو مؤلف من الحيوانات كلها. لو إنه يكون مُشتبلاً على الحيوانات أخرى، إذ إنه، واحداً، بقدرها كلها. تكملك الأمر في العالم الكلي: إنه هو وحده المتطور كله، ما دام مُشتبلاً على كل ما في المنظور.

٨ [] إن في الأصل حيواناً إذاً، وكذلك كان هو الحيوان الأول، وهو روح، وهو الذات حقاً. ثم نقول فيه إنه ينطوي على الحيوانات كلها وعلى العدد كله، وهو العدد بالذات والمُشَنُّ أيضاً إلى ما سوى ذلك كله. فإننا نعلم شيئاً آخر نقولنا إن الإنسان بالذات والعدد بالذات. / وما دامت الحال هكذا هي، ونَجِب البحث عن كل أمر من هذه الأمور كيف يكون وما عسى أن يكون، على قدر ما نستطيع أن نكتشف شيئاً من هذا القليل. فيجب أولاً أن نخلق كل إحساس وأن ننظر إلى الروح بالروح. ثم ينبغي أن نذكر أن لدينا، نحن أيضاً، حياة وروحاً لا يرومان في الحجم، بل في قُوّة لا حجم لها. فالذات الحقّ مُتجذّدة من ذلك كله، وهي قُوّة رُكنها ما كانت هي عليه في ذاتها. / ليست أمراً خافياً، إنما هي أحد الأمور حياة ونورانية لا يفوقها شيء من حيث الحياة والنورانية والذاتية، ويُصِيب ذلك كله منها كل ما اتصل بها على قدر اتصاله؛ فالقريب عن كُثْب والبعيد عن شُطْط. فإن الرُغبة في الحقّ / تنشأ لدى ما يكون أوفر حقاً، وما يكون أوفر روحاً أيضاً، ما دامت الرُغبة في المبرّرات واجبة بوجه الإطلاق. وكذلك القول في الحياة. وإن ونَجِب في الحقّ أن تصوّره هو الأول، ما دام هو الأول حقاً (على أن عليه الروح ثم الحيوان لأنه هو الذي يبدو مُشتبلاً على الأشياء كلها). وإن ونَجِب في الروح أن يكون في المقام الثاني إذ إنه للذات وقد تحقّقت، لن يقع العدد في مُقابل الحيوان. فإنه كان، قبل الحيوان، / أمراً قائماً في الوحدة بل أمرين. كما أنه لن يقع في مُقابل الروح إذ إن قبل الروح للذات، وهي واحدة وذات كثرة ممّا.

٩ [] بقي النظر إذاً فيما إذا كانت الذات هي التي أنشأت العدد بِتجزئتها لو كان العدد الذي جُزأ الذات. وقد نقول: علماً تكون الذات والحركة والمُشَكُون والذاتية والغيرية هي التي

٥. انشأت العدد، أو يكون العدد هو الذي أنشأها. فلنبتدئ يبحثنا بما يلي. أيجوز في / العدد أن يكون قائمًا في حد ذاته لم يجب أن يُشاهد «الاثنتان» في شيئين، وكذلك القول في الثلاثة؟ ثم ما عسى أن يكون الأمر في الواحد الكامن في الأعداد؟ فإن استطاع أن يقوم في ذاته مُستقلًا عن الأعداد، استطاع أن يكون قبل الأعداد أيضًا. أيكون قبل الحقّ إنشأ؟ إنذع هذا السؤال، / وإنسألم الآن بأن هذا الواحد يقع قبل العدد وبأن العدد ينشأ من الحقّ. ولكن الحقّ إذا كان واحدًا حقًا، وكان الأمران اثنتين حقًا، كان الواحد، في ما كان عليه حقًا، مُتقدّمًا على الحقّ والعدد. فهل يقع ذلك في اللّهُمَن والإدراك؟ نعم، في القيام في الذات أيضًا. أمّا البحث فيه فيجب أن يجري على نحو ما يلي. عندما تنصّر إنسانًا حقًا حسنًا واحدًا، / فإننا تنصّر «الواحد» مُتأخّرًا من الشيء في الحالتين كليهما. وكذلك القول في الجوّاد وفي الكُتُب عندما تنصّرهما. فواضح أن «الاثنتين» مُتأخّرة هي أيضًا هنا. لكنّ يفترض أنك تشيئ إنسانًا أو جوادًا أو كُتُبًا، أو إنك تُخرج ذلك كله وهو فيك كامن، على أنك لا تشيئ أو تُخرجه اتفاقًا. ألست تقول: «ينبغي أن اعتمد شيئًا واحدًا ثم أجاوزه إلى شيء آخر هو واحد أيضًا» فاصنع شيئين، على أن اصنع الشيء الآخر وأنا لا أزال في ما كنت عليه في ذاتي معه؟ أجل إن الحقائق لم تُحصن عندما نشأت، لكنّ الذي يجب أن تنشأ عليه قد تبيّن عندما وَجِبَ إنشاؤها. فالعدد كله إنشأ كان إذا، وما كانت الحقائق. وإن كان قبل الحقائق لم يكن هو الحقائق. أو إنه كان في الحقّ، لا يكونه عدد الحقّ ١٥ إذ كان الحقّ لا يزال واحدًا، / بل هي طاقة العدد قامت في ذاتها وجزأت الحقّ وجعلته كأنه يضع هو ذاته الكثرة بالأوجاع. فإن العدد يكون الذات للحقّ أو تحقّقه، فيكون الحيوان بالذات ويندو الروح عددًا. أو يصحّ الحقّ عددًا ما يبرح مُتّحدًا ببعضه ببعض، أم تُمسي الحقائق عددًا مُتصافًا، والروح عددًا مُتحرّكًا داخل ما كان عليه في ذاته، والحيوان عددًا مُحدّدًا بما سواه؟ وما ٢٠ دام الحقّ ناشئًا من الواحد، / فمثلما كان ذلك الواحد واحدًا، على هذا الوجه ينبغي للحقّ أن يكون عددًا. ولذلك قيل في الشُّلّ إنشأ وحديات وإنشأ أعداد. ذلك هو العدد بالذات. أمّا العدد الآخر المعروف بالعدد المُتوحد، فإنه لذلك العدد صورته. فالعدد بالذات هو الذي يُشاهد لي الشُّلّ إذ يُشبهها، ونكته أصلًا هو الذي يكمن في الحقّ ويكون مع الحقّ مُتقدّمًا على الحقائق. فيه تجد الحقائق رُكنها ومُبينها وجُلّوها وأصلها. فالواحد هو الأصل للحقّ وعليه ٢٥ يقوم الحقّ حقًا وإلا لكان شيئًا. لكنّ الواحد لا يقوم على الحقّ، / وإلا لُفد الحقّ واحدًا ولما يُصيب من الواحد نصيبًا، فيكون المُصيب من «المشربة» عشرة قبل أن يُصيب من «المشربة» نصيب.

١٠. إن الحقّ ثابت في الكثرة، هو عدد إذا إذ أفانق، وهو ذو كثرة وأشبّه بأن يكون للحقائق

ثروته وتُمهيداً ومعالماً. فكانت وحده تشغل محلاً لما من شأنه أن يستوي عليها. كذلك يقول
المرة في حياته الحاضرة: «أريد من المال ومن المتاع كذا قدر». فللذهب وحده، / ولا يرد
المرة أن يحوّل العدد إلى ذهب، بل الذهب إلى عدد. إن لديه المعدّ متوافراً ويحاول تطبيقه على
الذهب بحيث يتفق على الذهب أن يكون بقدر كذا ذهباً. فلو نشأت الحقائق قبل العدد وشوهد
العدد وافقاً عليها في حين/ يتحرك الذي يعدّ يتحرك للمعدودات، فعدت المعدودات بالقدّر
الذي كانت عليه عن طريق الاتّفاق ولا عن تصميم مُتعلّط. وإن لم تكن في قدرها بالمصادفة،
كان العدد سابقاً وبخوضه وتبيّنا لبقدرها. وهذا يعني أنّ ما نشأ أصاب قدره والعدد قائم حقّاً،
فأصاب كلّ شيء من الفزحة حتّى أصبح شيئاً واحداً. / فإنّ الشيء شيء حقّاً يأخذه من الحق ما
دام الحق حقّاً من تلقاه ذاته، كما أنّ الشيء واحد يأخذه من الواحد في حدّ ذاته أمّصاً. وإنّ هذا
الواحد الواقع على الأشياء ذا كثرة في الآن نفسه، كان الشيء شيئاً واحداً، ما تكون عليه الثلاثة
واحداً. وكذلك القول في الحقائق كلّها إنّها أمر واحد. ولا يعني ذلك أنّ الواحد يكون على
وجه الواحد القدر، بل على الوجه الذي تقوم عليه الآلاف ثابتة في وحدتها أو كلّ عدد آخر مهما
يكن. لنفرضي قائلاً يقول في أشياء نشأت إنّها بالآلاف. / إذا ذكر المحصى الآفاً، فلاه لا يعني
أنّ الأشياء من ثلاثة ذاتها تتلفظ بالآلاف مثلاً أنها تظهر الواثنا، بل هو المؤكّر الذي دلّ على
قدرها. وإذا لم يدلّ المؤكّر على ذلك، ولا قول للمحصى بتقدير كثرتها، فكيف تكون دلالة؟
إنّها تكون يكونه هو عالمنا بالاحصاء، لهذا إن كان بالعدد غليظاً. / فإن تجهل تلك الحقيقة
الروحانية لعدد الكثرة ما هو، إنّما أخذ أمر غير معقول، بل هو أمر مُستحيل. مثل ذلك مثل من
يقول في الخبرات قولاً. فإِذَا أن يعني بقوله الخبرات في حدّ ذاتها، وإِذَا أن يقول الخير في هذه
الأشياء من حيث إنه طرأ عليها غرضاً. إن كان يعني الأوّليات، كان قوله في الأنوم الأوّل. وإن
عني بالخبر ما يطرأ منه غرضاً/ على الأشياء، وجب القول في الخير إنّ له حقيقة تقع غرضاً في
الأشياء الأخرى. فإِذَا أن تكون هذه الحقيقة هي السبب الذي يجعل الخير في غيره، وإِذَا أن
تكون الخير المحض بالذات أي ذلك الذي كان شأنه أن يُدعى الخير طبعاً. وكذلك القول في من
يُثبت العدد وافقاً على الحقائق، مثل العشرية: فإِذَا أن يثبت العشرية قائمة في ذاتها، وإِذَا أن
يعني الأشياء التي تطرأ العشرية غرضاً عليها، / فيضطرّ إلى افتراض تلك العشرية القائمة في
ذاتها وهي ليست آنذاك سوى عشرية فقط. فلا بُدّ إذّا، إن قيلت العشرية في الحقائق، من
أمرين: إمّا أن تكون الحقائق ذاتها هي العشرية، وإِذَا أن تكون قبل الحقائق عشرية أخرى هي
العشرية ذاتها وليست أمراً آخر. والذي لا بُدّ من إبرازه بوجه هام هو أنّ كلّ ما يقال في شيء
آخر، / فإِذَا أن يكون وارداً إلى هذا الشيء من غيره، وإِذَا أن يكون تحقيقاً للشيء ذاته. وإن
كانت المتعقّلة بحيث لا تُقدّر المتعقّلة فيه طوراً وتُحضر إليه طوراً آخر، بل تكون دائناً، ثم

يكون الآخر ذاتاً، غَدَّتْ المتعقولة هي ذاتها ذاتاً ولم تكن المعقولة فيه لو فر منها ذاتية. أما أن نُسَلِّمَ
 ٥ بآنها ذات، فإنها على كُلِّ حال حقيقة من الحقائق وهي قائمة حقاً. فإن استطعنا أن/ نَتَصَوَّرَ هذا
 الشيء بدون تحققه، كان تحققه، مع ذلك، لا يختلف عنه بحال، بل نحن الذي نجعله، في
 تَصَوُّرنا، عنه متأخراً. وإن لم تنفع الحيلة في أن تَصَوِّرَهُ بدون تحققه، متلباً هو الأمر في
 الإنسان مع قيامه في الوحدة، فإنَّنا نصبح بين امرين: إما ألا يكون التحقق متأخراً بل قائماً مع
 ١٠ الشيء ذاته، وإما أن يكون مُتَقَدِّماً على هذا الشيء حتى يقوم للشيء ذاته به. أما نحن/ فنقول في
 الواحد أنه مُتَقَدِّم، وكذلك في العدد أيضاً.

١١ إن قال قائل في المنتزعة إنها وحدات هذا قلَّرها، قلنا: إن سلَّم بأن الوحدة قائمة حقاً،
 فلماذا نُسَلِّم للوحدة الواحدة بالقيام حقاً وليس للعشرة؟ وما دام للوحدة الواحدة قيام في
 الذات، لماذا لا يصحُّ ذلك في الوحدات الأخرى؟ ينبغي ألا تُفَرَّق الوحدة الواحدة بحقيقة
 ٥ واحدة من الحقائق مهما/ تكن إذ إنَّ هذه الحال تُؤدِّي إلى نفي الوحدة على كُلِّ حقيقة من
 الحقائق الأخرى. ولكن إن وَجِبَ في كُلِّ حقيقة من الحقائق الأخرى أن تكون واحدة في
 ذاتها، كان للواحد معنى مُشترك، إنه ذو حقيقة واحدة تُقال في أشياء كثيرة، وهي التي قلَّنا فيها
 إنها لا بُدَّ لها من أن تكون قائمة بذاتها قبل أن تُشاهد في أشياء كثيرة. فإن شوهدت الوحدة في
 ١٠ شيء ثم في شيء آخر/ وكانت في هذا الشيء الآخر حاضرة، لا يتمُّ القيام بالذات للوحدة
 واحدة فقط، فتكون الوحدات عندئذٍ وحدات كثيرة. وإن لم يكن إلا تلك الوحدة الأولى،
 كانت مُتَّحِلة، على وجه الإطلاق، إنما بالحقِّ الأعظم وإما بالواحد الأعظم. فإن كانت مُتَّحِلة
 بالحقِّ الأعظم، باتت الوحدات الأخرى بالاشتراك في الاسم ولم تكن في مُستوى الوحدة
 ١٥ الأولى/. وإن شئنا فلتقل في العدد آنذاك إنه مؤلَّف من وحدات مُتباينة، وإنَّ التباين في
 الوحدات يتلخس بقدر ما تكون وحدات. وإن كانت مُتَّحِلة بالواحد الأعظم، لما هي حاجة
 الواحد الأعظم، حتى يكون واحداً، إلى تلك الوحدة؟ وإذا استحال الأمر في الحالتين
 كليهما، أصبح لا بُدَّ من واحد يكون واحداً فقط ثم شيئاً آخر، أو واحداً بسيطاً مُنفرداً بحدِّ
 ٢٠ ذاته، قبل أن يُتَّحَقَّ بشيء أنه واحد/ أو أن يُتَصَوَّر. فإن كان في الملأ الأعلى الواحد المُستَقِلَّ
 عن الشيء الذي يُقال عنه إنه واحد، لماذا لم يكن واحد آخر يقوم في ذاته؟ فيُصبح كُلُّ واحد
 على حiale وحدات كثيرة، ويكون الكلُّ واحداً كثرة. فهذا ولتنتظر الآن إلى الطبيعة وهي كأنها
 تُزَلِّد الأمور على التوالي، لو كانت قد ولَّدتها ولم تنفد عند كُلِّ أمر ولَّدتها بل كأنها أحدثت
 ٢٥ الأمور أمراً بعد أمر يستمرُّوا متواصلين/. فإذا سالت ضمن حدودها وأسرعَت في الكشف عن
 سِيرها، ولَّدت الأعداد المُتَّعَرِّض. أما إذا جاوزت المزيد في تحرُّكها، لا على غيرها، لكن في

حركاتها هي ذاتها، جعلت الأعداد قائمة في ذاتها. وما دامت على هذه الحال نُقِئت بين
 ٢٠ الأعداد عدداً عدداً، وبين جُمْلَةِ الأشياء شيئاً شيئاً وكلّ حقيقة من الحقائق. / وهي أنّ ذلك
 على بصيرة، إنّ لم ينسجم الشيء مع عدده كلّاً بكلّ، من أنّها أمام أمرين: إمّا ألا يكون
 الشيء، وإمّا أن يخرج عن حدوده فهو شيء آخر ليس له عدد أو معنى.

- ١٢ رُبُّ قائل يقول في الواحد والوَحدة إنّهما ليس لهما قيام في الذات إذ إنّ «واحد» لا
 يكون إلّا بأن يكون شيئاً هو واحد. بل الواقع هو أنّ انفعالاً ما يقع في النفس لدى اتصالها بكلّ
 حقيقة من الحقائق. فثيب أولاً: وأنّ ما يقع، لدى ذكرنا الحق، من أن نقول فيه إنّ انفعال
 يقع في النفس، ومن أن ننفي على كلّ شيء كونه حقّاً وإن قيل إنّ الحقّ ثبُّه وتقدم ويحدث
 صورة / لدى الاتصال به، فإننا نرى النفس ثبُّه وتتلّقى صورة لدى الواحد أيضاً. وبعد، فهل هذا
 ٥ الانفعال أو التصوُّر في النفس واحد أو ذو كثرة؟ إذا قلنا إنّ ليس واحداً، لم نأخذ الواحد من
 الشيء ذاته إذ إنّنا نفينا عليه كون الواحد مُستقراً فيه. إنّ الواحد حاصل فينا إذا، / وهو في النفس
 ١٠ مُستقلاً عن الشيء واحد. أمّا إنّنا نستمدّ الواحد من الخارج إذ نتلّقى جرمًا ما أو انفعالًا كماه
 في الشيء صورة منه ثبُّه. فالذين يلحون إلى أنّ مفهوم الأعداد والواحد هو أحد أنواع ما
 ١٥ «يُصورونه» لديهم من التصوُّر، إنّما يسلّمون للقيام في الذات بوجوه مثل التي وصفنا، / ما دام
 يقابل بعض تلك المفاهيم قيام في الذات. وسيكون لنا معهم، في هذا الموضوع كلام يردّ في
 حينه. لكنهم لن يسلّموا بذلك إن ذهبوا في تحليل مفهومنا إلى أنّه متأخّر ينبعث من الأشياء
 ويُشبه فيها حالة أو تصوُّراً: كأن نقول مثلاً لهذا الأمر «أو لهذا الشيء» أو أيها «الجمهور»
 ٢٠ «العبد» و«الجيش» و«الكثرة». فإنّ الكثرة ليست سوى الأشياء التي نقول إنّها كثيرة، / وليس
 العبد سوى الجماهير المشتهية بالشمائم الدينية. وكذلك القول في الواحد، عندما
 نذكره لا تصوِّره شيئاً قائماً على حيلة، مُتغيلاً عن الأشياء الأخرى. وما أكثر ما جله من هذا
 ٢٥ الغيب، كالتبيين مثلاً و«الفرق» وما يغفلنهما. فما عسى أن يعني، / نظراً إلى القيام في الذات،
 «كون الشيء على المتين» سوى أنّه هنا أو هناك واقفاً أو جالساً؟ وكذلك القول في الجهة
 «فرق»: لثانوية وضع من هذا القليل أو بأخرى في ذلك المكان من المعالم الكلّي ونقول
 هنا إنّها «فرق»؟ وهناك جهة أخرى نقول فيها إنّها «تمت». كلّ هذه الأقوال يجب الجواب
 ٣٠ عليها بأنّ قياماً في الذات يحقّق في كلّ شيء من هذه الأشياء. / على أنّ هذا القيام لا يكون
 واحداً معها كلّها، سواء أكان من حيث علاقة بعضها ببعضها الآخر، لم كان من حيث علاقتها
 كلّها بالواحد. فلا بُدّ من أن نقف عند كلّ قول من تلك الأقوال ونشخّله على حيلة.

- ١٣ كيف يكون من المعقول أن ينشأ الوجودان من الوحدة المحل من المحل ذاته ، وبوحدة الإنسان من الإنسان المحسوس ، وكذلك القول في كل حيوان آخر مهما يكن أو في الحجر مثلاً؟ ليس الشيء الذي يظهر شيئاً ووحدة شيئاً آخر تختلف عنه في ما تكون عليه في ذاتها؟ فإنه لا يسع الذهن أن ذلك أن يطلق «الواحد» على غير الإنسان مثلاً . / ثم مثلما كان الذهن لا يتحرك عنّا في ما يتعلق باليمين وما هو قبيلها ، بل يرى وضعاً مُختلِفًا فيقول «هنا» كذلك ينطق بالواحد إذا رأى شيئاً . فليس أمره أمر حال وإعية ، وهو لا يذكر الواحد إلا بشيء عليه يرد . ولا يذكر شيئاً ذكره بمعنى أنّ الشيء قائم وحده وما من شيء غيره ، إنّما يعني بقوله «ما من شيء غيره» واحدًا آخر . / فضلاً على أنّ هذا «الآخر» أو «المختلف» إنّما هو أمر يأتي بعد ذلك . فإنّ الذهن ، ما لم يستند إلى الواحد ، لا ينطق «بالآخر» ، أو «بالمختلف» ؛ وعند ما يقول في الشيء أنّه وحده ، إنّما يعني واحداً هو وحده ، فيكون قد نطق «بالواحد» قبل أن ينطق به «بأنّه وحده» . ثم إنّ القائل ، قبل أن يقول «الواحد» في غيره ، هو ذاته واحد ؛ والشيء الذي يتناوله بقوله هو واحد أيضاً ، / قبل أن يقول أو يتصور فيه شيئاً . فإنّما أن يكون القائل واحداً ، وإنّما أن يكون أكثر من واحد أي ذا كثرة . وإن كان ذا كثرة ، فقد كان حضوره وهو من قبل واحد . وبعد ، فإنّ الذهن عندما يذكر كثرة ، يذكر أكثر من واحد ، وعندما يذكر شيئاً يتصور مُسلّمين كثيراً مُتّظمين في وحدة . ولما لم يكن الذهن ليُدع الجيش ، على كونه ذا كثرة ، باقياً على كثرته جعل للوحدة به بوجه ما أمراً واضحاً . / فإنّما أن يُمدّ بالوحدة وهي ليست متوافرة للكثرة ، وإنّما أن يتبين بجدته الوحدة البارزة من النظام ليسوق ذا الكثرة في طيّبه إلى الوحدة . فإنّ الواحد في ذلك كله ليس شيئاً باطلاً ، كما أنّه ليس كذلك في المنزل وهو واحد بمجاورة الكثرة ، ولو كان الواحد بأن يقال في المنزل أخرى . وإن كان جديراً بأن يقال إنّ واحد ، / وكان ذلك أجدر أيضاً بما لا يتجزأ ، فإنّما في هذا ، لأنّ الواحد حقيقة مُتحققة وقائمة في ذاتها لا مُحالاة . من المُستحيل أن يقال «الأخرى» في ما ليس شيئاً . بل نقول الذات في كل حِسِّي من الحِسِّيَّات ، ونقولها أيضاً في الروحانيات ٢٠ لنجعلها ينسج «أخص» في الروحانيات ، مُفترِضين / وجود «الأخرى» و«الأخص» في «ما يكون حقاً» ، ما دام الحق بأن يقوم في الذات ، حتى الحِسِّيَّة ، «أخرى» منه بأن يكون في الأجسام الأخرى . ومثلما نقول ذلك في الحق ، نقوله أيضاً في الواحد إذ تُشاهد له «أخرى» و«أخص» في الحِسِّيَّات وحتى اختلاقاً «بالأخرى» في الروحانيات . فهو قائم حقاً من الوجوه ٢٥ كلها/ على أن يقال في قيامه الحق إنّّه عائد إلى الواحد الأعلى . إنّما الذات والحق فكلاهما أمر روحاني لا حِسِّي ولو كان للحِسِّي منهما نصيبه . وكذلك القول في الواحد أيضاً تُشاهده من خلال الحِسِّيَّات وقد أصابت منه بالاشتراك ، لكنّ الذهن يكره أمراً روحانياً وبطريقة اليرقان ، ٤٠ فيعرف أمراً من خلال أمر آخر لا يراه . فقد كان له بهذا الأمر الآخر معرفة سابقة إذا / فإن كان

للذَّهن بذلك الأمر معرفة سابقة، وما دله الأمر الروحاني المَعْنَى والمَحَقُّ شيئاً واحداً، فإنَّ الذَّهن عندما يذكر أمراً واحداً مهما يكن، يذكر الواحد أيضاً. وكذلك القول في الانثيَّة والكثرة. وإذا كان تصوُّر الشيء أو القول فيه أمراً مُستَحِيلًا بدون الواحد أو الاثنين أو عدد آخر مهما يكن، كيف يجوز في ما يستحيل بدوره تصوُّر الشيء أو القول فيه ألا يكون حقاً؟ فإنَّ ما خذاً بطلانه مانع من تصوُّر الشيء مهما يكن أو من القول فيه، يستحيل عليه القول بأنه لم يكن حقاً. بل إنَّ ما يحتاج إليه من كلِّ وجه لوجود قول أو تصوُّر، ينبغي أن يكون حاضراً بتخضور سابق للقول أو للتصوُّر؛ وإنَّما على هذا المعنى نعلم إليه لوجود الأمرين كليهما. وإن لم يكن من الواحد بُدُّ لقيام كلِّ ذات في ما هي عليه في ذاتها، (إذ إنَّ الشيء لا يكون حقاً/ ما لم يكن واحداً)، كان الواحد قبل الذات وموَلِّداً للذات. ولذلك كان واحداً حقاً، ولم يكن حقاً ثم واحداً بعد ذلك. ففي كونه حقاً وواحداً كونه ذا كثرة، في حين أن كونه واحداً لا ينطوي على الحقِّ إلا إذا وضعه وهو يسيل طَبْناً إلى قولده. إنَّ القول «هذا الشيء» ليس قولاً عبثاً، بل يعني قياماً في الذات له دلالته ويَهْمِلُ إسم الشيء ذاته. / ثمَّ إنه حضور ما، وهو ذات أو حقيقة أخرى من الحقائق. فلا يدلُّ «هذا الشيء» على صِث ما، وليس حالاً من أحوال الذَّهن واقعاً على باطل. بل إنه الشيء ثابت في محله وكأنه لو أقبلنا على الشيء في حدِّ ذاته مهما يكن وذكرنا اسمه الذي به يتفرد.

١٤ أما ما وُزِدَ مُتَعَلِّقاً بالتضاف، فالقول المتروك فيه هو أن الواحد ليس بحيث يفقد حقيقته إذا انفصل غيره ولم يفعل هو بحال، بل ينبغي له، إن خذا شأنه أن يطل في كونه واحداً، أن يكون قد أصيب بالجبرمان من الوحدة بعد تجزئه إلى اثنين أو أكثر. وإذا أصبح العظم/ الواحد، بعد تجزئه، عظمين ولم يطل كونه عظماً، فإنَّما يُمَلُّ ذلك، لا محالة، بأنه كان مع المحل، زائداً عليه وكأنما فيه، ذلك الواحد الذي قلده العظم وقد أضده التجزؤ. وبعد، فإنَّ ما يحضر في الشيء ذاته طرذاً، وينب عنه ثلثة، كيف لا تُصغته حيشما نجده في الأمور التي تكون حقاً؟ إنه بطراً عَرَضاً على هذه الأمور، / لكنه قائم في ذاته حسب ما يظهر عليه في الميسَّيات أو يكون في الروحانيات: يقع عَرَضاً في ما كان عنه شتاعراً، ويقوم في ذاته في الروحانيات، في المقام الأوَّل حيث يكون الواحد ثم الحق. وإن قال قائل في الواحد إنه، ولو لم يتنثر، يطل في كونه واحداً إذا أقبل شيء آخر، بل يُصيح اثنين، كان قوله قولاً باطلاً. فإنَّ الواحد لا يُصيح اثنين، ولا ما يُضاف الواحد إليه، ولا هذا التضاف إليه أيضاً، بل يبقى كلُّ منهما واحداً مثلما كان عليه. أما «الاثنتان» فتقال في التزدوج من الطرفين على أن يُقال في الواحد في كلِّ من الطرفين باقياً على حاله. فليست «الاثنتان» أو «الانثيَّة» في حدِّ ذاتها بعلاقة.

- ٢٠ أجل لو كانت «الاثنتان» قائمة على الثلاثي بين أمرين، وكان الثلاثي يعني حمل الشيء شيئين، /
فربما أسست «الاثنتان» والاثنيّة علاقة في هذه الحال. لكنّ الواقع هو أنّ «الاثنيّة» تُشاهد في
حال تخالف هذه الحال: إنّما تنشأ «الاثنتان» بتجزؤ الشيء الواحد مهما يكن. ليست «الاثنتان»
تلقائياً أو تجزؤاً حتى تكون علاقة؛ وكذلك القول في كلّ عدد. فإن كانت العلاقة هي التي تولّد
٢١ شيئاً، استحال/ على الثلاثة للمخالفة لأن تولّد الشيء ذاته بحيث يكون هذا الشيء هو والعلاقة
أمراً واحداً. فما عسى أن يكون السبب أصلاً؟ إنّ كون الشيء واحداً هو بحضور الوحدة،
والثين بحضور الاثنيّة، مثلما أنّ كونه أيضاً بحضور التياض وحسباً بحضور الحسّن وهادلاً
بأن يكون العدل حاضرّاً. أو إنّه ينبغي لذلك ألاّ تصوّره كاناً حقّاً، بل نُعْله بملاقات تكون فيه
٢٢ قائمة. بهذا المعنى يكون العدل/ عن طريق علاقة مُعيّنة بأمور معيّنة، ولا يكون الحسّن يكوّننا
على حال نجد معها في الشيء ذاته ما يرمسه أن يجعلنا عليها، ولا يزدّ معها على الشيء الذي
يُظهر حسناً طارئاً زائداً. عندما ترى شيئاً تقول فيه إنّّه واحد، فإنّه كبير أيضاً وحسن لا محالة،
٢٣ كما أنّه لك أن تذكر فيه ألقاباً من الأوصاف. وما دلم/ مُتطوياً على العظم والبلدار، وعلى
الخلارة والمرارة والأكفاف الأخرى، فلماذا لا يكون مُتطوياً على الوحدة أيضاً؟ لأنه لا يجوز
في كلّ كيف، مهما يكن، أن يكون حقّاً ثم لا يكون الكمّ حقّاً هو أيضاً. كما أنّه لا يجوز أن
٢٤ يكون الكلّ المُتّصّل ثم لا يكون المُتّصّل، على أنّ المُتّصّل يعمد إلى المُتّصّل في قياساته. /
مثلما يكون العظيم بحضور العظم إذاً، كذلك يكون الواحد بحضور الوحدة، والاثنتان بحضور
الاثنيّة وهلمّ جرّاً. أمّا البحث عن الاشتراك كيف تصوّره، لأنه يتصل بالبحث عن الاشتراك
في المثل كلّها. لكن لا بُدّ من القول في القشريّة إنّها تُشاهد على وجه إن كانت في المُتّصّلات،
٢٥ وعلى وجه آخر في المُتّصّلات، / وعلى وجه ثالث أيضاً في القوى المُتّوحدّة المُفدّرة تُخرتها
بالقشريّة. ثم إنّها ترتقي إلى مقام أعلى أيضاً في المروحيّات. وهناك نجد الأعداد وهي لا
تُشاهد في غيرها، بل الأعداد وهي على أشدّ ما يكون حقّاً ما دامت قائمة في ذاتها، القشريّة
٢٥ المُطلقة بالذات، لا قشريّة نفس بعضها إلى بعض أموراً روحانيّة حشرة. /

- ١٥ ١٥ فلنستأنف أساليبنا السابقة منذ بدايتها ونقل في المعنى الكلّي إنّّه هو ذلك الذي كان
الحقّ حقّاً، وإنّه روح وحيوان كامل، وإنّه يشتمل على الحيوانات كلّها. أمّا وحدته، فإنّ
حيواننا المحسوس الكلّي يحاكيها على قدر استطاعته بالوحدة التي كانت له. فإنّ
٥ المحسوس في حقيقته مُعقّد من الوحدة الروحانيّة، / ما دام شأنه أن يكون محسوساً. ينبغي
لذلك الحيوان الكلّي إذاً أن يُسمّى العدد الكلّي أيضاً، إذ إنّّه إن لم يكن كاملاً لئلاّ ناقصاً بعدد
من الأعداد. وإن لم يكن مُتطوياً على الحيوانات بعددها الكلّي لئلاّ غداً هو حيواناً كاملاً من

الرجوء كلها. فالعدد مُعَدَّم إذا على كل حيوان بما فيه الحيوان الكُلِّي الكامل. ثم إن الإنسان
 ١١ يكون في العالم الروحاني/ على قدر ما يكون حقًا، وكذلك القول في الحيوانات الأخرى؛
 والعالم الروحاني كامل يقدر ما كان حيوانًا. حتى الإنسان الجسدي، إنما هو جزء من العالم
 الكُلِّي من حيث إن هذا العالم حيوان؛ وكل حيوان أيضًا، من حيث كونه حيوانًا، إنما يكون في
 ذلك الحيوان الروحاني. هذا وإننا نجد في الروح أيضًا، يقدر ما كان روحًا، الأرواح الفردية
 كلها وإن كلًّا منها لجزء من أجزائه، فيكون العدد مقولًا فيها أيضًا. وهكذا لم يكن العدد إذا،
 ١٨ حتى في الروح،/ أصلًا. إنه في الروح بمعنى أنه المقدار الذي تكون به تحقيقات الروح،
 وتحقيقات الروح هي التذلة والمليحة والفضائل الأخرى والولم، وكل ما إن اشتغل الروح
 عليه روحًا حقًا. وكيف يكون الولم فيه لا في غيره؟ لأن العالم من النعم والعلو، إنما يكون
 ٢٠ ذلك كله مع بعضه مع بعض وهو شيء واحد./ وكذلك القول في الأمور الأخرى. لذلك كان كل
 أمر من هذه الأمور في الروح أصلًا وليست التذلة فيه عرضًا. إنما تكون عرضًا في النفس
 وبقدر ما تكون النفس نفسًا. بل بأن يكون ذلك كله في النفس بالقوة أحرى، وهو في النفس
 مُحَقَّقًا، ما دامت النفس تُوجَّه وجهها إلى الروح وتُشعَّد به. ثم يأتي الحق بعد ذلك وفيه يكون
 ٢٥ العدد. مع العدد يؤلَّد الحق الحقائق مُتَحَرِّكًا بِمُقْتَضَى العدد،/ جاعلاً الأعداد سابقة بوجودها
 فيهم الحقائق في ذاتها، مثلما أن وحدته تربطه هو الحق بالأول. أما الأعداد فلا تعود تربط
 الأشياء الأخرى بالأول، إذ إنه يكفي بالحق أن يكون مُرْتَبَطًا به. ثم إن الحق إذا أصبح عددًا ربط
 ٣٠ الحقائق به. فإنه ينشطر، لا من حيث كونه واحدًا، بل بقى وحدته./ وإذا انشطر وُلِّقًا لما كان
 عليه في حقيقته إلى القدر الذي لولده، تبين هذا القدر كم يكون وُلَّد العدد الذي كان فيه
 حاضرًا. فإنه انشطر بقوى العدد وُلَّد من الحقائق على قدر ما كان العدد. فالعدد الأول والحق
 ٣٥ إنما هو الأصل والمنبع لقيام الأمور كلها في ذواتها إذا./ ولذلك كان كل جزء من الجزئيات
 حقًا هنا أيضًا مع العدد. فلذا تلقى الشيء عددًا غير عدده أحدث شيئًا آخر أو لم يُحدث شيئًا لعدده.
 على أن تكون هذه الأعداد هي الأعداد الأولى بمعنى أنها معدودة. أما الأعداد الواقعة في
 الأشياء الأخرى فيحصل فيها الموشفان كلامًا: إنها معدودة من حيث كونها مُشَفَّة من الأعداد
 الأولى؛ ومن حيث إنها تُجَانِسُ هذه الأعداد الأولى فهي تُعْصِي الأشياء الأخرى، فتكون
 ١٠ أعدادًا تُدُلُّ وتُتَدَّى. فإلى ماذا تُعَدُّ للقول بالفترة ما لم تُعَدَّ إلى ما لَدَيْهَا من أعداد؟

١٦ رُبُّ قَاتِلٍ يَقُولُ: هَلْهُ الْأَعْدَادُ الَّتِي تَقُولُ فِيهَا إِنَّهَا الْأَوَّلَى وَإِنَّهَا الْأَعْدَادُ حَقًّا، ابْنُ
 تَجْمَلُونَهَا وَإِلَى أَيِّ جِنْسٍ مِنْ جِنْسِ الْحَقَائِقِ تَرُدُّونَهَا؟ فَإِنَّ الْجَمِيعَ يَقُولُونَ أَنَّهَا فِي «الْكَمِّ» وَلَقَدْ
 ذَكَرْتُمْ «الْكَمَّ» أَنْتُمْ أَيْضًا فِي مَا سَبَقَ إِذْ ذَعَبْتُمْ إِلَى أَنَّ لِلْمُتَّصِلِ وَجُودَهُ بَيْنَ الْأُمُورِ مِثْلَ الْمُتَّصِلِ./

نَمَّ إِنَّكُمْ تَقُولُونَ فِي هَذِهِ الْأَعْدَادِ إِنَّهَا أَعْدَادُ الْحَقَائِقِ الْأَوْتِيَّةِ وَإِنَّ إِلَى جَانِبِهَا أَعْدَادًا أُخْرَى
تُعَيِّنُونَهَا بِأَتَانِهَا أَعْدَادُ تَمَدٍّ. فَهَقُولُوا لَنَا كَيْفَ تَرْتَبِّتُونَ بَيْنَ ذَلِكَ كُلِّهِ، إِنَّ فِيهِ لَشَكْلَةٌ عَظِيمَةٌ. نَمَّ
إِنَّ الْوَاحِدَ الْكَامِنَ فِي الْحَقِيقَاتِ هَلْ هُوَ كَمَّ مَا أَوْ هُوَ الْوَاحِدُ وَقَدْ وَقَعَ كُلًّا مَرَّةً، فَكَيْفَ هُوَ أَصْلُ
١٠ الْكَمِّ فَقَطْ / وَلَا الْكَمِّ بِالْقَدَمِ؟ وَإِنْ كَانَ هُوَ الْأَصْلُ، فَهَلْ يُجَابِسُ الْكَمَّ أَوْ يُخَالِفُهُ جَنْبًا؟ فَتَأْصِفُوا
وَأَسْرَحُوا لَنَا هَذِهِ الْمَسَائِلَ كُلَّهَا. يَجِبُ عَلَيْنَا الْجَوَابُ إِذَا، مُتَطَلِقِينَ مِمَّا يَلِي، مُتَعِدِّينَ
١٥ الْحَقِيقَاتِ أَوَّلًا فِي قَوْلِنَا. إِنَّكَ إِنْ أَدْرَكَتَ شَيْئًا مَعَ آخَرٍ وَقَلْتَ اتَيْنِ، كَانَ يَقُولُ كُلُّهَا / وَرَجُلًا
أَوْ رَجُلَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، عَشْرَةً وَجِالٍ أَوْ عَشْرِيَّةً مِنَ الرُّجَالِ، فَلَيْسَ هَذَا الْعَدَدُ ذَاتًا، حَتَّى بِمَعْنَى مَا
تَكُونُ الذَّاتُ عَلَيْهِ فِي الْحَقِيقَاتِ. إِنَّمَا هُوَ كَمٌّ فَقَطْ. نَمَّ إِذَا قَسَمْتَ إِلَى وَحْدَاتٍ وَجَعَلْتَ هَذِهِ
الْوَحْدَاتِ أَجْزَلَهُ فِي تِلْكَ الْمُعْشَرِيَّةِ أَحَدِلْتَ لِلْكَمِّ أَصْلَهُ وَتَصَوَّرْتَهُ. فَإِنَّ وَحْدَةً فِي الْعَشْرَةِ لَيْسَتْ
٢٠ وَحْدَةً فِي حَدِّ ذَاتِهَا. / أَمَّا إِذَا أَخَذْتَ الْإِنْسَانَ بِحَدِّ ذَاتِهِ وَقُلْتَ فِيهِ إِنَّهُ مِنْ وَجْهِ مَا عَدَدٌ، فَهَرِ مِثْلًا
إِثْنَيْتَيْ، حَيَوَانَ وَمَنَاطِقَ، فَمَا عَدَدًا أَمَامَ الْمَعْنَى ذَاتَهُ هُنَا. بَلْ إِنَّكَ مُسْتَفْرِكًا وَمُحْصِيًا إِنَّمَا تُحَدِّثُ
كَمًّا. وَلَكِنَّكَ أَنْ تَمْتَدَّ الْمَحَلُّ ذَا الْمَطْرَفَيْنِ لِلذَّاتَيْنِ كُلِّ مِنْهُمَا وَاحِدًا، وَكُلُّ مِنْهُمَا مُسَمًى فِي قِيَامِ
٢٥ الذَّاتِ وَمُتَوَحِّدٌ فِي ذَاتِهِ، إِنَّمَا يُشِيرُ إِلَى عَدَدٍ / آخَرَ، هُوَ الْعَدَدُ اللَّائِقِي. نَمَّ إِنَّ هَذِهِ الْإِثْنَيْتَيْ لَيْسَتْ
مُتَأَخَّرَةً وَلَا تَمْنِي كَمًّا وَإِلَّا عَلَى الشَّيْءِ مِنَ الْخَارِجِ فَقَطْ، بَلْ تَدُلُّ عَلَى مَا يَكُونُ كَامِنًا فِي الذَّاتِ
وَعَلَى مَا يَجْعَلُ الشَّيْءَ مُتَمَامِيكًا فِي حَقِيقَتِهِ. فَإِنَّكَ لَا تُحَدِّثُ عَدَدًا هُنَا إِذْ تُسْتَفْرِكُ أَشْيَاءَ قَائِمَةً لِي
٣٠ ذَوَاتِهَا حَقًّا وَلَمْ يَكُنْ لَهَا هَذَا الْقِيَامُ فِي الذَّاتِ بِكَوْنِهَا مَعْدُودَةً. / وَلَمَعْرِي، مَا حَسَى أَنْ يَزَادَ عَلَى
الذَّاتِ لَدَى إِنْسَانٍ إِذَا أَحْصَيْتَ مَعَ آخَرٍ؟ فَإِنَّكَ لَا تُجِدُ قَطُّ وَحْدَةً، عَطْلًا يَكُونُ الْأَمْرَ فِي الْجَوَقَةِ،
بَلْ قِيَامِ الْعَشْرَةِ ذَاتِهَا الَّتِي تُحْصَى بِهَا الرُّجَالُ، إِنَّمَا يَكُونُ فَيْكَ أَنْتَ الَّذِي تُحْصِي. كَمَا أَنَّ تَوَلَّكَ
لَا بِمَعْنَى الْمُعْشَرِيَّةِ فِي هَؤُلَاءِ الرُّجَالِ الَّذِينَ تُحْصِيهِمْ مَا دَامُوا لَا يَتَنَظَّمُونَ فِي وَحْدَةٍ. بَلْ إِنَّكَ أَنْتَ
٣٥ الَّذِي تُحَدِّثُ هَذِهِ الْعَشْرَةَ إِذْ تُحْصِي وَتُحَدِّدُ بِالْكَمِّ. / أَمَّا فِي الْجَوَقَةِ فَلَدَيْكَ أَمْرٌ مَا مُسْتَقْبَلٌ فِي
الْأَفْرَادِ، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي الْجَيْشِ أَيْضًا. وَكَيْفَ يَكُونُ الْعَدَدُ فَيْكَ؟ أَمَّا أَمْرُ الْعَدَدِ الْبَاطِنِ السَّابِقِ
لِلْإِحْصَاءِ فَإِنَّهُ أَمْرٌ آخَرٌ. أَمَّا الْعَدَدُ النَّاشِءُ مِنْ ظُهُورِهِ خَارِجًا عَنْكَ نَظَرًا إِلَى الَّذِي فَيْكَ فَإِنَّهُ تَحَقُّقٌ
لِتِلْكَ الْأَعْدَادِ أَوْ لِمَا يُنَاسِبُهَا إِذْ تُحْصِي أَنْتَ وَتَوَلَّدَ الْعَدَدُ. فَهِيَ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ إِنَّمَا تُحَدِّثُ أَنْتَ الْعَدَدُ
٤٠ قَائِمًا، / مِثْلًا أَتْلُكَ، مَانِيًا، تُحَدِّثُ حَرَكَةً مَا قَائِمَةً. وَمَا هُوَ الْوَجْهَ الْآخَرُ الَّذِي يَكُونُ عَلَيْهِ الْعَدَدُ
الْبَاطِنُ لِيَا؟ إِنَّهُ يَكُونُ عَدَدٌ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ فِي ذَوَاتِنَا. يَقُولُ أَفَلَاطُونُ فِي مَا نَحْنُ عَلَيْهِ فِي ذَوَاتِنَا إِنَّ
٤٥ قَدْرَهُ مِنَ الْعَدَدِ وَمِنْ التَّكْمِ نَصِيحًا، وَهُوَ بِظُورِهِ عَدَدٌ وَتَكْمٌ. وَيَقُولُ قَاتِلُ فِي مَا نَحْنُ عَلَيْهِ فِي ذَوَاتِنَا
إِنَّهُ لَيْسَ جِسْمًا وَلَا عَظْمًا. / فَإِنَّ النَّفْسَ عَدَدٌ إِذَا، مَا دَامَتْ هِيَ ذَاتًا. أَمَّا عَدَدُ الْجِسْمِ فَإِنَّهُ ذَاتٌ
بِمَعْنَى مَا يَكُونُ الْجِسْمُ عَلَيْهِ. وَأَمَّا عَدَدُ النَّفْسِ فَلَتَوَاتِ بِمَعْنَى مَا تَكُونُ لِلنَّفْسِ عَلَيْهِ. وَمَا فِي
الرُّوحَانِيَّاتِ مِنْ أَمْرٍ هُوَ أَنَّهُ إِنْ كَانَ الْحَيَوَانُ بِذَاتِهِ هَذَاكَ ذَا كَثْرَةٍ، وَكَانَتْ كَثْرَتُهُ مِثْلًا، ثَلَاثِيَّةً،

باتت هذه الثلاثية في الحيوان شيئاً ذاتياً. أما الثلاثية التي كانت ولما تحل في الحيوان، بل كانت ثلاثية في الحق مطلقاً، فإنها تكون للذات أصلها. وإن عدت حيواناً ثم حساً، فكل منهما واحد في ذاته، / أما أنت فقد رأيت فيك عدداً وحقت كمّاً واثنيّة. أما إذا قلت في الفصيلة إنها أربعة أقسام، فابتلكت أربعة ما حساً، أعني أجزاء الفصيلة وهي متوحد بعضها مع بعض. وهي وحدة رباعية، أعني الشيء ذاته، توفّق بينها وبين الأربعة التي فيك.

١٧

وربّما معنى يكون العدد الذي يوصف بأنه ليس له نهاية؟ إننا في آخرنا السابقة نُسلم بأن له حدّاً. وهذا هو الصواب، إن كان عدداً حسّاً، إذ إن ما ليس له نهاية يخالف ما كان عدداً. لماذا نقول في العدد إذا إنه ليس له نهاية؟ هل نقول بذلك مثلما نقول في الخط إنه ليس له نهاية؟ ولست نمنّي بخط لا نهاية له أنه كذلك حسّاً، بل إنه يجوز في الخط الأعظم، خط العالم الكوني مثلاً، أن تصوّر خطاً أعظم منه. هل يكون الأمر على هذه الحال في العدد؟ إذا عُرِفَ كُنه ما هو، جاز فيه أن يضاف ذهاباً بدون أن ترتبط هذه الشاعفة به. لأن التصوّر أو التخيّل الذي لديك، كيف تستطيع أن تربطه بالاشياء؟ أو إنما نقول في الخط إنه ليس له نهاية في الروحانيات. وإلا لكان الخط هنالك يكتم. فإن لم يكن خطاً ما يكتم، لحدا شأنه ألا يكون له نهاية من حيث العدد. أو إننا نقول في اللانهائي إنه بمعنى آخر أنك لا بمعنى أنه لا تُدرك نهايته. ولكن كيف يكون غير مُتناهٍ؟ ألا، إن معنى الخط في حد ذاته لا يطاري على حدّ تصوّره. وما حسي أن يكون في عالم الروح خطاً؟ وأين يكون؟ إنه بعد العدد، إذ إن الوحدة تظهر فيه وهو ينطلق من نقطة مُستندة على بُند واحد، على ألا يكون لهذا البُند كمّ يقبسه. ولكن أين يكون هذا الخط؟ أليكون فقط في الذهن وكأنه يُعَدّد؟ بل إنه شيء، أعني شيئاً نورانياً. وكل ما كان من نوعه، إنما يكون نورانياً وشيئاً حَيثاً من وجه ما. / فإنّ للسُّلوح وللجماد وللأشكال كلها توهيماً وحالاً، ولست نحن الذين نخترع الأشكال صُوراً. وبدل على ذلك شكل العالم الكوني المُتضمّن حلياً، وأشكال أخرى تكون بقدر ما في الأشياء الطيّمية من تشكّلات طيّمية هي قبل الأجسام لا محالة وهي في عالم الروح غير مُشكّلة/ مع أنها هي الأشكال الأولى. فإنها ليست صُوراً في غيرها، بل هي ذواتها حقائق ذواتها ولا تحتاج إلى أن تتمدّد. فالتمدّد إنما يقال في غيره. إن في الحق إذا شكلاً هو واحد أبدياً، وإنما يتجزأ في الحيوان أو قبل الحيوان. ولا يتجزأ بمعنى أنه يصبح بمقدار، بل بمعنى أن كل شكل يخصّ لكل شيء وفقاً لما يكون/ الحيوان عليه، وبمعنى أنه يُخلع على الأجسام السماوية، فعلى النار السماوية إن شئت مثلاً، يُخلع الهزم السُمُوي. ولذلك تُريد النار الدنيوية أن تحاكي النار السُمُوية وهي عن هذه المُحاكاة عاجزة بسبب الهولي. وعلى هذه الأشياء تجري الأشياء

الأخرى، على نحو ما قيل في المتيوتات. أفنكون الأشكال في الحيوان إذا بقدر ما يكون هو
 حيواناً؟ كلا بل تكون في الروح قبل ذلك. أجل إنها في الحيوان. ولو/ قام الحيوان مُستحيلاً
 على الروح، لكانت الأشكال في الحيوان أولاً. أما إن كان المروح قبل الحيوان رتبة أصبحت
 الأشكال في المروح أولاً. ولكن ما دامت النفوس قائمة في الحيوان الكامل، كان للروح
 التقدم. بيد أن أفلاطون يقول في الروح إنه «يشاهد ذلك القدر كله في الحيوان الكامل».
 وإن كان يشاهد أصبح متخزناً. إلا أنه يعني بقوله/ «يشاهده» أن الحيوان يقدم في ذاته بتلك
 المشاهدة. فإن المشاهد لا يختلف عن المشاهد، بل الكل واحد في عالم المروح. فالمرنان
 يشتمل على الكرة متزعة، أما الحيوان فيشتمل عليها ككرة حيوان.

[١٨] مهما يكون الأمر، فإن للعدد في الملا الأعلى حقاً. إنما نحن الذين نتصور المزيد على
 ما كان منه مُتخزناً، فيكون ما ليس له نهاية نتيجة إحصائنا بهذا المعنى. أما في عالم المروح
 ليستحيل على التصور أن يتجاوز ما تصوره. فقد كان المزيد حاضراً ولم يقتنا، بل لم يكن
 شأنه أن يكثره قط عدد مهما يكن، حتى يضاف إليه عدد مهما يكن. لكن شأن العدد هنالك ألا
 يكون/ مُتناهياً لأنه ليس قياس به قياس. ولعمري، بماذا يقاس؟ فإن العدد القائم هو العدد كله،
 واحداً حقاً، حاضراً بعضه مع بعض، كاملاً لا يحيط به حدّ مهما يكن، بل هو بذاته حقاً ما كان
 عليه في ذاته. فإن حقيقة من الحقائق لا تُعَدُّ بعدُ مُطلقاً، بل المحدود والمقيس هو ما يحلُّ بينه
 وبين أن يجري إلى ما ليس له نهاية/ فيحتاج إلى قياس. أما الروحانيات فهي أقيسة كلها،
 وهي بذلك حَسَنَةٌ كلها. فإن الملا الأعلى من حيث كونه حيواناً هو الحُسن، ذو الحياة
 الفضلى، لا تنقصه قط حياة، كما أن الموت لا يشوب حياته. لا موت ولا قبول للموت!
 كما أن حياة للحيوان القائم في ذاته ليست حياة خالوة، بل هي الحياة الأولى/ الأشدَّ إشراقاً
 والأكبر بصيرة الحياة خطأ والتي شأنها شأن النور. من تلك الحياة الروحانية نستمد النفوس
 حيواناتها من أعضائها، ونُضَمِّنُ بها إذ يأتين إلى هذا العالم. فإن ذلك الحيوان يعرف لماذا يُعيا
 وإلى ماذا تُوجَّه حياته ومنذًا تطلق: فحياته خالوجة منا توجَّه إليه. نَحْبُثُ به حكمة الأمور
 كلها والروح الكلّي أيضاً مُتَّعِدِينَ به قائمين معه/ يهفيان عليه ألوان الخبر أشدَّ ويفتحانه
 بالحكمة فيجملان حُسنه جلالاً فوق جلال. فإن الحياة الفاضلة هي الكرامة وهي الحُسن حقاً
 حتى في هذه الدنيا، ولو كانت تُشاهد متكررة؛ إنما تشاهد هنالك في صفاتها. فإنها تمدُّ البصر
 بالإبصار وبالقوة/ فيزداد حياة ويصبح ما يُعبر بعد أن تكون حياته قد اشدَّتْ. ذلك بأن نظرنا
 هنا إنما يقع غالباً الأحيان على ما لا نفس له، وإذا وقع على الأحياء واندر إليه منها ما كان عديم
 الحياة، فضلاً على أن الحياة للباطنة حياة مشوبة هي ذاتها. أما في عالم المروح فإن كل شيء

- ٣٠ حيوان ونحيا بحياة كاملة صافية، حتى إنك لو تصوّرت شيئاً لا حياة له أشبع على الغرور/ هو ذاته بحياته. فإذا شامت الذات يتخلل تلك الأمور، شيئاً على كلّ تغيير، يمدّها بالحياة وبالمعرفة وبالحكمة التي فيها، وحوّلت نظرك إلى الأمور الدنيوية بعد ذلك سخرت من أذعانها بأنّها ذات. فمن تلك الذات يقاد/ الحياة ويقاد الروح وثبات الحقائق في أزليها. إن شيئاً لا يخرج منها أو يغيّرهما أو يزعزعهما. ثم إن شيئاً لا يقع حقّاً يتلصّب لئلا يتصل بها. وإن كان من شيء فيها يكون.
- ٤٠ وإن كان من شيء يناقضها فما يتأثر بها لأنّ الشيء يتغيّر لا يتأثر. فإن كان هذا التغيّر/ هو الذات، حقّاً لما استلصحت الذات أن تثنى؛ وإن كان شيئاً غير الذات، لقدنا شيئاً قام قبل الذات مُستزكاً بينها وبين نقيضها، وكان هذا الشيء هو الحق. ولذلك كان «برمنيدس» على صواب في قوله بأنّ «الحق واحد». وهو مُبرأ من الاتصال لا بانزله عن غيره، بل لأنه الحق. فإنه، هو وحده، يستمدّ من ذاته كونه حقّاً. وكيف يتزعزع نازع الحقّ منا كان عليه في ذاته أو من أمر آخر، مهما يكن، من الأمور القائمة حقّاً بقدرها والتي منه تُنبثق/ فإنه يمدّها بما دام ثابتاً، وهو ثابت على الدوام؛ فهي ثابتة على الدوام أيضاً. ثم إنّه من عظم الحُسن والقوّة بحيث يجذب الأشياء إليه، فتعلّق كلّها به وتتهجّج بحصولها معه على أثر ما هو عليه في ذاته، ثم تتلصّب بعد ذلك من غيرها. فإنّ كوننا حقّاً، نظرًا إلى ما نحن عليه في ذواتنا، مُتعلّم على الخير ذاته. ونقد، فإنّ هذا العالم الجسمي كلّهُ/ إنّما يُريد الحياة والحكمة حتى يكون حقّاً، وكلّ نفس وكلّ روح إنّما يُريد أن يكون حقّاً على ما هو عليه في ذاته. أمّا الحقّ فهو المُكتفي بما يكون عليه في ذاته.

الفصل السابع

(٣٨)

في كيف نشأت كثرة المثل وفي الخير المحض

١ إن الإله أو أحد الآلهة إذا أرسل النفوس إلى عالم المصيرورة جعل في الوجه خمسين
 مُبَيِّنِينَ وجهًا لكل جسد من الحواسم بالأعضاء الأخرى. فقد علم مسبقًا أنه نجاه النفوس
 على هذا الوجه قسم، فإذا ابتدأت يضرها أو يسمعها أو يلمسها تجلبت وطلبت آخر. فإني كان
 له سابق العلم بذلك كله؟ لا يصح القول بأن أحده أخرى نشأت أولًا ثم حسنت وزالت
 لجرمانها من الحواسم، فأمد الإله بعد ذلك بما إذا حصل عليه الإنسان وغيره من الحيوان
 لهذا شأنه أن يأمن شر الأفعال. لهذا ورب قائل يقول: كان الإله عالمًا بأن شأن الحي أن يتقلب
 بين حار وبارد إلى ما يولعها من تأثيرات الأجسام. فلما كان بذلك عالمًا/ أمد بالاحساس
 وبالأعضاء التي بواسطتها تفعل الحواسم أفعالها، للخيولة دون تطرق الفساد إلى أجسام
 الحيوانات. إلا أنه إنما أن يقال في هذه القوي إنها كانت في النفوس أولًا ثم أمد الله
 بالأعضاء، وإنما أن يكون الإله قد أمد بالمعرفين جميعًا. فإن كان قد أمد النفوس بالحواسم
 أيضًا، بآت غير مُحَسَّنة قبل ذلك على كونها نفوسًا؛ أما إذا نوافرت لها تلك القوي/ لدى كونها
 نفوسًا، ثم نشأت حتى قصير إلى عالم المصيرورة، خدعت مفعولة على أن تسير إلى المصيرورة.
 فلأنها تنفر طبيعيًا إذا من أن تكون بعيدة عن عالم المصيرورة وفي عالم الروح. وتكون قد صُنعت
 حتى تعمل في غيرها وفي ما ساء فوضيها. ثم يُصبح شأن الوناية أن تحفظ النفوس في هذا
 التوضيع: كذلك يكون الإله قد فكر ودبر، بل كذلك يكون الفكر إطلاقًا/ ولكن ما عسى أن
 يكون لهذا الفكر من أصول؟ إن الفكر ينبغي له، وإن صلح عن فكر آخر، أن يرتد دائمًا إلى شيء
 أو على الأقل إلى شيء من قبله. فأيًا تكون هذه الأصول؟ ألا إنه الجسد أو الروح. ولكن يرد
 الفكر ولما يظهر الإحساس. فأصل الفكر هو الروح إذا. إلا أنه إن كان الروح هو المُتَعَدِّمات
 خَدَّت النتيجة جملًا، فلا يقع الروح على الإحساس بحال. / فإن ما ينبعث من الروحاني ويتهي
 إلى الروحاني، كيف تؤدي به حالة إلى أن يتهي إلى تصور للمحسوس؟ لم تنشأ العناية من
 الفكر إذا، سواء أشملت الحيوان أم شملت العالم الكلي بوجه عام. فليس في عالم الروح تنكير

مطلقاً، بل يقال التفكير للذلالة على أن الأشياء كلها تجري كأن حكيمًا يدبرها مُطلقاً من التبصر
 ٢٠ في العواقب. / ويقال التبصر لأن الحال تشوي وكأن حكيمًا يقصر في العواقب. فإن الفكر
 نافع في الأمور التي تقع بعد التفكير بسبب غياب القوة السابقة للتفكير. والتبصر نافع لأن
 التبصر تفوته القوة التي لا يعود معها محتاجاً إلى التبصر. فالغاية من التبصر دفع أثر وطلب
 ٢٥ آخر، وكأن التبصر يخشى على الأمر أن يكون على خلاف ما يتصوره. / أما حيث لا يقع إلا
 أمر واحد، فليس من تبصر. ثم إن التفكير يُميز بين شيء وما يخالفه، فحيث يكون أخذ الشئتين
 فقط، ما عسى أن تكون الحاجة إلى التفكير؟ كيف ينطوي ما كان وحده، مُفردًا، وفي حال
 ٣٠ البساطة، على التخصيص: «هذا الأمر، حتى لا يقع ذلك؟ ذلك بأنه كان من شأن/ «هذا الأمر»
 أن يقع، إن لم يكن ذلك» متى يقع، فيبدو الأول نافعا ومُتجنبًا إذا ما وقع. كان في الأمر سابق
 جُلُم وتذكير بذًا. ولقد ذكرنا في مُستهل حديثنا أن هذا هو الذي دفع الإله إلى أن يعطي الخواص
 ٣٥ والقوى ولو كان هذا الإعطاء وكيفه في مُنتهى الإشكال. فإن وجب/ في كل فعل من أفعال الإله
 أن يكون كاملاً، أصبح من المُتفكر، في كل شيء يصدر منه، مهما يكن، ألا تتصور، كاملاً
 كله. ينبغي لكل فعل من أفعاله، مهما يكن، أن ينطوي على الأشياء كلها. ينبغي لهذه الأشياء أن
 ٤٠ تلازم كونه حلاً على الأوامر، بل تلازم كونه حلاً في المُستقبل على معنى كونه حلاً إنما يقع في
 حاضر مُستبصر. / والحق أنه لا يقع في ذلك الأمر شيء مُتأخرًا، بل ما كان فيه هناك حاضراً إنما
 يحدث بعد ذلك في غيره. فإذا كان المُستقبل حاضراً، وجب في حضوره أن يُسهي بحيث يكون
 هو معنى سابقاً لما سيقع بعد ذلك. وهذا يعني أنه لا يحتاج إلى شيء، أي أنه لا ينقصه شيء
 ٤٥ قطعاً. كان كل شيء قائماً بذًا، وكان قائماً أولاً بمعنى أنه كان يجوز فيه أن يقال بعد ذلك إن «هذا»
 ٥٥ بعد «ذاك». فإذا تمدد وانبسط، / إن جاز لنا القول، استطاع أن يُبين «هذا» بعد «ذاك»، على أن
 يكون كله «هذا» ما دام بعضه مع بعض، أي أن ينطوي على الكل في ما كان هو عليه في ذاته.

٢ لذلك كان بوسعنا أيضاً، مُطلقين من هذه الأقوال، أن نعرف حقيقة الروح معرفة لا
 يُستهان بها، وهو حقيقة تُشاهد منها وأوفر منها تُشاهد من غيرها، إلا أننا لا نُشاهد كنه الروح ما
 هو قذره. إنما نُسلم «بكونه» قائماً بدون أن نعرف «لِمَ»، أو إن سلّمنا بذلك، سلّمنا به شيئاً ثابتاً
 ٥ على حياله. فإننا نرى إنساناً أو عيلاً، إن صدف الحال، على أنه يتقال أو أنه غير في تمثال. /
 ولهذا يعني أن «الإنسان» في الملا الأعلى إنما يكون «لِمَ هو» الإنسان أيضاً إن وجب في
 «الإنسان» ذاته أن يكون هناك أمراً نورانياً. وكذلك القول في «لِمَ هي»، ولأنا
 ١٠ فاست مُطلقاً لو لم تكن «لِمَ هي» أيضاً. أما في عالمنا، فإن كل جزء من الأجزاء يكون على
 حيال، فيكون «لِمَا هو» الشيء على هذا الوجه أيضاً. ففي الملا الأعلى إنما تكون الأشياء كلها

- ١٠ في شيء واحد، فيقتل الأمر «لَمْ هُوَ» الأمر أمرًا واحدًا / على أنه يحدث للشيء هنا غير مرة أن يُسمى هو «لَمْ يكون» شيئًا واحدًا، كالْكُفْر مثلاً. وما عسى المانع الذي يمنع في الحالات الأخرى، من أن يقتل الشيء «لَمْ هُوَ» أيضًا فيصبح لَمْ يكون للشيء هو الشيء بذاته؟ بل إنه ما من ذلك بُدْ. والذين يحاولون من هذا الوجه إدراك الشيء على ما كان عليه
- ١١ في ذاته هم من أمرهم على شاكلة الصواب. ذلك بأن ما كان الشيء / عليه في ذاته إنما هو «لَمْ يكون». ولست أعني أن المثال هو لكل شيء كونه حَقًّا (فإن هذا صحيح أيضًا)، بل أعني أنك إذا أخذت المثال ذاته في حد ذاته وبسطه وجدت فيه «لَمْ كان». لو كان مثالاً عاقلًا عن الفعل حَقًّا لما اشتغل خطًا على «لَمْ كان»، بالرغم من كونه حَقًّا. لكنه مثال حَقًّا وهو من الروح حَقًّا،
- ١٢ فإني أَسْتَعِدُّ له «لَمْ يكون»؟ إن قلنا: / من الروح، فإنه ليس مُفَصِّلًا عن الروح إن كان الروح، على الأقل، هو ذاته ذلك المثال. وإن لم يكن بُدْ من أن يتطوي الروح على المثال كلها كاملة، فلن يفوت هذه المثمل «لَمْ يكون» بحال. إنما نجد في الروح «لَمْ يكون» بحيث يُصَبِّح كل ما فيه على هذه الحال أيضًا. أمّا الأمور التي يتطوي عليها فإنه هو ذاته كل أمر من الأمور التي يتطوي عليها، فلا حاجة بعد ذلك، للسؤال عن الأمر «لَمْ كان» / ذاته، في الآن نفسه، كان وقام مُنْطَوِيًا في ذاته على عِلَّة قيامه في ذاته. وما دلم شيء لا يستوي مُصَادَفَةً وانفصالًا، استوى وهو لم يفت «لَمْ يكون»، بحال، بل كان حاصلًا على كل أمر من أمورهِ، فلهذا في الآن ذاته مُنْطَوِيًا على كون عِلَّة فيه بأحسن ما يُرام. ثم إنه بعد الذي يأخذ منه بأن يتطوي له «لَمْ يكون». لهذا وإن
- ٢٠ حالنا الكُلِّي القاطم / من أمور كثيرة إنما يتشابه فيه بعض الأشياء ببعضها الآخر، ونجد في كون الأشياء كلها مع كل شيء «لَمْ يكون». ثم إن الجزء في كل شيء يُشاهد في علاقاته مع الكل، فلا ينشأ هذا ثم ذلك بعده، بل تقوم الأشياء معًا كلها وهي مُتَّحِلٌ ببعضها بعض سببًا
- ٢١ ومُسَبَّبًا. / أقول إن كانت الأشياء الذنوبية مُتَّحِلَةٌ كذلك بالكل ومُفَصِّلًا ببعضها بعض، فإن تكون الأمور المروحية كلها مُتَّحِلَةٌ بالكل وكل أمر بذاته أشدَّ حرَّةً أيضًا. إن كان لتلك الأمور إذا قيام بالذات مُتَّحِلًا بعضه ببعض ولم يكن بالاشتاق والمصادفة، ووجب فيها ألا يندو بعضها مُتَّحِلًا عن بعض، أمسَّت المُسَبَّات فيها مُنْطَوِيَةٌ في ذاتها على أسبابها. فلهذا على أن كلًّا منها
- ٢٢ يندو بحيث يُصَبِّح شأنه أن يكون بدون سبب، مُنْطَوِيًا على سببه. / وإن لم يكن لكونها حَقًّا سبب، وكانت مُكْنِيَّة بذاتها، قائمة وحدها بدون سبب، غدت مُنْطَوِيَةٌ في ذاتها مع ذاتها على أسبابها. على أن نقول أيضًا في الملا الأعلى إنه ما دلم أمر، لا يقوم فيه عتًا، وما دامت الكثرة في كل أمر هي كل ما يشتمل الأمر عليه، غدا يوسعنا أن نُثَبِّت في كل أمر «لَمْ يكون». وبالتالي
- ٢٣ كان «لَمْ يكون» الأمر مع الأمر يلازمه في الملا الأعلى على أنه ليس «لَمْ يكون» الأمر / بل «كون» الأمر قائمًا حَقًّا؛ وإن يتطوي الطرفان كلاهما واحدًا أخرى. فما عسى أن يكون للأمر

فوق الروح، فيخدو كآته أمر يعرفه للروح وهو بحيث يُسمى أمراً ناقصاً وإن كان كاملاً استحال
تعيين الشيء الذي يتخصه، والقول فيه «لَمْ يَكُنْ غَائِباً» لَكُنْته حاضراً، فيسألنا فنقول «لماذا كان»
٥٠ حاضراً. وهكذا نجد «لَمْ يَكُنْ» للشيء في قيام الشيء في ذاته. / فقلنا كل تصور ونحقيق ما
يقع نراه لدهيما مع الإنسان مثلاً: إن الإنسان كله يُبادر إلينا حاملاً معه لذاته ما يكون عليه في
ذاته، وما دام حالاً مُشتتاً على كل ما يتخصه منذ بدايته، كان منذ بدايته إنساناً مُجهّزاً كاملاً.
وبعد، فإن لم يكن كلاً بل وحسب فيه أن يُراد عليه شيء ما، لَأَمْسَى أمراً صائراً. لَكُنْته أمر
٥٥ أزلّي، إنسا هو قائم كلاً إذًا: / أما الإنسان الذي ينشأ فهو إنسان يصير.

٣ وما عسى أن يحول بينه وبين أن يكون بعد تَوَرُّ وتَصميم؟ الواقع هو أنه على مثال
الإنسان الروحاني، فيجب ألا يُحَلَّف منه أو يُضاف إليه شيء ما. بل التصميم والثرّي إنما
يُعتدّان في حال الاختراض: فإن أفلاطون يفترض الأشياء حادثّة، وعند ذلك يصحّ التصميم
٥ والثرّي. لَكُنْته بنمته الأشياء «في صيرورة دائمة» يعني عنها كونها موضوعاً للثرّي. / فليس
للثرّي في ما يندوم مجال. ولا لكان ذلك صنيع من خُفِّل عن الأشياء كيف كانت. فبصلاً على أنه
لو ازدادت الأشياء حُسناً مع قوامها، لفاتها الحُسْن في أولائها. أما وقد كانت مع حُسْنها، فلها
أن تبقى على حالها. وهي حَسَنَة ما دامت مع السبب. فإن الشيء، حتى في العالم المحسوس،
١٠ إنما هو حُسْن لأنه هو كل أجزائه، والمثال مثال/ يكونه الأجزاء كلها ويكونه قابضاً على
الهيولى. وهو قابض عليها ما دام لا يدع شيئاً منها خارجاً عن حوزة الصوردة. وهو فاعل إن
لذاته صورة من الصور كالتيين مثلاً أو جزء آخر منها يكن. متناوذي إلى أن يكون إثبات السبب
إثباتاً للأجزاء كلها. فلماذا التين؟ حتى يكون الكل بكل أجزائه. ولهذا المحواجب؟ حتى يكون
١٥ الكل بكل أجزائه حتى ولو قُلْتَ في جزء إنه للوقاية، / قُلْتَ فيه إنه للذات حافظ، وهو معنى
داخل في الوقاية، أي أنه مُسهم في قيام الذات. وبهذا المعنى كان الإنسان ذاتاً قبل أن يكون
ذلك الجزء، وكان السبب أيضاً جزءاً من الذات، وهو يختلف عن الذات على كونه من الذات
مهما يكن عليه في ذاته. إن الأجزاء كلها بعضها لبعض إذًا، وإن الذات جميعها كاملة شاملة،
٢٠ وإن القيام في الحُسْن هو مع الذات وفي السبب. ثم الأمر في ذاته، وهو كونه حَسَنًا، وإلَمْ
كان، كل ذلك إنما هو قائم في وحدة. لقد ثبتت بالتالي قُوَّة الإحساس إذًا، وهي بحيث تكون
واحدة بمتالها. وهي ثابتة بضرورة الروح الأزلّيّة ويكماله الأزلّي، إذ ينطوي في ذاته، ما دام
٢٥ كاملاً، على الأسباب، فنرى نحن بعد ذلك أنه كان يصح في الحال أن يُسمى مثلما هي عليه. /
فإن السبب في عالم الروح أمر واحد، وقد أدرك تمامه، وما كان الإنسان مثالاً روحاً فقط ثم
زيد فيه الحُسْن عندما دُفِع إلى عالم الصيرورة. وإن ثبت الحُسْن وكان على ما رصفنا فما بال

٢٠ الروح لم يمل إلى العالم الجسدي؟ وما عسى أن يكون الجسد/ إن لم يكن قوة بها يدرك المحسوس؟ وكيف لا تستجيب قوة حسية ثابتة أولاً في الملا الأعلى مقرونة بإحساس يقع في العالم المحسوس؟ وكيف لا تستهجن تلك القوة التي تقوم هنالك ثم تتحقق فجلاً عندما تنحط النفس في مقامها؟

٤ وينبغي لحل هذه المشكلة أن نعود إلى الإنسان في الملا الأعلى ونُدرك بما يكون عليه في ذاته. بل ربما كان من الأصح أن نعيّن أن الإنسان هنا ما عسى أن يكون عليه في ذاته خوفاً من أن نبحث عن الإنسان الروحاني كأننا عن الإنسان الجسدي في غنى ونحن لا نزال نجهل ما هو. بل ربما ظهر لبعضهم أن هذا الإنسان وذلك هما كلاهما/ الإنسان الواحد ذاته. فلننتقل في بحثنا من ههنا. هل يختلف هذا الإنسان المحسوس بمعناه عن النفس التي تحولته ثم تُلمد بهياته وفكره؟ أو تكون النفس على هذه الحال هي الإنسان بالذات؟ أم الإنسان هو النفس مُستقرة لها جسماً معيناً؟ ولكن/ إن كان الإنسان حيواناً ناطقاً وكان الحيوان من نفس وجسد لم يكن الإنسان بهذا المعنى هو النفس بالذات. بل إن كان معنى الإنسان أمراً من نفس ناطقة وجسد، كيف يصح قائلاً أولاً ثم لا يتم الخدوت لمعنى ذلك الإنسان الذي وصفنا إلا لدى الثقة نفس بجسد؟ فشان هذا المعنى إنا أنه يدل على ما من شأنه أن يكون حقاً، لا بمعنى ما نقول فيه إنه الإنسان بالذات، بل هو بأن يشبه الحدّ أخرى. مع الولم بأن هذا الحدّ هو بحيث لا يدل على الشيء ما كان عليه في ذاته. كما أنه لا يتناول المثال الواقع في الهيولى، بل يدل على المركّب وقد قام واستوى. فإن كان ذلك كذلك أصبحنا ولما نكتشف الإنسان ما هو،/ مع أنه كان هو الذي وافق معنا. وإن قال قائل في المعنى ذلك يجب فيه، إن كان من هذا القبيل، أن يندو مركّباً بزوجته ما، دالاً على أمر في آخر، فإنه لم يُقال بتحديد الشيء ما يكون عليه في ذاته، مع أنه ما من الأمر بحدّ. وإن كان لا يحدّ بخاصة من تحديد المعاني المتكثفة الواقعة في الهيولى والمصحوبة بها، وجب أيضاً إدراك المعنى الذي يجعل الشيء شيئاً،/ كمعنى الإنسان مثلاً. وقد نخسر بالذكر هنا هؤلاء الذين يدعون، لدى الشيء في ذاته، أنهم يحدّدون ما كان عليه في ذاته حقاً، عندما يتوسّسون تحديداً صحيحاً. فما عسى أن يكون للإنسان كونه حقاً؟ أصني: ما عسى أن تكون الحقيقة التي جعلت الإنسان حاضراً في واقعه، على أن تكون في الإنسان مُستقرة، لا عنه مُستقلة؟ هل معنى الإنسان هو أنه حيوان ناطق؟ أم يكون الحيوان هو المركّب والمعنى المقصود بالذات حيثيّ هو ما يصنع الحيوان ناطقاً؟ وما عسى أن يكون المعنى بحدّ ذاته حقاً؟ وإن شئتاً قلّنا في الحيوان إنه يحلّ في المعنى الذي تقصده محلّ الحياة الناطقة. فيصح الإنسان حياة ناطقة أم تكون حياة من غير نفس؟ إن النفس إما أن

٢٥ تكون هي التي تضمن الحياة الناطقة ويُسمى الإنسان تحقُّقًا من تحقُّقات النفس دون أن يكون ذاتًا؛ وإما أن تقول في النفس / إنها هي الإنسان بالذات. ولكنَّ عِدًا شأن النفس الناطقة أن أسى كونها الإنسان، فكيف يظل كون النفس إنسانًا إذا ما انتقلت إلى حيوان آخر؟

٥ [] ينبغي للإنسان إذا أن يكون معنى يختلف عن النفس. وأيّ مانع يمنع الإنسان من أن يكون مُركَّبًا ما، أعني نفسًا في معنى من الطراز الذي وصفنا على أن يكون المعنى بمنزلة تحقُّق يُجانبه، وهو تحقُّق لا يتصل عن مُحققه بحال؟ هذي هي حال الِبنَى المعنوية في البُذُر: / إنها منفوسة وليست تُنمِّسًا بِوَجْهٍ الإطلاقي. فالبنَى المعنوية التي تصنع إنمائها منفوسة، ولا حُبيب في ذوات من هذا الطراز أن تكون بنَى معنوية. فكأنَّ البنَى المعنوية التي تصنع الإنسان، ما هو نوع النفس التي تعود إليها من حيث كونها تحقُّقات؟ أليس النفس الثابتة؟ كذا بل إلى النفس التي تصنع الحيوان، / إذ إنها أُنشُدَ ظُهورًا وهي بذلك أوفر حياة. ثمَّ إنَّ النفس على هذه الحال، إذا أقبلت على هوى من قبيلها، حُدَّتْ بِكَوْنِهَا في ما هي عليه في ذاتها، وكأنها الإنسان، قائمة كذلك على حالها وبدون الجسد. فإذا شكَّلت في الجسد صُورًا من طرازها، وأحدثت من الإنسان أثرًا آخر بقدر ما يكون الجسد قد تغطى / (وهذا هو الإنسان الذي يرسم الرُسام رسمه ليُخرجه إنسانًا أحسنَ أيضًا)، توافقت لها للصورة والمعاني والماديات والأحوال والقرى. وعند هذا الحد لا تُزال كلها مطبوعة المعالم لأنَّ الإنسان في هذا المقام ليس هو الإنسان الأوَّل، كما أنها تنوار لها حيثما أنواع الإحساس المُتخيلة. ويبدو هذا الإحساس، على اختلاف أنواعه، إحساسًا مُشرفًا، ولكنه على جانب من الكثرة لا يُستهان به نظرًا إلى تلك الإحساسات المُتقدِّمة عليه والتي أصبح هو صورة لها. / أنا الإنسان الثابت فوق ذلك الإنسان الثاني فهو إنسان نفس أقرب إلى الآلهة، تتشغل على إنسان أفضل وعلى إحساسات أُنشُدَ إشراقًا. وهذا هو الإنسان الذي يبنيه أفلاطون بِتَعْدِيدِهِ، إذ يُضيف قوله في النفس إنها دُشِّئَر الجسد، فيمضي أنها تُشرق على النفس التي تستخدم الجسد مُباشرة في حين أنها هي تفعل ذلك بِخُرُط. / ذلك بأنَّ الذي ينشأ حُثًّا، إذا صار ذا إحساس، تمثَّبه هذه النفس العُلْيا وعلَّمت عليه حياة أُنشُدَ ظُهورًا. أو الأخرى بالقول هو أنها لم تتعَبَّه، بل حُدَّتْ كالتنظيمة بِلِغَتِهَا إليه. فإني لا تُداور العالم الروحاني بل تبقى مُتَّحيلة به وهي قابضة على النفس السُفلى التي تُتدَلَّى منها، إن جاز لنا القول، فندمج الأولى بالأخرى / إدماج بِنِيَّةٍ معنوية بِنِيَّةٍ معنوية. فلا غرور إن أصبح إنسانًا، على كونه خَبِيرًا، ذا تَجَلٍّ وإشراق.

٦ [] ولكن كيف تقع في تلك النفس المُشرفة قوَّة الإحساس؟ ألا، إنها قوَّة إحساس تُدرك ما

قد يكون جسدياً في الملا الأعلى ينحو ما تكون عليه الجسديت هناك. على هذا النحو الروحاني
يُجسِّن الإنسان الأفضل بالتَّعَمُّدِ الجسدي: فإنَّ الإنسان صاحب القوة الجسدية ينطق بالتَّعَمُّدِ بخواتمه
فيؤلف بينه وبين آخر ما ينتهي إلينا من التَّعَمُّدِ الروحاني. / كما أنه يؤلف بين النار هنا والنار
هناك، وهي النار التي تُدركها تلك النَّفْسُ الشَّريفة بإحساسٍ بلا ليم طبيعة النار الروحانية. ولو
غدت هذه الأمور جسمانية في الملا الأعلى، لكان لتلك النَّفْسِ إحساس بها وإدراك. فالإنسان
الروحاني، أعني تلك النَّفْسُ على ما وصفناها، إنما يدرك هذه الأمور. / مما يؤدِّي بالإنسان
مُتَأَخِّراً، وهو للأوَّلُ أثره، أن ينطوي مُحَاكاة على معانيها. فيكون الأدمي القائم في الروح
مُطَوِّباً على الأدمي المُتَقَدِّم على الأدميين كلهم. ثم إنَّ الإنسان الأوَّلَ بشعٍ ينوره على الثاني،
ولهذا على الثالث الذي يشمل، بوجه ما، عليهما كليهما، لا بمعنى أنه قد تحوَّل إليهما، بل
بمعنى أنه أصبح في جوارهما. فيفعل الإنسان في كلِّ ما أفعاله على نَهْجِ الإنسان/ الأخير.
ولكن قد يأتي فعله بشيء من الإنسان المُتَقَدِّم عليه، وقد يأتي بشيء من الإنسان الأوَّلَ أيضاً.
يُتَقَدَّرُ كُلُّ بِمَافَعْلٍ وهو، مع ذلك، مُشْتَمِلٌ على المقامات الثلاثة كلها وغير مُشْتَمِلٍ عليها أيضاً.
أما الحياة المُلْها، فإنَّها من الجسم مُتَفَصِّلة، والإنسان الأعلى أيضاً. وإذا انبثقت الحياة الثانية
بالجسد، والتَّحَقَّتْ به غير مُتَفَصِّلة من الملا الأعلى قيل فيها إنَّها ثابتة حيث تكون الأولى
ثابتة. / أما إذا انحلت النَّفْسُ جسماً بهيمياً فقد يُدْرِكُنا المُعْجَبُ من مذهبيها هذا وهي إنسان في
معناها، لكنَّها كانت الأشياء كلها فتشكِّلُ ثلثة بشيء وطوراً بآخر. فإنَّها ما دامت على طهارتها
ولم يُدْرِكْها شرٌّ، تُرِيدُ الإنسان وهي إنسان: فإنَّ هذا خير ما يُرَامُ وهي تصنع خير ما يُرَامُ. /
لكنَّها قبل ذلك تصنع الجان أيضاً، وهم يُجَانِسُونَ بالمثل النَّفْسَ التي تصنع الإنسان، على أن
يكون الذي قبلها حجاً أعظم، أو يكون بالأحرى رثاً. فإنَّ للجانٍ يُشَبِّهُ الرُّبَّ وهو مُرتَبَطٌ به ارتباطاً
الإنسان بالإنسان الروحاني، لأنَّ ما يرتبط الإنسان به لا يُحَالُ فيه إنَّه رَبٌّ. فإنَّ الإنسان يختلف
عن الإله اختلاف/ بعض المثلوس من بعضها ولو كانت كلها من أصل واحد. على أنه ينبغي لنا
أن نعني بالجان نوع الجان الخاص الذي يقصده أفعالون. وإذا جاءت النَّفْسُ المُرتَبطة بالتي
كانت يرثها ما إنساناً وأقبلت، بعد اختيارها الطَّبيعة البهيمية، أعطت لذلك الحيوان معناه وهو
ثابت فيها. فإنَّها مُشْتَمِلَةٌ عليه، ولكنَّ تَحَقُّقَهَا بالذات/ إنما يكون حينئذٍ تَحَقُّقاً خفياً.

٧ ولكن إن أدركها الشر وانحلت مقاماً فجلبت الطَّبيعة البهيمية، لم تكن في بداية أمرها
لأن تصنع فوراً أو جوارداً، فلم تصبح بنية للجوار المعنوية ولم يمسَّ الجوار ذاته شيئاً مُتَأَخِّراً
للطَّبيعة. كلا! تصنع أقلَّ شأنًا لكنَّها لا تتأخَّرُ في الطَّبيعة في وضعها، إذ إنَّ شأنها يرجع ما ومنذ
بدايتها أن تُسمي جوارداً أو كلياً. إذا استطاعت صنعت خير ما يُرَامُ، وإن لم تطلع أنت/

بالسكين : فأقول ما يقال فيها إن المصنع وظيفتها . كذلك يفعل الصانع الذي يعرف أن يخرج
بصنعه أشكالاً كثيرة : فإما أن يصنع ما كان به مكلفاً ، وإما أن يخرج ما أرادت المادة أن تطاوعه
عليه . وما عسى أن يمنح قوة النفس القائمة على الكل ، ما دامت هي معنى ينطوي على الأشياء
كلها ، من أن تضع ، قبل أن تثبت منها القوى النفسية ، تصميماً يكون بمنزلة معالم تُشرق في
الهيولى . فإذا تثبتت النفس الصانعة هذه الآثار ووصلتها جزءاً بجزء صنعت ، وصارت ، هي
النفس الجزئية ، مُتشكلة بالأمر الذي عليه أقبلت . أوليس هذا حال من كان في حلية رقص
لهاخذ نفسه بالعمل المسرحي الذي به كُلف ؟ ولكن هذا أمر إنما انتهينا إليه باسترسالنا مع
السلسل في الشائع . أما موضوعنا فكان في الإنسان كيف يتوافر له الإحساس ، وفي الأمور
الروحانية كيف لا يقع نظرها على عالم الضرورة حيثلو . ولقد تبين لنا أن الأمور الروحانية كما
دل البرهان عليه لا يقع نظرها على الجسديات هنا ، بل ترتبط الجسديات بالروحانيات وتعاكسها .
كما أن الإنسان الجسدي إنما يستمد من الروحاني القوى التي يترجم بها وجهه إلى عالم الروح ،
فتكون الجسديات هنا مُعترضة بالإنسان الجسدي ويكون ما يُجس به هناك مُعترفاً بالإنسان
الروحاني . فإن ما سميناه جسديات هنالك لآثارها مُترضة عن الجسديات على كونها مدركة
بإدراك آخر ، وإن ما سميناه الإحساس هنالك يكون إدراكاً أخف من الإدراك الروحاني
المُحس ، لأنه كان إدراك أجسام ، إنما كان ذلك كله ، محسوساً وإحساساً ، أشد بياناً وإشراقاً .
ولذلك كان النجس هنا ، لأنه في المقام الأسفل ، مدركاً للسلطات وهي للقلوبات صور . منا
يؤدي بالإحساس هنا إلى أن يُسمي عرفاناً مُعشّي الجوانب ، وبالعرفان هناك إلى أن يكون
إحساساً ساطعاً بإشراقه .

٨ هذا ما نقوله في قوة الإحساس . لكن نحاول الآن السؤال في الجواد الكلبي ولي كل من
حيوانات الملا الأعلى ، لماذا لا يُريد أن يُحول نظره إلى الحيوانات الجسدية ؟ وإن اكتشف
صورة الجواد للبرقانية ، فهل فعل حتى ينشأ هنا جواد أو حيوان آخر ؟ ولكن كيف استطاع أن
يتصور الجواد وقد كان مُريداً صنع الجواد ؟ فالأمر الذي لا شك فيه هو أن صورة الجواد
يُطريق البرقان كانت حاضرة ، إن كان مُريداً صنع الجواد ، فلم يكن للمصنع تصور حتى يقع ، بل
كان الجواد المُترّ من الضرورة أولاً قبل الذي أصبح من شأنه أن يحدث بعد ذلك . وإن كان
قبل كونه في الضرورة ولم يتصور عرفانياً حتى يُصبح حادثاً ، غذا المُستعمل على الجواد
الروحاني / مُستعملاً عليه من تلقاء ذاته غير ناظر إلى الأشياء للذنبوية . كما أنه لم يكن
مُستعملاً عليه وعلى غيره ليصنع شيئاً دنيوياً ، بل كانت الروحانيات ثم عُدّت الجسديات تابعة
لها بحكم الضرورة إذ إنه لم يكن من تجاوز ما قام هنالك بهذ . ومن يسمه أن يسبك قوة فادرة

على البقاء في ذاتها وعلى الانطلاق من ذاتها؟ ولكن لماذا تكون تلك الحيوانات في الملا
 ١٥ الأعلى؟ وما عسى أن يعني قيامها في الله؟ أما الناطقة منها فأمرها معقول؛ لكن هذه الكثرة
 الوامرة من البهائم، فما هي حرمتهما؟ بل ما أحط حُجَّتُهما؟ فالأمر الذي نحن في صدد، إنما
 ينبغي له لا مُحالَة أن يكون ذا كثرة ما دام واقفاً بعد الذي كان واحداً بوجه الإطلاق. وإلا لما
 ٢٠ غداً أمرنا بعد الواحد المُطلق، بل كان كلاهما أمراً واحداً. / وما دام بعد الواحد المُطلق لم
 يكن لينتوّه توحّداً، بل يقع دونه. ثم ما دام الأشرف قائماً في الوحدة وجب فيه أن يقوم هو في
 الكثرة، إذ إن الشُّخْلَفَ يقتضي فيه كثرة. فما عسى أن يمنع أمرنا من أن يقوم في الاثنينية؟ هو أن
 كلاً من طرفي الاثنينية لا يصحّ فيه أن يكون واحداً بوجه الإطلاق، بل يُعْسى شأن كل طرف أن
 يكون بِخِلافٍ على الأقل، وكذلك القول في هذين السَّخْطَيْنِ بدورهما. ثم إنه كانت الاثنينية
 ٢٥ الأولى مُشتبِهة على الحركة والسكون، / وكان هو مُنطَوِّعاً على الروح وعلى الحياة، أعني
 الروح الكامل والحياة الكاملة. وهكذا لم يكن، أمراً واحداً في ذاته لكونه روحاً، بل كان كلاً
 يحمل في جوانبه الأرواح الفردية جميعاً، يساويها بل يزيدها قُدْرَةً. ثم إنه كان حياً لا يحيا بحياة
 ٣٠ نفس واحدة، بل بحياة النفوس كلها وأعظم، ما دام قدراً على صُنع النفوس نفساً نفساً. / وكان
 الحيوان الكامل أخصاً، لا يشتمل في ذاته على الإنسان فقط، وإلا فلماذا الإنسان وحيداً في هذه
 الدنيا.

٩ قد يقول قائل: سلمنا بأمر الحيوانات الشريفة. ولكن ما عسى أن يكون للخبيسة منها
 وللبيهيمة من معنى؟ لا شك في أن الخبيسة بالجرمان من العقل ما دام شرف الحيوان يكرمه
 عاقلاً. كما أنه إن كانت الكرامة بالنروانية فالجرمان منها هو الخبيسة. فكيف تتصور بعد ذلك
 جرماناً من الروح أو من العقل، ثم تسلم بقيام ذلك الأمر الذي فيه يكمن ومنه يخرج كل شيء
 ٥ من الأشياء؟ ينبغي، قبل القول في هذه الأمور أو الجواب على سئالها، أن نعرف أن الإنسان
 هنا ليس على نحو ما يكون عليه الإنسان هناك، فتصبح الحيوانات في دنيانا على غير ما تكون
 عليه في الملا الأعلى. بل الصواب في معرفتها مخلوقة هو أن تكون معرفة من الطراز الأعظم.
 ثم إن الناطق لا يكون في الملا الأعلى؛ فقد يكون ناطقاً في عالمنا؛ أما في عالم الروح، فالعالم
 ١٠ مقام ما يقع قبل النطق والتفكير. ولماذا كان الإنسان هنا هو المُتَفَكِّر دون ما سواه من الحيوان؟
 ذلك بأن اليرقان هناك في الإنسان يختلف عنه في الحيوانات الأخرى، وهنا يكون الاختلاف
 في التفكير. فلماذا تشين، من وجه ما، حتى لدى الحيوانات الأخرى، أصملاً كثيرة قائمة على
 التروّي. فلماذا لا تكون هي أعمال الإنسان أعمال ناطق على السواء؟ بل لماذا لا يتسارى العقل
 ١٥ الناطق بين إنسان وإنسان؟ ينبغي أن نذكر أن الحياة في وجوهها المختلفة التي هي بمنزلة

حركات، وأن الإدراكات اليرفانية العديدة يجب فيها ألا تكون على السواء، بل أن تكون الحياة والمعرفة على درجات مختلفة. وتختلف هذه التدرجات بالبيان والإشراق، كما أن القرب من الأوليات هو الذي يجعل الحياة والمعرفة في المقام الأول أو الثاني أو الثالث. ولذلك كان بين ٢٠ تحقيقات اليرفان/ منها الآلهة، ومنها ما كان من جنس ثانٍ يشتمل على ما نُسبه الناطق هنا. ويلى المقامين بعد ذلك ما نعرفه بالأصم. أما في السلا الأعلى فكان ما لا عقل له عقلاً وما لا روح له روحاً، إذ إن الذي يعرف الجواد هو روح، كما أن اليرفان بالجواد هو روح أيضاً. حتى ٢٥ ولو كان اليرفان عرفاناً فقط، فليس من المستبعد بحال أن يكون اليرفان في حد ذاته، / على كونه عرفاناً، عرفاناً بشيء لا روح له؟ لكن إذا كان اليرفان هو والمعروف شيئاً واحداً، فكيف يكون اليرفان عرفاناً ثم يُسمى المعروف شيئاً لا روح له؟ فإن هذا يعني أن الروح يجعل ذاته شيئاً لا روح له. بل الصواب هو أن للروح لا يجعل ذاته أمراً غير ذي روح، إنما يُصبح آنذاك روحاً مُكَيِّفاً، ذا حياة ويَكَيِّفُ خاصاً. ومثلما لا تكف الحياة، مهما تكن، من أن تكون حياة، كذلك لا ٣٠ يكف الروح مُكَيِّفاً من أن يكون روحاً. فضلاً على أن الروح المُكَيِّفُ بحياة ما، مهما تكن، لأجل كونه روح الأشياء كلها، كالإنسان مثلاً، ما دام كل جزء من أجزائه، أياً أخذنا، هو الأشياء جميعاً، وإن جاز فيه أن يكون بمعنى آخر. فإنه مُكَيِّفاً، قد تُحَقِّقُ فعلاً، ولكنه بالقوة، ٣٥ مُشْتَبِلٌ على الأشياء كلها. أما نحن، فإننا نُدرك في كل شيء ما نُحَقِّقُ منه فعلاً، / على أن يقع هذا التأثير في آخر المطاف. وعليه كان الجواد في آخر مطاف الروح وهو على الكيف الذي به يُعْنَى، وكان الجواد يَكَيِّفُ الروح، عند هذا الحد، من سيره المُستَمر نحو حياة قُلْ شأنها. على أن يُسمى الروح ويَكَيِّفُ آخر إذا كف من سيره عند حد تكون فيه الحياة أقل شأنًا أيضاً، فإن القوَى إذا انتشرت دأبت في إعمالها للسلا الأعلى. تسير، ثم لا تزال من شيء ما في حُسْر، وهي في ١٠ حُسْرها للشَّيء بسبب التمسك في الحيوان/ الذي ظهر من دواء ما تُخَلِّفُ عنها، لا تزال تُكشِفُ شيئاً آخر تزيد. فإذا ذات الحيوان مثلاً ما يَكَيِّفُ به حياته، ظهرت الألفاظ والمخالف والأنياب والقرون. فحيثما ينحدر الروح، يمتد ليَتَصَبَّ شَوْلاً على ما لديه من الإكفاء بما كان عليه في ١٥ ذاته، ليكتشف كامناً في ذاته ما يتدرك/ به الأمر الذي قد فات.

[١٠] ولكن بأي معنى يقال في الشيء الروحاني إنه قاصر؟ فما عسى أن تَكُنُلُ القرون من دفاع؟ ألا إنها تكفل للحيوان من حيث كونه حيواناً أن يكون مُكَيِّفاً بذاته وأن يكون كاملاً. كان ينبغي له، حيواناً وروحاً وحياة، أن يقوم كاملاً. فإن فاته شيء حاز بآخر. وإنما الفرق فيه بكونه شيئاً حلَّ محلَّ آخره حتى إذا تألف من الأشياء كلها، / أصبح الحيوان الأكمل والروح الأكمل والحياة في حلقها الأكمل، على أن يبقى كل شيء في حد ذاته شيئاً كاملاً. ويعد، فإن كان مؤلفاً

من أشيئه كثيرة، وَجِبَ فيه أن يكون واحداً أيضاً: فإذا أن يستحيل عليه أن يكون مؤلفاً من أشيئه كثيرة مع كون هذه الأشياء كلها شيئاً واحداً، وإما أن يُصحح الأمر الواحد المُكتنفي بما كان عليه في ذاته، ينبغي أن يتألف من أشيئه تختلف بأنواعها إلقاءً، مثلما هو الحال في كل مُرتَّب، / على أن يبقى كل شيء على ما يكون عليه في ذاته مثلما هو الأمر في الصُّور والمعاني. فإن في الصُّور، صورة الإنسان مثلاً، فروقاً عديدة، فُكِّتْها فروق قطع كلها مع ذلك، كلها في شمول الوحدة، مُرتبطاً بعضها ببعض ارتباط الآخر بالأشرف، بحيث نجد التين مع الإصبع، وإن كانت كلها أجزاء في وحدة. فالأخص بالأنظر إلى الكلِّ أخص وإن يكن حُسن في محله شريفاً. وإثماً تشتمل البنية المعنوية على الحيوان وعلى شيء آخر يختلف عن الحيوان. كما أن في الفضيلة معنى تنفرد به كل فضيلة، ومعنى آخر تشترك فيه الفضائل كلها: فالكل حُسن ما دام المعنى المُشترك قائماً على السواء.

١١ هذا وقد قيل حتى في السماء، التي تبدو ذات كثرة، أنها لم تألف من طبيعة الحيوانات كلها ما دام عالمها الكلِّي مُشتملاً على الحيوانات كلها. فأتى لها ذلك؟ أيشتمل العالم الأعلى على كل ما نجده هنا في الأسفل؟ نعم، كل ما كان من صُنع المثلث المعنوي وكان مثالي. ولكن إن كان مُشتملاً على نار وماء كان مُشتملاً على نبات أيضاً لا محالة. / فأتى له النبات؟ وكيف تكون النار أمراً له حياة، والأرض أيضاً؟ فإذا أن تكون النار والأرض ذات حياة في الملا الأعلى، وإثماً أن تكونا بمنزلة الأموات، فلا يكون كل شيء هنالك حياً. وبوجه عام، على أي حال تكون هذه الأشياء في الملا الأعلى؟ أما النبات فإِنَّه على ما يوافق مذهبا ما دام النبات في عالمنا أيضاً بنية معنوية قائمة في حياة. إن كانت بنية النبات المعنوية الواقعة في الهيولى، / والتي يستوي بها النبات نباتاً، حياة ما ونفساً ما تكيفت، ومعنى له وجه من الوحدة، كنا بين أمرين: إما أن تكون هذه البنية هي النبات الأول، وإثماً ألا تكون ذلك بل يسبقها النبات الأول بالذات، الذي منه تشتق. فإن ذلك النبات واحد في ذاته والنباتات الأخرى كثيرة، تبت من نبات واحد لا محالة. وإن كان الأمر على هذه الحال، عظم ذلك النبات إلى الحياة/ سبباً وعُدداً هو النبات بالذات منه، ويقدّر تأثيره يأخذ النبات هنا حياة من المقام الثاني أو الثالث. والأرض، ما عسى أن يكون القول فيها؟ وما عسى أن يكون كون الأرض أرضاً؟ وما عسى أن تكون الأرض الروحية وهي أرض ذات حياة؟ ولكن ما عسى أن تكون الأرض عليه في ذاتها هنا أولاً؟ أعني ما عسى أن يكون كونها أرضاً لا بُد من صورة ما ومن بنية معنوية هنا أيضاً. لقد قُلْتُ في النبات الذي نحن في صلده إن بِنْيَتَه المعنوية ذاتها هي بنية ذات حياة. هل تنطوي أرضنا هذه على بنية معنوية ذات حياة؟ ألا، إن أخذنا أشد الأشياء اتصالاً بالأرض والتي نضفها

الأرض حادثة مجبولة فيها، لاكتشفنا، هنا أيضاً، في الأرض طبيعتها. نُشِئُ الحجارة وجُثَلها، ونُشكِلُ الجبال ينبعث مُشعّاً من يَواطِئها؛ إنَّما ينبغي لكلِّ ذلك مُطلقاً أن تصوِّره، من وجه ما،

٢٥ لإحداث معنى ما منقوس/ يهب الصُّور ويصنع صُتّاً يخرج من الباطن. لهذا هو الذي يكون للأرض مثاقيلها المصانع، مثلما يكمن في الشجر ما تُسمِّيه طبيعته على أن يخلو ما تُسمِّيه أرضاً بمنزلة الخشب في الشجر. فإذا ما شققتنا للخشب أصبح على ما يكون عليه خُصن قُطيع من

٣٠ شجره/ وإن لم يقع في هذه الحال بل بقي على اتصاله، كان على حال ما لم يقع من الثبات الحرّ. الآن وقد اكتشفنا للأرض طَبْعاً يُصنِّع كامناً فيها وهو حياة قائمة في بُنية معنوية، سهَّل علينا، مُطلقين من هذه النتيجة، إثبات الأرض الروحانية. فإِذَا عَظُمْتَ إِلَى

٣٥ الحياة سُبْحاً، وإِذَا، بِنِية معنوية، حياة الأرض، وهي الأرض في ذاتها والأرض أصلاً/ منها اشْتُكَّت الأرض في عَالَمِها. ثم إن كانت النار بِنِية معنوية ما هي هَيُولَى، وإن كان القول ذاته يُقال في ما مبرهاه وكان من فيلها، ولم تكن النار لتنشأ من تلقاء ذاتها - (ولمصري، ألي يكون لها ذلك؟ فإنها لا تنشأ من الاحتكاك مثلما قد يُظَنُّ فيها، إذ يقع الاحتكاك في العالم الكُلِّي بعد

٤٠ حضور النار وحصولها في الأجسام التي يحكُّ بعضها ببعض. كما أنها ليست الهَيُولَى من الفُرْأ بحيث تُحدث النار من تلقاء ذاتها) - إن كان ينبغي للمصانع أن يتكيّف بِنِية معنوية إذ يعبّر بالصورة، فما عساه أن يكون؟ ألا، إنه نفس فائدة على أن تصنع النار، أعني أنه حياة وبنية معنوية، وكلامها بالذات واحد. ولذلك يقول أفلاطون إن في كلِّ هذه الأمور نفساً، وهو لا

٤٥ يعني بذلك سوى نفس تصنع هذه النار أي النار الجِسيّة/ فمصانع النار، حتى في العالم المحسوس، إنَّما تكون قائمة سُبْحاً، صارت بأن تكون نلراً قائمة في حياتها أجدر. وبالتالي إنَّ للنار في حُدِّ ذاتها حياتها أيضاً. ويصحُّ القول ذاته في الأمور الأخرى، في الماء والهواء.

٥٠ ولكن لماذا لا تكون مثل الأرض مغروسة؟ لأنها في/ الحيوان الكُلِّي، ولهذا أمر لا يُشكُّ فيه قط، وإِذَا أيضاً في هذا الحيوان أجزاءه، فلا تظهر الحياة فيها، مثلما أنها لا تظهر في الأرض أيضاً. بل كان الوجه، هنا أيضاً، في الاستدلال على الحياة من نشأ في الأرض. لكنَّ حيواناً ينشأ في النار، وهو في الماء أظهر، كما أنَّنا نجد لحيوانات حوائية قائماً في الذات. ولأَنَّ كَلَّ

٥٥ نار لا تلبث أن تنشأ/ حتى تنطفئ، فكلُّها من النَّفس الكامنة في النار الكُلِّيّة ما دامت نازلاً لا تبقي مُتجمعة في حجم ما حتى تظهر النَّفس النابتة فيها. وكذلك القول في الماء والهواء. فلو كانت مُتجمدة طبعاً لأظهرت النَّفس التي فيها، لكنَّها لا تظهر هذه النَّفس لأنها يتوعها في تَمَيُّع مُستمر.

٦٠ والترحُّل هو أن أمرها مثل/ أمر ما في أبداننا من سواها، كالشمِّ مثلاً. فظاهر أن للشمِّ نفساً، وكلُّ ما يتحوَّل إلى لَحْمٍ إنَّما من اللَّحْم يأتي. بيدَ أنَّنا لا نتيقن للشمِّ نفساً إذ إنَّنا لا يلبثنا من إحساس (على أنه لا يُلْ من أن يكون اللَّحْم مغروساً)، إذ إنَّ ضِعْطاً عليه لا يجري. فما دام مُستعيداً دائماً

١٥ للانفصال/ من النفس الكامنة فيه، ينتهي أن تصوّره على نحو ما تصوّر تلك العناصر الثلاثة التي أتينا على ذكرها. فضلاً على أن الحيوان المؤلف من حوله متمميك لا يجس هو أيضاً إذا طرأ عليه حال. فمثلما يعبر الهوة بنور ثابت باقي في مكانه، ما دلم باقياً، كذلك يعبر الهوة بغسه/ في حركة دائرية وهو فيها غير عابر. وتقول القول ذاته في العناصر الأخرى.

١٢ ولكن فأنشد إلى ما نحن فيه ولتعالجه بما يلي. لقد قلنا في هذا المعالم الكلّي أنّه، إن جاز لنا القول، على قياس أصله الروحانيّ. فلا يذوّلاً من أن يكون الكلّ في الملا الأعلى حيواناً، بل الحيوانات كلّها إن عدا كونه حلاً كوناً كاملاً. فالسّماء هنالك حيوان، وهي سماه غير محرومة ممّا تُسميه الأجرام هنا إذ/ إن السّماء بذلك تكون حلاً. ثم إنّ هنالك أرضاً ليست بصحره، بل هي بأن تكون مُنغشة بالحياة أشد حرّة، تشتمل على حيوانات كلّها بقدر ما تُسميه الحيوانات الأرضية هنا، وبأنّه من الثابت الراسخ في حياته. كما أنّ هنالك بحرّاً روحانيّاً وماء كُثليّاً يجري وبحياً بحياء/ مُستورة، تشتمل على حيوانات للماء كلّها. والهواء في حقيقته أيضاً إنّما هو جزء من الكلّ الروحانيّ فيه نحياء الحيوانات الهوائية على نحو ما يقتضيه الهوة في ذاته. فكيف لا تكون حية ما دامت قائمة في حية؟ لأنّها حية هي أيضاً بل كيف لا تقتضي الضرورة أن يكون هنالك كلّ حية؟ وعلى ما تكون كلّ منطقة من المناطق المُعطى يندمج الحيوان الثابت فيها. / كيفما تكثفت السّماء الروحانيّة ومهما كانت يكونها حلاً، تكثفت الحيوانات السّماوية وفقدت يكونها حلاً هي أيضاً. ومن المُستحيل ألا تكون، وإلا لما كانت السّماء هي أيضاً. ومن سأل عن الحيوانات أنّي فجيبتها، سأل عن السّماء أنّي مصدرها أيضاً، وهذا يعني السؤال عن الحيوان من أين يأتي. / ثم يرد السؤال عن مصدر الحياة، أي الحياة الكلّيّة والنفس الكلّيّة والروح الكلّي، مع أنّه لا قدر ولا عجز هنالك، بل أمور كلّها بالحياة طافضة وكألّها بالحياة جبالسة. فهي بمنزلة سيل يجري من منبع واحد، لا بمعنى أنّه تُنجم واحد/ أو حرارة واحدة، بل بمعنى ما لو قلّت في كنف واحد إنّ ينطوي في ذاته على الأكيف كلّها ويحفظها: فيه تجبف الخلاوة والمطرور، وفيه طقم الحشر وموز السّوائل كلّها، وفيه إدراك الأروان وكلّ ما يناله اللّمس ولمسه. وإن ننسّ لن نفس كلّ ما يسمعه السمع من إيقاع ونغم.

١٣ الواقع هو أنّ الروح ليس شيئاً بسيطاً، مثل النفس التي من تخريج، بل كلّ ذلك مُختلف العناصر بقدر ما إنّ بسيط، أعني بقدر ما إنّ ليس مُركباً وبقدر ما إنّ أصل وتحتن. أمّا تحقّق الأمر الأخير فلا بد بسيط على أنّه به تنتهي التّحقّقات. أمّا الأوّل فبِهِ التّحقّقات كلّها. ثم إنّ الروح إذا تحرك تحركاً مُتساوي الحال، يتراحل بقى/ على ما هي عليه في ذاتها، دائماً

مُشَابِهَةٌ. على أنه لا يبقى هو ذاته أمراً واحداً في كلِّ جزء من أجزائه، بل يكون هو أجزائه كلها
 في آنٍ واحد. لهذا وإنَّ ما يكون في الجزء ليس، بذاته، شيئاً واحداً، بل يُصْبِح، إذا جُزِّئ،
 شيئاً لا نهاية له. وما عسى أن نقول في الحَدِّ الذي منه ينطلق، ويوجه عالم في الحَدِّ الذي إليه
 يتجهي على أنه حَتِّه الأخير؟ وكلُّ ما في الوسط يكون بمثابة حَظٍّ أو بمثابة جسم آخر مُشَابِهٍ في
 ١٠ أجزائه، مُتَسَاوٍ في أحواله؟ لكن، ما عسى أن يكون له من شأن أَفْذَلِك؟ فإنه إن لم يشمل على
 تَبْدُلٍ قَطُّ في الأحوال، وإن لم تكن غَيْرُهُ لَتَبْنِيهِ إلى الحياة، لما كان تَحَقُّقاً يَتَحَقَّق. ولا فرق بين
 هذا الثَّبات على حال واحدة وبين التَّمْطِيلِ عن كلِّ تَحَقُّق. وإن كانت حركته بهذا المعنى حركة،
 لم يكن هو من كلِّ وجه حياة، بل من وجه واحد فقط. مع أنه ينبغي أن تحيا الأمور كلها به،
 ١٥ وفي كلِّ وجه من الوجوه، وألا يكون شيء بدون حياة. / ينبغي له إذاً أن يتحرك إلى كلِّ شيء،
 أو بالأحرى أن يكون قد تحرك. فإذا تحرك شيئاً بسيطاً، كان مُشْتَبِهاً على هذا الشيء البسيط
 فقط: فإذاً إن يبقى على ما كان عليه في ذاته ولا يتقدَّم إلى شيء قطُّ؛ وإثنا، إن تقدَّم، أن يبقى
 بكونه شيئاً آخر. أصبح بعدَئِذٍ إذاً. وإن كان الحَدِّ الأخير هو والحَدِّ الأول شيئاً واحداً بقي
 ٢٠ الروح واحداً ولم يتقدَّم؛ وإذا اختلف الحَدَّانِ تقدَّم الروح / وخرج بوحدة ثلاثة من ذاته باثناً
 على ذاته ومن الآخر. وإذا نشأ التنازع، منه باثناً على ذاته ومن الآخر، حصل في طبيعته أن
 يكون هو ذاته والآخر في آنٍ واحد. ولست أعني آخر ما بل الآخر بوجه عام. كما أعني بالوجه
 العام كون الشيء في ما هو عليه في ذاته. فما دام الروح كون كلِّ شيء على ما هو عليه في ذاته
 ٢٥ وكون كلِّ شيء آخر، / لن يَبْلُغَ منه شيء من الأشياء الآخر. لأنَّ شأنه أن يصبح كلِّ شيء آخر.
 وإن كانت الأشياء الآخر قبله من حيث إنه الآخر، وقع منها عليه انفعال؛ وإن لم تكن كان هو
 ٣٠ الذي ولد الأشياء كلها، أو بالآخرى كان هو الأشياء كلها. / من التَّمْطِيلِ إذاً أن تنشأ الأمور ما
 لم يكن الروح لِحَقِّقِها، وهو يُحَقِّقُها أمراً بعد آخر وكأنه يَجُولُ في كلِّ مُجَال، على أنه يَجُولُ
 في ما هو عليه في ذاته، إذ إنه من شأن الروح الحقُّ طبعاً أن يَجُولَ في ما يكون عليه في ذاته.
 ولقد طُبِعَ على أن يَجُولَ بين الحقائق في حين أن الحقائق تصعبه في جَوْلانه. لكنه يبقى في كلِّ
 وجه من الوجوه على ما كان عليه في ذاته، فيكون جَوْلانه جَوْلاناً ثابتاً في ذاته، وإنما يقع هذا
 ٣٥ الجَوْلان في «مَروجِ الحقِّ» ولا يتجولوها. فهي تلك الروح، وكلُّها في حوزته / إذ يُوسِّعُ له شيئاً
 كان لحركته محلًّا، وهذا المحلُّ مع ما كان له محلًّا واحد بالذات. أمَّا تلك المَروجُ فأنَّها
 مُتَعَدِّدة العناصر حتَّى يستطيع الروح أن يتخلَّلَ فيها. وإن لم تكن مُتَخِلِّفة العناصر بكامليها وعلى
 الدوام، فَيَقْدُرُ ما لا تختلف عناصرها يُسمي الروح ثابتاً لا يتحرك. وإن ثبت الروح غير متحرك
 ٤٠ لم يعرف. فإن سكن لم يعرف، وإن قام على ذلك، لم يقيم حقاً. إنَّ الروح يعرفان إذاً، /
 والمعرفان حركة شاملة تملأ الذات كلها؛ ثمَّ إنَّ الذات الشاملة هي عرفان شامل محيط

بالحياة كلها مُتَنَبِّلاً دائماً أمراً بعد آخر - ولأنَّ شأنه أن يكون هو ذاته في ما كان عليه في ذاته وأمرًا آخر في آنٍ واحد، فإنَّ من يُجزَّته يرى دلائل هذا الآخر بارزاً. أمَّا طريقه، فإنَّها كلها عبور للحياة وللحيوان، ممثلة أنَّ الضلوب في الأرض التي يجتازها يرى كلَّ شيء / أرضاً ولو كان بين الأرض والأرض اختلاف. والحياة التي يجتازها الروح في الملأ الأعلى إنما هي الحياة دائماً، لكنَّها دائماً بين حال وحال فلا تكون حياة واحدة بالذات. أمَّا الروح ذاته يجتاز هذه الوجوه المُختلفة في الحياة باجتياز يبقى على حاله، لأنَّه هو لا يتغيَّر بل يتخلَّل الأشياء الأخرى مُتساوي الأحوال بِمراسل يبقى على ما كانت عليه في ذاتها. فلو لم يكن مع الأشياء الأخرى مُتساوي الحال باقية مُراسله على ما هي عليه في ذاتها، لأصبح في مُطلق التَّعطُّل / من العمل فلا يتحقَّق قطعاً ولا يحقِّق. بيِّن أنَّ هذه الأشياء الأخرى إنما هي الروح في ما كان عليه في ذاته، فلا غَرْوَ إنَّ كان الروح شاملاً كُلِّها. فإنَّه إنَّ كان في ما هو عليه في ذاته كان كُلِّها شاملاً ولا لما كان في ما هو عليه في ذاته. وإنَّ كان كُلُّها في ما هو عليه في ذاته، غداً كُلُّها شاملاً لأنَّه كان هو الأشياء جميعاً. ثمَّ إنَّ لم يكن شيء إلاَّ وله في أشياء كلها إسهام، فإنَّ أمرًا أن يكون من أمره إلاَّ وهو أمرًا آخر، / حتى يُسمي لكونه أمرًا آخر، مُسمًى أيضاً في ذلك كله. ذلك بأنَّه لو لم يكن أمرًا آخر بل كان هو على ما هو عليه في ذاته، غداً شأنه أن يُتَّصَف الروح في ذاته التي يفرد بها، مادام لا يُسهم في ما كان عليه الروح طَبْعاً.

١٤] لهذا ويسمى أن نعود إلى ظواهر الروح التَّوراتية لِتُعرف الروح على ماذا يكون، وعلى أنه يتناهي مع كونه بمنزلة أمر قائم بوحدة تحوُّل بيته وبين أن يكون أمرًا آخر. فما عسى أن تُريده قياساً يُلْغى من المعنى البُفري: أسمى للثبات أم معنى للحيوان؟ فإنَّ كان هذا المعنى شيئاً واحداً في ذاته، ولم يكن واحداً مُتطوِّلاً على اختلاف في العناصر، لم يقدَّ معنى بُلدياً، وأسمى الشيء الذي حدث مُجرَّد هوي. / ذلك بأنَّ المعنى البُفري لم يتحوَّل إلى العناصر كلها واقفاً على الهيولى في كلِّ نواحيها بحيث لا يدع شيئاً باقياً على ما كان عليه في ذاته. فالوجه مثلاً ليس حجباً ذا نسق واحد بل في أنف وعَيْن، والأنف فيه ليس شيئاً ذا نسق واحد بل هو شيء مُغاير أيضاً، وهو إذ يكون شيئاً مُغايراً يختلف عن الأنف وما دُم شأنه أن يُصبح أنفًا. فلو كان شيئاً ذا / نسق واحد بوجه الإطلاق لَقَدْما حجباً فقط. كذلك يكون في الروح ما ليس له نهاية لأنَّ الروح في ذاته واحد ذو كثرة، لا مثلاً يكون الحجم واحداً، بل مثلاً يكون المعنى البُفري المُتطوِّلي على كثرة في ذاته. ففي بُنية الروح الواحدة التي تبدو وكأنَّها حظيرة إنما نجد حظائر باطنة ونسق أخرى باطنة أيضاً، ونسق وعرقانات وتقسيمات لا يُضبط باتجاه واحد بل يتطوَّر نحو الباطن دائماً / فكانت تقسيم الحيوان الكلِّي إلى طبائع الحيوانات المُشتول عليها: يعود ويتناول

دائماً حبراً آخر حتى ينتهي إلى الحيوانات أصفرها وإلى المَقْرَى أضعفها حيث يقف عند المثال الذي لا يتجزأ. ثم إنه تقسيم لا يقع على أمور متشابهة ولو كانت أموراً تنضمها الوحدة. إنما هو التقسيم الذي يقال فيه إنه الخلقة في العالم للكُلِّيَّة والتي لا نجد عنها في عالمتنا/ إلّا ما يحاكيها، إذ إنه خلة تنبعث من أمور متباعدة بعضها من بعض. أمّا الخلقة الحقّ فهي كون الأمور كلها أموراً واحداً لا يترقّ بينها قط. أمّا التفرّق، في ما يقول أفلاطون، إنما هو حال ما يتلوي عليه عالمتنا.

- ١٥ من الذي يرى إذا أخذ الحياة المتعددة الوجوه والكُلِّيَّة والأولى والواحدة في ذاتها، ثم لا يسمى إلى أن يكون فيها محتزاً كل حياة غيرها؟ فالحيات الأخرى، الحياة في العالم الأسفل على مختلف وجوهها، إنما هي ظلام، وهي قليلة الشأن مُكثّرة قليلة النفع غير طاهرة تُلغى بالقدورات كل حياة طاهرة. وإذا نظرت إليها تحوّل نظرك عن الحياة الطاهرة/ وما عدت تحيا الحياة التي تتلوي على كل ما للحياة من وجوه، حيث لا تجد أمراً إلّا وكان شيئاً يحيا بحياة طاهرة لا غيب فيها. فالشّور إنما تكون في عالمتنا لأنّه من الحياة ومن الروح أثر فقط. أمّا في الملا الأعلى فالنّاس الأصل هو الذي يقول فيه أفلاطون إنه «الخير بمثل»، لأنّ الروح يحصل على الخير المحض وهو في المثل. إنه هو الخير/ أمّا الروح فإنّه خير ما دامت حياته في الشّاهدة. على أنّ مشاهداته إنما تكون «الخير بمثل» هي أيضاً وقد اكتسبها عندما شاهد الخير في حقيقته. ولم تأت هذه الأمور الشّاهدة إليه بمعنى أنها كانت في الملا الأعلى بل بمعنى أنها بين يديه. فالخير هو الأصل وهي الروح خالصة من الخير، وهو الروح الذي جعلها من الخير خارجة/ فإنّه من الممتنع على الروح إذ ينظر إلى الخير ألا يكون علوّاً، كما أنّه لا يجوز في الأمور التي يشاهدها أن تكون في الخير قائمة. وإلّا لما كان الروح هو الذي ولدها. يستمدّ الروح من الخير إذا التفتد على التّردّد وعلى أن يكون بسوقدانه طافحاً ما دام الخير يمدّه بما ليس لديه مُوافراً. لكن الخير يتحوّل مع واحد في ذاته إليه كثرة في الروح/. فإنّ الروح كان عاجزاً عن أن تشعّ للثّوة التي تلقّاها، فحطّم الوحدة وأحالتها كثرة ليطيق بذلك حملها جزءاً جزءاً. وهكذا كان ما ولده الروح مُبنيّاً من قوّة الخير فكان «الخير بالمثال» والروح، مُولّداً من أمور هي «الخير بمثل»، إنما هو خير أيضاً، أعني أنّه الخير وقد تعدّدت عناصره. ولذلك يجوز فيه أن تشبهه بكثرة حيّة عناصرها متعدّدة/. قد تكون هذه الكثرة شيئاً بادياً مع وجوهه كلها يشعّ بوجوه سيّئة. وقد تكون الخمس الطاهرة كلها تبدو متجمّعة في محلّ واحد وهي لا تنقص فيها. بل هي مُنطوية على كل ما كان منها مع الروح وقد استوى في ثلّها بحيث يملأ بيرينه النوراني ذلك المحلّ إشعاعاً. فإن تصوّر بعضهم تلك الكثرة وهي على هذه الحال، شاهدها/ من الخارج على أنّه هو شيء وهي شيء آخر. ينبغي للمُشاهد إذا، وقد أصبح هو ذاته ذلك الروح، أن يكون

هو ذاته قد أقام ذاته مُشاهدة.

- ١٦ يبنّي ألا تَلْبِثَ في هذا الحُسن المُتعدّد، بل أن تُخلِّقه وتُثبِّت إلى ما فوقه فتستمر في الارتقاء. يبنّي لأن تطلّق لا من هُنا السَّماء بل من سَماء المَلأ الأعلى مُعجَّبين بهذا المَلأ من عسى أن يكون قد ولَّده وكيف فعل. فإن لكلّ أمر هناك مثله، وكان لكلّ أمر طابَعًا به يندد، على أن هذه الأمور كُلّها تشترك في معنى يتناولها جميعها وهي كونها «الخير بمثل». / إنها مُشتركة إذا في كونها الحقّ ولي كونها الحيوان يُقال في كلّ منها، بِحُضور حياة مُشتركة تمتدُّ إليها كُلّها. وزيّما كان يجمع بينها وجوه أخرى أيضًا. ولكنّ القدر الذي كانت به خيرة يدفعنا إلى السُّؤال: ما عسى أن يكون الأمر الذي لأجله كانت خيرة؟ وبُما كان الوجه الأصحّ في البحث .
- ١٧ عن مثل هذه المسألة أن تطلّق ممّا يلي. عندما تُوجّه الروح بنظره إلى الخير، / هل كان عرفانه بذلك الواحد عرفانًا بأمر مُتعدّد المتناصر؟ هل كان عرفانه هو الواحد في ذاته عرفانًا تناول الخير فجزأ ما كان من الخير بين يديه إلى كثرة لأنّ عرفانه لم يُشعِر لكلّ في أيّ واحد؟ ولكنه تُوجّه بنظره إلى الخير ولمّا يكن روحًا، بل نظر إلى الخير وهو على حال غير حال الروح. أو الأخرى بالقول فيه هو أنّه لم يَرُ قطّ، بل كان حيًّا بانجماحه نحو الخير مُرتبطًا به مُتوجّهًا إليه بوجهه. ولَمّا كانت هذه الحركة حركة حياة خامرة لأنّها تحرك في المَلأ الأعلى ومن حوله جعلت الروح خامرًا هو أيضًا، فلم يبقَ مُجرد حركة، بل باتت حركة تفيض رغداً. ثمّ أصبح الروح هو الأشياء كُلّها بعد ذلك، وأدرك ذلك يتعقُّبه لذاته وقد كان روحًا. إنّما كان روحًا طافخًا حتّى يكون ما يراه بين يديه، وكان روحًا ناظرًا إلى الأمور التي بين يديه، / مع النور وقد اكتسبه ممّن أمّته بتلك الأمور. ولذلك لم يَثَل في الخير إنّ سبب لذاته فقط، بل إنّ سبب مُشاهدتها أيضًا. فإنّ الشَّمس هي للنجسيّات سبب حُدوثها وإدراكها بالشَّاهدة، وهي بوجه ما سبب / البصر أيضًا إذ إنّها ليست البصر أو المُحدّثات. وكذلك القول في حقيقة الخير أيضًا: فإنّنا سبب الذات والروح، كما أنّها نور يُلانم النوراني والمَلأ الأعلى. وهي ليست بالحقائق أو بالروح بل سبب ذلك كلّ إذ تكفل لليرقان للحقائق وللروح بالنور الذي من ذاتها ينبعث. /
- ١٨ فإذا حفل الروح إذا نشأ، على أنّه قد كان بحضله، فاكتمل ورأى في أيّ واحد، وعدت بداية أمره في أنّه كان على هذه الحال قبل أن يحفل. وعن هذه البداية تختطف تلك التي هي الأصل وكأنّه ٢٥ يكفل الحفل من الخارج، منه يأخذ الشَّيء طبعه إن جاز لنا القول فيصبح حافلًا. /

١٧ ولكن كيف تكون تلك الأمور في الروح، وكيف تكون هي الروح ما دُمنا لا نجد لها هناك في من يتكفل بحفلها، كما أنّنا لا نجد لها حتّى في من يقوم بها حافلًا؟ فهما كان الروح عبر

حافل غدا منها خالجا. ألا، إنه ليس من الضروري أن يكون المُعطي حاصلا على عطائه، بل
 ينبغي للمُعطي في مثل هذه الأحوال أن تصوّره هو الأعظم، وأن تصوّر العطاء أقل شأنا من
 ٥ المُعطي. / فعلى هذا الوجه تستوي الأمور ناشئة. ذلك بأنه لا بُدّ للكون بالفضل خفا من أن
 يكون هو الأول، فتصبح المتأخّرات وهي بالقوّة ما تقدّمها. ثمّ إنه كان الأوّل فوق الثّاني
 وورثها، كما أنّ المُعطي كان فوق عطائه وورثه. فهو الأسرف إذا. فإن كان شيء قبل
 ١٠ الثّالث، كان وراء الثّالث وفوقه، فكان وراء الحياة وفوقها أيضا. / وإن تامت الحياة في
 الروح، إنما هذا المُعطي هو الذي أعطى الحياة فكان أشدّ حُسنًا من الحياة وأرفع قَدْرًا. لقد
 حصلت الحياة في الروح ثمّ لم تسمّ الحاجة في مُعطي الحياة إلى أن يتمدّد عناصره، فكانت
 الحياة أثرًا من آثاره وهي ليست بحياته. ففي حين كانت تُحوّل نظرها إلى ذلك الأصل كانت
 الحياة غير مُحدّدة بحدّ، ولكنّها بعد أن خدمت وهي في حال النّظر إليه انضبطت بحدّ ثمّ لم يكن
 ١٥ لذلك الأصل حدّ. / فإنّها لا يلبث نظرهما أن يقع على شيء واحد في ذاته حتّى تتحدّد بهذا الشيء
 ويحصل فيها حدّ ونهاية ومثال. على أن يكون المثال في المضمود بالصورة، أمّا ما يخلع
 الصورة عليه فلاه ليس له صورة. أمّا الحدّ فلاه يقع من الخارج كأنه حَصْر القيدار، بل كان
 ٢٠ هذا الحدّ حدّ تلك الكُليّة وهي حياة مُتمدّدة العناصر ليس لها نهاية، / حالها حال حياة أُنشئت
 من تلك الحقيقة المنظمة وما كانت حياة شيء جزئي. وإلا لُفدت مُحدودة بكونها حياة فرد لا
 يتجزأ. ولكنّها كانت، مع ذلك، مُحدّدة. كانت مُحدّدة إذا بكونها حياة شيء هو واحد تعدّت
 عناصره. أجل، إنّ لكلّ من الأشياء الكثيرة حدّ؛ فهو، مُتمدّدًا، محدود بتمدّد الحياة؛ ولكنّه،
 ٢٥ واحدًا في ذاته، محدود بحدّه. وما حسى أن يكون هذا الواحد مُحدّدًا؟ هو الروح. / فإنّ الحياة
 إذا حُدّدت كانت روحًا. وما حسى أن يكون الكون بالتمدّد؟ هو تمّدّد الأرواح. إنّ الأشياء كلّها
 أرواح إذا: فالكلّ روح، والأمور الجزئية أرواح. لم يكون الروح الكُليّ المُشتمل على كلّ روح
 جزئي مُشتملاً على هذا الجزئي بكونها كليهما روحًا واحدًا؟ فلاه يكون مُشتملاً، حيثل، على
 روح واحد. وإن كانت الأرواح الجزئية كثيرة، لم يكن من فوق بُدّ. فليتبّ ثيمري، كيف
 ٣٠ يحصل في الروح الجزئي فائق؟ إنّ الفارق حصل فيه لما صار واحدًا بأسره. فإنّ الروح كلّها
 يكون ذاتًا لهذا الروح أو ذلك. كان الروح إذا بحياته طاقة كُليّة، ثمّ كان يشاهدته المُحدّدة من
 فرق طاقة الأشياء كلّها؛ فإذا أصبح روحًا ظهرت معه هذه الأشياء كلّها: أمّا هو فيستري فوقها،
 لا يتخذ له منها مقامًا بل ليجعل ذاته لها مقامًا في حين أنّه يتسلّط ما كان للأوليات مثالًا، ولم
 ٣٥ يكن هو بمتال. / ثمّ يصحّ الروح للنفّس نورًا يشعّ فيها على نحو ما كان الخير الأوّل في الروح.
 وإذا ضبط النفّس بحدّ جعلها ناطقة وهو يملأها ممّا لديه بأثر. فإنّ الروح من الأصل الأوّل أثر.
 وما دام الروح يتمدّد ويتمدّد، لم يكن ذلك الأصل بصورة أو بمتال، فكان، وهو على هذه

١٠ الحال، / للمثل صانعا. أما لو كان هو مثالا لقدا الروح معنى. يَدَّ أنه كان يجب في الأول أن يستري مُزجًا عن الأكثر مطلقًا، وإلا لَقَدَت كثرته مُرتبطة بأصل آخر يتووه هو الأول السابق.

- ١٨ ولكن يأتي معنى يكون ما في الروح هو «الخير بمثال»؟ هل يكونه مثالًا، أو يكونه حُسنًا، أو يكونه شيئًا آخر؟ إن في كل ما يُشتق من الخير أثر الخير وطلبته، أو بالأحرى أثرًا وطلبته من الخير مُبَيِّن مطلقًا لأن في ما يشتق من التلذُّذ أثر التلذُّذ، ومن الحلاوة أثر الحلاوة. وإن الحياة في الروح / من الخير تأتي لأن الروح قائم في ذاته بِتَحْطِّي كان الخير أصله. ثم إن الروح بوساطة الخير كان، والحسن في المثل أيضًا. فلا غرر إن كان ذلك كله «الخير بمثال»، والحياة والروح والمثل. ولكن ما عسى أن يكون الأمر المُشترك بين ذلك كله؟ فلا يكفي في أشيئه تُشتق من أصل واحد حتى تكون شيئًا واحدًا؛ ينبغي أن يكون الأمر المُشترك كاملاً فيها.
- ١٩ قُرْبُ أشياء تنبثق من أصل واحد ثم لا تكون شيئًا واحدًا، ورُبَّ عطلة يُعطي مُتساوي الحال ثم يصبح مُختلفًا في الأمور التي تنقله. إن العطلة لدى الشَّحْنِ الأول شيء، والعطلة بهذا الشَّحْنِ الأول شيء آخر؛ وإنما يختلف من ذلك كله ما يقع بعده. ثم إن مانعًا لا يمنع كل أمر من هذه الأمور من أن يكون «الخير بمثال»، ولا سيما يكونه أمرًا مُختلفًا عن غيره. وما عسى أن يكون الأمر الذي يَمُال فيه ذلك على أشده؟ / إنما هو واجب أولًا أن نشيئ ما يلي: هل الحياة خير من حيث إنها حياة بالذات حين يُنظر إليها مُجردة بعد ذاتها؟ أو إنها الحياة مُنتجة من الخير على أن يقدو كونها مُنتجة من الخير شيئًا يختلف عن كونها حياة مُعينة؟ نعود ونقول إذا: وما عسى أن تكون هذه الحياة المُعينة؟ أهمل إنها للخير حياته؟ يَدَّ أنها لم تكن للخير حياته؛ إنما هي حياة من الخير تنبثق. لكن شيئًا يكمن في هذه الحياة / مُنتجًا من الخير، ولهذا الشيء هو الحياة حَقًّا. ويجب القول في كل ما ينبثق من الخير إنه ليس خبيثًا، وفي الحياة، من حيث كونها حياة، إنها خير حَقًّا. وإن كان ذلك كذلك، وَجِب القول في الروح الحق ذلك الأول إنه خير هو أيضًا. ثم لا يراه في أن كل مثال خير أيضًا وأنه «الخير بمثال». وإن شئنا فلنقل إن لكل مثال من الخير شيئًا / سواء أكان مُشترَكًا، أو بالأحرى مُختلفًا في مثال عنه في آخر. أو كان مُخبرًا من المقام الأول ثارة وغيرًا بالجبته ومن المقام الثاني ثارة أخرى. لقد أدركتنا كل شيء على أنه له، في ما يكون عليه في ذاته، شيئًا من الخير، فكان بذلك خيرًا. فإن الحياة لم تكن خيرة في حد ذاتها، بل لأنها قيل فيها إنها الحياة المحقَّة وإنها من الخير مُنتجة، وكذلك القول في الروح الحق أيضًا. / فينبغي الآن أن نشيئ وجه ما يبقى دائمًا على ما كان عليه في ذاته. بالرغم من كون هذه الأمور أمورًا مُختلفة، لا يمنع مانع، عندما يَمُال فيها للشيء الواحد ذاته، من أن يكون هذا الشيء ثابتًا في ما تقوم عليه في ذاتها. إلا أنه، مع ذلك، يُمكننا عزله ذهنيًا، كأن نقول الحيوان

في الآدمي وفي الجواد مثلاً، والحرارة في الماء وفي النار. على أن يكون جنساً في الحالة الأولى، / وأن يكون وضعاً في الحالة الثانية، أولئك في النار وقرعاً في الماء. وألا تذكرنا العرفين كليهما أو كليهما بالاشتراك في الاسم. فهل يكون الخير حاضراً في الأشياء على ما هي عليه في ذواتها؟ الواقع هو أن كل شيء من الأشياء خير، وأن الخير ليس على حال واحد فيها. وكيف ذلك؟ إن قيل إنه موزع عليها بأجزائه، قلنا: لكن الخير لا ينجز. أجل إنه واحد في ذاته ولكنه أصبح في حال معينة هذا الشيء أو ذلك. / فإن التحقق الأول خير وحير أيضاً ما يتبعه محدداً، وما يستوي جامداً بين الطرفين كليهما. أما التحقق الأول فإنه خير لأنه بالخير تم، أما المحدد بعده فلا أن نظامه من الخير منتهى / وإن الجمع بين الطرفين للفلسيين كليهما. كل ذلك ينبعث من الخير إذاً، ثم ما من شيء مماثل شيئاً آخر معاملة كاملة. فيسبى الأمر كما لو أطلق المرء الواحد صوتاً وسار سيرة أو أتى شيئاً آخر أيضاً، وكله مغنٍ شئاً. ولكن الأمر هنا / أمر نظام وانسجام. فما عسى أن يكون الأمر هناك؟ قد يقول قائل إن حسن الحال هنا وارد من الخارج ما دامت الأشياء التي يقع النظام عليها مختلفة. أما في الملا الأعلى فإن الأمور خيرة بحد ذاتها. ولكن ما عسى أن يكون الذي يجعلها على هذه الحال؟ ينبغي ألا نستمر مع اعتمنانا إلى أنها من الخير منتهية. نعم، ينبغي أن نسلّم بأنها شريفة ما دامت من الخير منتهية، لكن العقل / يرغب في أن يدرك السر في كونها خيرة.

١٩ فهل ندع الحكم في الأمر فنفس ورغبته، مستسلمين لتأثيرها، فنقول في الخير إنه ما نرغب النفس فيه ولا نبحث عن الأمر الذي لأجله نرغب؟ أو نأتي، في طلب الشيء ما هو، بالبراهين التي تدل عليه، ثم ندع للرغبة أن تحدد الخير ذاته؟ ما أكثر ما يدولنا من الاستحالات حيلة. / وأولاً يصبح الخير هو أيضاً أحد الأمور التي يدور البحث حولها. ثم إن الأمور التي نرغب كثيرة، فبعضها يربح في أشياء وبعضها في آخر. فكيف نحكم بالرغبة على الشيء أنه الأحسن؟ بل إننا ندرك الأحسن ما دمتا نجهل الخسن ما هو. أنحاول تحديد الخير على أنه الفضيلة في كل شيء من الأشياء؟ لو فعلنا، لانتبهنا إلى مثال ومعنى ونكون قد سلكتنا صواب المسلك. ولكن ما عسانا نقول، لنرى وصولنا إلى الروحانيات، ونعني نبحث عن هذه الأمور ذاتها كيف تكون خستة؟ فقد تدرك، في ما يبدو، في الأشياء المتكلمة، أمراً من نوع الفضيلة، ولو لم يكن على حال المصنف. أما هناك فلا سبيل أصلاً للتفكير مع الأسفل، إذ إن شراً لا يقرم، بل تكون الأمور الشريفة قائمة هي ذاتها في ذاتها، مما يؤدي بالمسألة إلى أن تشكل علينا. ليت نبحر، لما كان بحثنا عن الشيء فلم يكنه وكانت تلك الأمور هي ذاتها خيرة، أليس ذلك هو الذي غدا سبب الإشكال، إذ إن «لم يكن» الشيء هو ذاته كون الشيء حقاً؟ حتى

ولو قلنا في علة الخير إنها غير الأمر الخير، فما دام استدلالنا قاصرا على أن ينال الروحانيات بقي الإشكال على حلة. ينبغي، مع ذلك، ألا ننسى، قلعل شيئا بدا لنا إن سلكتنا مسلكا آخر.

٢٠ لقد أصبحنا الآن لا نقطن إلى الرغبات في إتياتها الشيء ما هو وكيف يكون. هل ينبغي أن تلجأ إلى التوافق والتحاليف في مثل قضايا التقلم والقروض، والتناظر والتماكس، والصحة والسقم، والمثال وفقدان الصورة، والمحق والمباطل، والبقاء والفتنة بوجه عام؟ ومن عساه أن يشك في أوليات هذه المزدوجات، مزدوجا مزدوجا، أنها ليست في مثال الخير ثابتة؟ وإن كان الأمر كذلك، وجب في محذاتها أن تجعل في جانب الخير هي أيضا. فأصبح مثال الخير مشتملا على الفضيلة والروح والحياة والنفس، أعني النفس العاقلة على الأقل؛ وأصبح مشتملا إذا على كل ما ترغب فيه الحياة العاقلة. قد يقول قائل: ولماذا لا تقف عند الروح الشيء على أنه هو الخير محضا؟ فإن النفس والحياة هما للروح أثره، فضلا على أن النفس في الروح ترغب. فالنفس تنزع إلى الروح عندما تحكم بأن العدل خير من الظلم، وبأن كل شرورب الفضيلة خير مما يقابلها من صنوف الشر؛ فيكون حكمها بتفضيلها الشيء على سواه/ وإشارته بمقتضى رغبته. لكنه لو كانت النفس ترغب في الروح فقط، فرئنا احتجنا إلى المزيد من الاستدلال على أن الروح ليس هو الحد الأخير في رغبته، وعلى أن الرغبة في الروح ليست شأن الأشياء كلها. أننا الخير فإن الأشياء كلها ترغب فيه. على أن الأشياء التي لم يتوافر الروح لها لا تسعى إلى أن تدرك الروح كله، في حين أن التي توافر لها لا تقف عنده بل تجاوزه في سعيها إلى الخير/ إنما تدرك الروح انطلاقا من التكسير؛ وأما الخير فإنه قبل الفكر كان. وإن كانت النفس ترغب في الحياة وفي البقاء والتحقق على الدوام، لم تكن لترغب في الروح من حيث كونه روحا، بل من حيث كونه خيرا ومن الخير انبعاثه وإلى الخير انتباهه ولا عرو، ما دامت الحياة على هذه الحال هي أيضا.

٢١ ما عسى أن يكون ذلك الأصل الواحد في هذه الأمور كلها والذي يجعل كلاً منها أمرا خيرا؟ فلنجرؤ الآن على القول بما يلي: إن الروح والحياة هاتك هما «الخير بمثال»، وإنما يرضب فيهما بقدر ما إنهما «الخير بمثال». وأقول إنهما «الخير بمثال» بمعنى أن الحياة من الخير تحققة، أو إنها بأن تكون تكملة من الخير ينبت أخرى. / أنا الروح فإنه «الخير بمثال» بمعنى أنه هذا التحقق وقد ضبط بحد. فإنهما حافلان بالقياء تسمى النفس وراهما ما يكونها من عالم الروح إليه توجه وجهها، تسعى إليهما لانهما من فوقهما، لا لكونهما على الخير حالهما. وما دام كلامهما هو «الخير بمثال» كانا بذلك أمرين لا يستهان بهما. قدور المرء، إن لم تكن على

١٠ الخير حالهم، إنما ذوقوه هم، لكنَّه وُثِّمَ آخر منهم، بل قد يميل إلى الأبعدين/ وإلى ما كان دون ذلك كله شأنًا. إنَّ النَّفْسَ تَمُتُّ الروح والحياة عشقًا هو كَلَفٌ لا يكونهما على ما هما عليه في ذاتيهما، بل بأخضعهما، وهما على ما كان عليه في ذاتيهما، ساء ورامهما شيئًا آخر يُزَادُ إليهما. فإنَّ الأجسام، ولو كان النار يُخالطها، إنما تحتاج إلى نور آخر حتَّى يظهر النور المُتَمَكِّنُ فيها. ١٥ وكذلك القلوب في الأمور الروحانية: / إنها تشتمل على نور عظيم، وإنما تحتاج أيضًا إلى نور آخر أشرف حتَّى تُصْبِحَ مَرِيَّةً لها هي ذاتها وبغيرها.

٢٢ فعندما تُشَاهِدُ هذا النور تكون قد تحرَّرتَ نحو المُتَلَوِّياتِ، فتُكَلِّفُ بالنور المُتَشَبِّهَ عليها ويَهْزُنَا طرب. مثل ذلك مثل الأجسام ههنا: لا يقع الوشق عليها محلاً لِتَمَوُّدٍ، بل على الحُسن الذي به تتلأل. كلُّ أمر يقوم بما يكون عليه في ذاته. / إنما يُصْبِحُ مرحوبًا إذا أُقْبِلَ الخير نحوه يزدهيه وكأنما يخلع على الأشياء طَرَفًا يَنْفَعُهُ يَمُتُّ لَدَى العاشقين. فالنَّفْسُ تُصَابُ في براطنها بِكَلْعَةٍ من فوق، فتضطرب وتتشتَّى ويَهْزُنَا الحنين فتُصْبِحُ جَشَعًا. لم تكن النَّفْسُ لتنتزع إلى الروح قبل ذلك على كونه/ في الحُسن قائمًا. فإنَّ حُسْنَهُ كان حُسنًا غير مُجَبِّجٍ قَبْلَ أَنْ يَصِيبَهُ الخير بشوره، وكانت النَّفْسُ قد نالها من ذاتها سُموذ واسترخاء، وتمطَّلت من كلِّ عمل ووقفت بِكُفَاهِ صَبَاهِ إِزَاهِ الروح وهو حاضِر. أما الآن وقد هبَّ إليهما من المُتَلَوِّ شيء وكأنه حرارة، فما هي ذي تُهَبُّ لِغَيْبِهِ، وبنت لها جناح حُسنًا/ وبالزَّهْمِ من الجائِمِ أمامها وهو منها دَانٍ ما يَنْفُكُ يستغريها، فإنَّها تَخُفُّ إلى عالمٍ أعظم آخر فكانها تَتَذَكَّرُهُ. وما دام شيء يَمُتُّ لها، وهو فوق ما بين يديها، فإنَّ شأنها أن ترتقي دافئًا يَشُدُّ بها حُسنًا ذلك الذي كفل لها الوشق مُدَّةً. ثم تُجَاوِزُ الروح ولُكْنُهَا لا يسمعه أن تُجَاوِزَ في انطلاقها إلى فوق ما كان الخير مُخْفًى لَأَنْ شَيْئًا لا يكون بعد ذلك. / أَجَلٌ إِنَّ تَقْلَعًا في الروح يكفل لها مُشَاقَّةَ الحُسن والجَلال، ولُكْنُهَا تَلَبُّثٌ وَلَمَّا تَلَدُّكَ ما تبحث عنه إدراكًا في تمامه. فكانها آنذاك قرب وجه قام في حُسْنِهِ ولم يسمعه أن يستحيل الظنُّ لَأَنَّ الْأَمَانَةَ التي تتناول الحُسن ذاته لم تنتشر عليه بيريقها. ولذلك يجب القول ٢٥ حتَّى في الحُسن هنا إِنَّه بأن يكون إشراق التناظر/ أخرى منه بأن يكون التناظر ذاته، وإنه هو الذي يَمُتُّ آنذاك. وتُغمري، لماذا يكون إشراق الحُسن على أُنْسِهِ في وجه من لا يزال مُتَبَّجًا، ثُمَّ هو أثر على وجه من مات ولم ينله القصاد في لُحُومٍ وُجُوهِهِ وَخُطُوطِهِ المُتَنَاطِرَةِ؟ ولماذا تكون أُنْسُهُ ٣٠ التماثيل حُسنًا أوفرها حياة ولو ظهر غيرها عليها بِالتَّناظَرِ؟ بل لماذا يندو الحُسن في الحَقِّ على قُبْحِهِ أَشَدَّ منه في التَّشَبُّه على حُسْنِهِ؟ لأنه بأن يكون هو المُتَرْغَبُ فيه أخرى، أعني لأنه مغسوس أي لأنه من «الخير بمثاله» أوفر حَقًّا. وهذا يعني أَنَّ نور الخير أَقْبَلُ على النَّفْسِ يزهاها بِأَثَرَانِهِ، فإذا زهت النَّفْسُ بِهَذِهِ الْأَلْوَانِ تَهَضَّتْ وَخَفَّتْ وَتَغَفَّتْ ما لديها، وجعلت صاحبها هو ذاته خَيْرًا

٢٥ وأنشئه بقدر ما كان/ إلى ذلك كله يتبع.

٢٣ ما دام ذلك الذي نتبعه النفس هو الذي ينشر نوره على الروح، وهو الذي إذا وقع أثره على شيء حركه، فلا عجب إن توافرت له قوة من ذلك الطراز فيجذب إليه وصرف عن كل شيء ليضمن الاطمئنان في جواره. فإن كانت الأمور منه كلها، كان هو أشرف من كل شيء وأصبح كل شيء دونه مقامًا. / وكيف لا يكون أشرف الحقائق هو الخير محضًا؟ وإن رُجِبَ في حقيقة الخير أن تسمى على أشد ما يكون اكتمال بذاتها وغنيّة من كل شيء سواها مهما يكن، فما عسى أن تكون حقيقة ما نمر عليها سوى هذه الحقيقة بالذات؟ لقد كان الخير وهو على ما كان عليه في ذاته، وما كان شيء سواه، كان هو ولما يكن الشرُّ قط. وإن قام الشرُّ بعد ذلك/ في ما لم يجب شيئًا من الخير حتى يورجه من الرجوع، وما كان في السُّلبيّات من شيء ليكون ورله الشرُّ، أصبح الشرُّ مع الخير على طرقي نقض، لا يتوسطهما في تناقضهما وسط. ذلك هو الخير إذا. فإما ألا يكون من الخير شيء مطلقًا، وإما إن لم يكن من الخير بُدْ، فذلك الخير خير سواه. / وإن قيل فيه إنه لم يكن، لم يكن الشرُّ أيضًا، فلم يبق في الطيبة خلاف به يقع الاختيار، وهذا أمر مستحيل. بل يُقال في الأمثلة إنها خيرة بالقياس إليه. أما هو فلا يماس إلى شيء قط. فما عساه أن يُبدع ما دام هذا للمقام مقام؟ لقد أبدع الروح والحياة، ومن الروح أخرج النفوس وغيرها بقدر ما كان لغيرها من معنى أو من روح لو من حياة نصيب. / والذي كان لهذه الأمور أصلها من عساه أن يصف قدره عظمة وخير؟ ولكن ما عساه الآن أن يُبدع؟ إلا أنه يكفل لهذه الأمور حفظها، لينفع المعارف بالروح ويجمله يعرف، وينفع الحيّ بالحياة فيجمله يحيا أو يجعل الشيء يقوم حقًا إن لم يتسع للحياة.

٢٤ ونحن، فكيف ينالنا بضمه؟ نجيب: إما أن نمود إلى البحث حول النور فنقول في النور الذي يتبع به المروح ونصيب منه النفس حفظًا ما هو. وإما أن نرجى الآن هذا البحث إلى ما بعد ذلك فنقبل أولاً على السؤال في ما يلي. أليكون للخير على الأقل بأنه ما يرغب فيه غيره فيكون خيرًا آنذاك ويطلق عليه ذلك وصفاً؟ ثم إن كان يرغب فيه شيء ما، أليكون لهذا الشيء خيرًا، أما إن كان يرغب في كل شيء قلنا فيه إنه للخير محضًا؟ وإذا استدل بعضهم من كونه مرغوبًا فيه على أنه خير لا محالة؟ فيجب، مع ذلك على الأقل أن تصدق مثل هذه التسمية على ذلك المرغوب فيه. ثم هل يرغب الراغبون فيه لأنهم يتلقون منه شيئًا أو لأنهم به يتهجون؟ وإن تلقوا منه شيئًا، فأي شيء يكون؟ وإن كانوا به يتهجون، فلماذا يكون ابتهاجهم به ولا يكون بغيره؟ هذا ريتلري سؤالنا على سؤال آخر: هل الخير خير بما يفرد به أو بشيء آخر؟ أيضًا:

هل يكون الخير خيراً للغير، أو يكون الخير خيراً لذاته أيضاً؟ الواقع أن ما كان خيراً لم يكن لذاته
 ١٥ خيراً، بل كان لا محالة خيراً لشيء آخر. / ثم ما عسى أن تكون حقيقة التي يُصيح لها خيراً؟
 قريب حقيقة لا خير لها. كما أنه ينبغي ألا نهمل ما قد يقوله قائل ضائق ذرعاً، وهو: يا هذا ما
 بالكل قلب الأمور رأساً على عقب بتسمياتك الضخمة، فتقول في الحياة إنها خيرة، وفي الروح
 ٢٠ إنه خير والغير ورابعاً حسماً؟ فكيف يكون الروح خيراً؟ أو ما عسى أن يكون الخير الذي
 يكفله له من صرف النكّل في ذواتها وشاهدتها مثلاً مثلاً؟ ووما كان مخدوعاً على أمره أدت به
 لذته بهذه النكّل إلى أن يقول فيها إنها خيرة، ووما كان قوله ذلك في الحياة أيضاً لأنها للهدى.
 أما إذا كانت حاله حال حيرمان من اللذة، فلماذا يقول في ذلك كله إنه خير؟ هل الخير بأن تكون
 ٢٥ حسماً؟ فما حسناً؟ أن نجني من كوننا حسماً؟ بل ما عسى أن يكون الفرق بين كوننا حسماً وهدماً
 بوجه عام إلا بأن نجعل حبّ الذات سبباً لذلك كله؟ فإن التثمر الفطري فينا والخوف من الفساد
 ٣٠ هما اللذان يؤدّيان إلى الاعتقاد في تلك الأمور أنها خيرات. /

٢٥ إن أنطالون يُلحق اللذة بالغاية، ولا يجعل الخير أمراً بسيطاً أو ثابتاً في الروح فقط:
 لهذا ما دونه في كتاب «الفيلسوف». ووما فعل لأنه كان مُتنبّهاً إلى إشكالات. فإنه لم يَهل قط إلى
 ٥ جعل الخير في اللذة، ونظم ما قُتل. كما أنه لم يَرِ واجباً في الروح، مُجرّداً من اللذة، / أن
 يتصور خيراً، لأنه لم يتبنّ فيه حُبّنا الأصل للشيء للزغبة. بل رُئِيَ ما كان يذهب إلى أنه ينبغي
 للغير أن يكون مُبهّجاً ما دام مُشبعاً في ذاته على طبيعة مثل طبيعته. ثم إن المرغوب به يكفل
 دائماً لمن يصيبه ابتهاجاً، فأصبح انتفاء الابتهاج انتفاء للخير وصفاً، وكون الابتهاج في
 ١٠ الراحب / فثبّت له في الأصل الأول. مما يؤدّي بالخير محضاً ألا يكون خيراً لذاته. ولهذا قول
 مفلح. لأن أنطالون لم يكن باحثاً عن الخير الأول، بل على ما كان الخير لنا. وما دام ذلك
 الخير خيراً من نوع آخر، فإنه يختلف عما كان الخير لنا وهو خير ناقص، بل رُئِيَ ما كان خيراً
 ١٥ مُرغّباً. ولذلك لم يكن «المُتعلّق» القائم على حياله، خير مُقدّم، بل كان الخير بمعنى آخر
 وأشرف. / ينبغي للغير السحفي أن يكون محضاً. أنقول في ما تقدّم من الأشبه إنه هو
 ٢٠ الخير المُتأخّر، ونقول في الارتقاء الدائب إنه يُتيح للأعلى أن يكون خيراً للادنى، ما دام
 ٢٥ تدرج الارتقاء / لم يخرج عن حدّ القياس بل مضى قُدماً من الأصغر إلى الأكبر؟ حينذاك
 يقف الارتقاء عند الحدّ الأقصى الذي لم يكن شيء بعده يُدرك حسماً. فيكون هو الحدّ
 الأول وهو الخير حسماً، ولشدّ ما يكون صيداً وهو لما يراه الملة والشيب. فالخير للهوى
 ٣٠ هو المثال: لو كان يوسمه أن تُلوّكه بالإحساس لكانت انشروحت له ورحبت به. والخير للبدن /
 نفسه: فلم تكن لما كان هو ولما كفل له بقائه. والخير للنفس الفضيلة. وفوق ذلك أيضاً يُحلّق

الروح الذي كان فوقه ما نُسبته الحقيقة الأولى. هذا وإن كل أمر من هذه الأمور يخلق انزاعاً في ما يكون له خيراً: فأمر يخلق نظاماً وأحكاماً، وثالث حياة وثالث إدراكاً وحسناً حال. أما الروح ٢٠ فإنما خبره هو الخير محضاً، ذلك الخير الذي قلنا فيه أيضاً/ إنه يأتي إلى الروح لأن الروح تتحقق من الخير ينبعث ولأن الخير لا يزال حتى الآن يمدُّ الروح بما وصفناه بأنه نور. أما البحث عن هذا النور ما عسى أن يكون في ما هو عليه في ذاته، فهو بحث مُرجَّح إلى حينه.

٢٦ إن ما نطرق على الشعور من تلقاء ذاته، إذا انتهى إلى الخير عرف الخير وقال في الخير إنه بين يديه. وما نقول إن كان مخدوعاً على أمره؟ كان لا بد من شيء يحاكمي الخير ونُخدع به حيثلج. إن هذا الأمر على هذه الحال، هذا الخير مع ذلك قائماً في ذاته، منه ينبعث ما به شئها، فإذا قبل الخير عدنا عما به شئها. / ثم إن الرُغبة فيه والتأريج التي تولدها لدى كل شيء، تدل على أن لكل شيء خبره. أما الأشياء التي لا نفس لها، فإنما يصلها عطاء الخير من غيرها. أما النفوس فإن الرُغبة هي التي تحدث في الشوق إلى خبره. كذلك يمتني الأحياء ١٠ بالأموات وقد أصبحوا أجساداً هامدة ومكرومونهم، / أنا اعتد الأحياء بذاتهم فمن ذاتهم يكفل. والدليل على إدراك الخير هو تحسن يتم وتحسن يزول، والرُّشد بالخير والبقاء معه والكف عن السعي إلى شيء آخر. ولذلك لم تكن اللذة لتكفي بذاتها، فإنها لا تسع من الشيء إذا بقي على ذاته وإن الشيء الذي تقع عليه لا يكون الشيء ذاته، إنما نسعى دائماً إلى خير ما كان ١٥ في حوزتها. / يجب في الخير إذاً ألا يكون الحال التي تطرأ على من أصاب من الخير خطأ. فلا غرر بقي حالها من الخير فمن اعتقد في تلك الحال أنها الخير بالذات، وهو لا يملك من الأمر سوى الحال الواردة من الخير لدى من أصابه خطأ. لذلك لا يكفي المرء بشجره الشعور وهو ٢٠ حال مما يقع عليه شعوره، كاللذة/ بالولد وهو حاضر، نشربها والولد غائب، كما إنني لست أعتد في الذين يجهلون الخير في إشباع أبدانهم أن أحلهم بجد لذته في الأكل وهو لا يأكل، أو في الشبع الشهواني وهو لا يساكن المرأة التي يُريدها، أو في عمل مهم ما يكن وهو لا يقوم بعمل.

٢٧ ولكن ما عسى أن يكون ذلك، الذي إذا تحقق للفرد توافر ما يكفيه حاجته؟ نقول في ذلك الأمر إنه مثال ما: فهو للهولي مثالها، وهو للنفس فضيلتها إذ التفضيلة مثال. ولكن هل يكون هذا المثال للفرد خيراً؟ يكونه على الأقل لازماً للفرد في ذاته، وهل تُحدد الرُغبة بأنها رغبة في ما يكون للذات لازماً؟ كلاً فإن الشُمائل من لوازم الذات أيضاً، ورُبَّ أمر أراد/ ما يُماثله ثم ٥ ابتج به ولما يكن على الخير حاصلًا. بل إننا لا نعني ما يلزم الذات عندما نقول في الشيء إنه

خير. ويجب في الخير أن نقول إنه يُميز بأصل يفرق ما يلزم الذات ويعملها قدرًا، ويكون الشيء
 بالقياس إليه قائمًا بالقوة. فما دام الشيء بالقوة هو ذلك الأصل الذي إليه يُرجع وجهه، كان إليه
 محتاجًا. ولما كان ذلك الذي يحتاج للشيء إليه، إنما يحتاج إليه لأنه أصل شريف، فإنه باقٍ
 ١٠ لهذا الأصل خيرًا لهذا الشيء. أما الهيولى قائمًا لشد الأشياء حاجه، ثم يأتي المثال الأدنى
 المقيم في جوارها والذي يليها في الاتجاه صعدًا نحو الملا الأعلى. وإن كان الشيء خيرًا
 لذاته، فناميك بالأصل الذي هو كماله ومثاله وأشرف ما قام عليه في ذاته خيرًا له، على أن هذا
 ١٥ الأصل هو بطبيعته خير، وهو للشيء خيره لأنه يجعل الشيء خيرًا. ولكن لماذا كان للشيء
 خيرًا؟ لأنه كان في الشيء أخصن خواصه؟ كلا بل لأنه كان من الخير المحض جزءًا. ولذلك
 أصبح أشد الناس انفرادًا بذاتهم وأكثرهم صفاء وأوفرهم خيرًا. فمن الغريب أن نبحث عما
 ٢٠ يكون خيرًا. بماذا يكون خيرًا لذاته، وكأنه لا يذكر من أن يخرج من ذاته مُتوجِّهًا إلى ذاته، وهو
 لا يكتفي بأنه الخير على ما كان عليه في ذاته. على أنه لا يذُ من النظر في الأصل المُطلقة
 بسامته، حيث لا نجد قط مجالًا للتمييز بين الشيء وخيره، إن كان فيه الانفراد بالذات خيرًا
 لذاته. الواقع، إن كان قولنا هو القول الصواب، إنا بارئاننا، إنما نُنبِّهك الخير وهو قائم في
 ٢٥ حقيقة. / فليست الرغبة هي التي تُدفع الخير بل كانت الرغبة لأن الخير كان فأصبح لمن
 أدركوه، وإدراكهم له، شيئًا لهذا. أما السؤال عن الخير، هل يُختار إن لم يكن يُتبعه لذّة،
 لهر سؤال ينبغي أن يُخصَّص له بحث مستقل.

٢٨

أما الآن فيجب إعادة النظر في النتائج التي انتهت بحسبنا إليها. إن كان ما يُقبل دائمًا على
 أنه الخير هو مثال، وكان الخير للهيولى هو المثال، فهل تُريد الهيولى، إن صَحَّ لها أن تُريد، أن
 تُصبح مثالًا فقط؟ ولكن إن أرادت ذلك أرادت بطلانها في حين أن كل شيء إنما يُطلب ما يكون
 ٥ له خيره. / إلا أنها زُيِّمًا لم تُريد أن تكون هيولى، بل أن تكون حتمًا. أهني، إذا توالم لها ذلك،
 أنها تُريد أن تُفعل حتمًا كانت عليه من شر. ولكن آتى للشر أن يرهب في الخير؟ ألا لم نمر
 إلى الهيولى رغبة، إنما كان من ذهنتا انفرادًا أخذ الهيولى على أنها إحساس إن وسعنا بهذا
 ١٠ التصور، أن نصور كونها هيولى. / فإذا أُقبل المثال عليها وكأنه بالخير حلم نائم، طابت حينئذ
 مقامًا. أما إن كانت الهيولى هي الشر، فلا مزيد على ما ذكرنا. أما إن أصبحت شيئًا آخر،
 الرذيلة مثلاً، وحازت، في ما تكون عليه حتمًا، بإحساس، أتبقى على القول في اتجاهاها إلى
 الأشرف لازماً لذاتها إنه الخير لها؟ على أن الرذيلة لم تكن هي التي اختارت الأشرف، بل الأمر
 ١٥ الذي كانت قد أفسدته. / أما إن بات كونها حتمًا وكونها الشر كونًا واحدًا، فآلى لها، وهي
 كذلك، أن تُميز الخير وتختاره؟ على أن أقل ما نقول في الشر إن صَحَّ له الإحساس بذاته، هل

يكون راضياً على ما هو عليه في ذاته؟ أتى للفيض أن يصعّ مرضياً؟ فإنا لم نُحدّد الخير بما يلزم
 ٢٠ الدات. لهذا وحسبنا ما ذكرنا. إن الخير هو المثال إذا وعلى كلّ حال، / ومهما ارتقينا أصبح
 المثال أصدق مثلاً. فالتّمسّ مثلاً فوق مثال البدن، وللتّمسّ ذاتها مثال أرفع ومثال آخر أرفع
 أيضاً. ثم إنّ الروح مثلاً فوق التّمسّ بمثالها. ممّا يؤدّي بالخير إلى أن يقع من الهوى في
 نقيصتها وكأنّه تظهر منها، والافتصال عنها بقدر ما يسعه في كلّ حالة، على أن تتمّ لها المُناقضة
 ٢٥ بأشدها إذا نفّس عنه الهوى نقضاً تاماً. / كأنّ الخير في طيه الثّور من كلّ ما يمتّ إلى
 الهوى إذا، أو هو بالأّ يكون بينه وبينها قطعاً جواراً أخرى. يُقيم في ما كان الثّور عن كلّ مثال
 طبيّاً، وهو مع ذلك للمثال الأوّل أصله. ولكنّ هذا بحث سنعود إليه.

٢٩. ولكن إن لم تكن اللّذة تبع الخير محضاً، وكان قبل اللّذة شيء به تقع اللّذة، فلماذا لا
 يُصبح هذا الشيء أمراً مُستحبّاً؟ ذلك بأن قولنا فيه إنّه مُستحبّ هو القول بأنّه اللّذة. ولكن إذا
 حصرنا أمكن ألا يكون مُستحبّاً وهو حاضر؟ فإن باتت هُذي الحال حاله، كان الحاصل على الخير
 ٥ شاعراً بالخير / حاضراً وهو لا يدري بأنّ الخير بين يديه. وما عسى أن يمتنعنا من أن ندري به ثم لا
 تتأثّر، مع ذلك، بحصوله شيئاً؟ هُذي حال يحظى بها بخاصّة من لزام عقله وأصبح غيّاً من كلّ
 حاجة. ولذلك لم يكن الأوّل ليتأثّر هو أيضاً، لا لآته بسيط في ذاته وحسب، بل لأنّ الكسب لا
 ١٠ بلدّاً إلاّ ذاك حاجة. وهو أمر شأنه أن ينجلي لنا انجلاء تاماً بعد أن نكون قد حلّلنا المشاكل الباقية،
 ودفعنا هذه المُعاندة التي لا تزال تعترضنا. إنّها مُعاندة من يُشكّل عليه الأمر في صاحب الروح ما
 عساه أن يجني من خير بروحه. فهو لا يتأثّر بأقوالنا، إذا سمعها، لأنّه لم يتمّ له أن يفهمها على
 ١٥ وجهها. إنّه يسمع أسماء أو يؤوّل على غير وجهه كلّ قول من أقوالنا، / أو يطلب شيئاً جسيماً
 ويجعل الخير في الأموال وما كان على شاكلها. فالقول الذي يجب مع هذا المُعاندة هو أنّ
 احتفاره لأمرنا اعتراف منه بخير يفترضه ثابتاً بين يديه. ولكنّه يشكل عليه التّفريق بين أمرنا
 وبين الوجه الذي يتصوّر به ما قام بين يديه. فإنه يستحيل على المرء أن يفني عن الشيء وكونه هذا
 ٢٠ أو ذاك، وهو ليس له قطّ من هذا أو ذاك - غيره أو تصوّر. / بل ويُما تأثّر له سابق حدّس في ما
 كان فوق الروح على استواء. ثم إذا أقيمت نظرك على الخير أو ما يُجلبه فيجهدك، فانطلق مثلاً
 يُحالّفه لِتُحظي بإدراكه. لو إنك لا ترى في الجهل شراً، بالرّغم من أنّ كلّ امرئ يرى في الإدراك
 ٢٥ خيراً ويُدعي بأنّه مُدرك، وعليه تشهد الإحساسات / ذاتها إذ إنّها تُريد أن تكون علوماً. وإن كان
 الروح أمراً شريعاً بالمُحسن يزوهو، ولا سيّما الروح الأوّل، فما عسانا نقول في مُبلّعه والدة إن
 استطعنا أن نصوّره؟ ومن احقر الحقّ والحياة جحد بذاته ولحواله كلّها. وإن نمرّ بمعصم من
 ٣٠ الحياة وهي بالموت مشوّية، / نمرّ من حياة كانت هُذي حالها، لا من الحياة في الحقّ.

٣٠

أما إن وجب في اللذة أن تكون مع الخير ثمازجه، ولم تكن الحياة كاملة في مُشاهدة
الأمر الإلهية ولا سببا أصلها، فهو سؤال تقتضي الحال أن ننظر فيه ونقبل عليه مُتسكِنين
بالخير في حقيقته. إن من يتصور الخير شيئاً ناقصاً من الروح على أنه محل ومن الانفعال الذي
يقع في النفس / على أثر التثكير، لا يجعل التركب من الطرفين هو الغاية، لو الخير بالذات.
بل يكون الروح هو الخير حيث هو ونمسي نحن مُتبهجين بالخير حاصلاً فينا. وليكن هذا القول رأياً
في الخبر أولاً. ثم يقابله رأي آخر أيضاً يقوم بمزج اللذة مع الروح على أن يخرج من الطرفين /
شيء واحد في ذاته يتصور بأنه هو المحل. فنحصل على الخير بامتلاكنا أو بمشاهدتنا روحاً هو
على هذه الحال. فإنه يستحيل في «القام» وحده على حياله أن يكون أو بُراد خيراً، وكيف
يمزج الروح باللذة ويسهمان كلاهما في تحقق حقيقة واحدة؟ إن الأمر الذي لا شك فيه هو أننا
لا نتصور اللذة الجسدية / مُشوبة لهذا المزيج. وهو قول يصدق أيضاً على أفراح النفس ويُقدر
ما لا تفرح النفس والعقل يشاهدا. إلا أنه لا بُد لكل نطق ولكل حاك ووجه من وجوه الحياة من
ذبول تلحق بها وكأنها تُصابها. منا يؤدي إلى أن يتعرض الحياة التي تجري جرماً طبيعياً حائق
أو شيء منا يُخالِفها، / فيمتزج بها ويحول بينها وبين أن تستوي على ما تكون عليه في ذاتها. على
أن يؤدي الأمر ذاته أيضاً من ناحية أخرى إلى استمرار الفعل صاعداً لثوبه شائبة، وإلى الحياة
قائمة في أسواقه المُشرقة. فيتصورون حالة الروح وهي كذلك على أنها أجدر الحالات بأن
تستحب ولختار. ويصفونه بأنه ممزوج باللذة حيث لا يفوتهم المبالاة الحفية. / ولهذا ما يفعله
الشعر في مجازاتهم، فيخفون الأشياء التي تستحبها بأسماء غير أسمائها ويذكرون: «نشوة
الكثرة»، «الغيد والولبة» و«ب الآلهة وقد أبسم»، إلى ألوف سواها من نوهها. ففي الملا
الأعلى على التجم حقاً وأخذ ما يسكن أن يستحب وأن يرغب فيه، وهو لا يصير / ولا يقوم في
الحركة، بل هي الشبب الذي يخلع على الأمور ألوانها ويجعلها تُشرق وبالنور سطح. ولذلك
يُضيف أفلاطون إلى المزيج الحق الصراح ويجعل النياس الأصلي سائماً عليه، كما أنه يقول في
«الناظر والحسن الشرفين على المزيج إنهما من عالم الروح أقبل على كل ما كان في الحسن
قائماً». ولذلك كان لنا بالهشخ وفي الحسن من الخير نصيب. أما الذي ينبغي الشوق إليه فهو
بمعنى آخر. هو بأن يرتقي كل منا ببلاده إلى خير ما يكون عليه في ذاته. أعني المتناظر فينا
والحسن والمثل المتسجم تركيه والحياة المُشرقة التوراتية وهي نعم الحياة. /

٣١

لقد أطلق ذلك الأمر الذي كان قبل الأشياء كلها إذ، فخلع الحسن عليها وأمدّها بالنور.
فعطى الروح بضياء التحقيق التوراتي وتشر للنور على الطبيعة. وحظت النفس بالقوة على أن
يحيا بعد أن أقبل عليها مزيد من حياة. فارتفع الروح إلى عالم الأول واستقر مُطمئناً إلى الإقامة

٥ في جواره. / والنفْس أَيْشَاء، إِذَا قَلَّوَتْ، وَجِئَتْ وَجْهَهَا إِلَى حَالِمَا عَرَفَتْ وَشَاهَدَتْ فَاثْبَهَتْ
 لَدَى مُشَافَقَتِهِ، وَيَقْدَرُ مَا كَانَتْ لِهَذِهِ الرُّؤْيَا مُشِيعَةً مَلَكَ الصَّمَقِ عَلَيْهَا أَمْرَهَا. لَقَدْ رَأَتْ وَكَانَتْهَا
 صُمُيَتْ، وَأَحْسَنْتَ بِأَنْ شَيْئًا فِيهَا قَدْ حَصَلَ وَأَصْبَحَ حَالُهَا مِنَ الشُّوقِ فِي تَبَارِيحِهِ. كَذَلِكَ ثَبِير
 ١٠ صَوْرَةِ الْحَبِيبِ الشُّوقِ إِلَى مُشَافَقَةِ الْحَبِيبِ ذَلِكِهِ. / فَإِنَّ الْعَاشِقَ هُنَا يَتَكَيَّفُ لِإِحَاكَامَةِ مَعشُورَةٍ
 فَيَجْعَلُ جِسْمَهُ عَلَى أُنْشُدَةِ أَنْفَاقَةٍ وَيُسَوِّقُ نَفْسَهُ إِلَى التَّشْبِيهِ، وَهُوَ لَا يَرِيدُ أَنْ يَكُونَ دُونَ الْحَبِيبِ قُوَّةً
 ١٥ فِي التَّمَنُّفِ وَالْمُضَافَاتِ الْآخَرَى. وَإِلَّا لَرُدُّهُ / الْحَبِيبِ الْمُتَحَلِّي بِهَذِهِ الصِّفَاتِ، فَلَا يَسْمُوهُ أَنْ
 يُصَاحِبِهِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ تِلْكَ حَالَهُ. عَلَى هَذَا الْمَوْجِ تَعَشَّقُ النَّفْسُ الْأَصَلَ الَّذِي نَحْنُ فِي صَدَدِهِ،
 وَهُوَ الَّذِي يَأْمُرُ فِدْمَهَا إِلَى أَنْ تَعَشَّقَهُ. وَمَا دَامَتْ لِلْعَاشِقِ مُهَيَّاةً، فَلَنْ تَرْتَقِبَ مِنْ وَجْهِهِ الْعُشْنَ
 ٢٠ هُنَا أَنْ تُشَبِّهَهَا. بَلِ الْوَشَقُ بَيْنَ يَدَيْهَا، فَهِيَ، وَإِنْ تَكُ بِهِ جَهْوَةً، لَا تَرُدُّ دَائِمًا وَتُرِيدُ أَنْ تَحْمِلَ إِلَيْهِ
 نَازِلَةً مِنْ حَقْلٍ إِلَى الْمَدُنِيَّاتِ. ثُمَّ إِنَّمَا إِذَا شَاهَدَتْ وَجْهَهُ الْعُشْنَ فِي عَالَمِنَا الْكَثْفِيِّ تَرُفَعَتْ عَنْهَا
 لِأَنَّهُمَا تَرَاهَا أَشْيَاءَ قَائِمَةً فِي اللَّحْمِ وَالْبَدَنِ، يُطْلَعُهَا مِثْلُهَا الْحَاضِرُ بِأَوَسَاحِهِ، وَيَتَوَرَّعُ الْمَقْدَارُ
 ٢٥ أَجْزَالَهُمَا، فَلَا تَكُونُ الْعُشْنَ فِي وَجْهِهِ بِحَالٍ. أَنَا الرُّوحَانِيَّاتِ، فَإِنَّهَا، فِي مَا هِيَ عَلَيْهِ، / تَمْتَنِعُ
 عَنْ أَنْ تَهْرِي إِلَى أَوْحَالِ الْجَسَدِ فَتُطْلَخَ وَتَزُولَ. وَعِنْدَمَا تَرَى النَّفْسَ دُنْيَوِيَّاتًا فِي مَسَاقِفِهَا تَجْرِي،
 لَا تَلْبَثُ أَنْ تُدْرِكَ قِمَامًا بِأَنْ يَتَلَا فَوْقَهَا إِنَّمَا مِنْ غَيْرِهَا يَأْتِي. فَتَخْفُتُ النَّفْسُ إِلَى الْعَالَمِ الْأَعْلَى
 ٣٠ يَدْمُهَا الْهَوَى دَلْمًا إِلَى أَنْ تَعْتَرِ عَلَى مَعشُورَتِهَا، وَلَا تَنْتَبِئُ حَتَّى تُدْرِكَه إِلَّا إِذَا جُرَّدَتْ مِنْ حُبِّهَا. /
 وَعِنْدَ ذَلِكَ تَكُونُ قَدْ شَاهَدَتْ الْعُشْنَ كُلَّهُ وَالْعَقْدَ الصُّرَاحَ، وَتَكُونُ قَدْ اسْتَشْفَتْ لِمَا حَفَلَتْ بِهِ مِنْ
 مَزِيدٍ مِنَ النِّهَايَةِ الْحَقِّقَةِ، وَأَصْبَحَتْ هِيَ فَإِنَّهَا الْحَقُّ حَقًّا، وَتَمَّ لَهَا الْقَهْمُ حَقًّا مَا دَامَتْ فِي الثَّرْبِ
 حَالًا، وَهِيَ تَحْسِنُ الْآنَ بِمَا قَدْ طَالَ سَمِيرُهَا وَرَوَاهُ.

[٣٢] أَبِنْ يَقِيمُ ذَلِكَ الَّذِي أَنَامَ الْعُشْنَ فِي قَلْبِهِ، وَالْحَيَاةَ فِي قَلْبِهِمَا، وَالَّذِي وَلَدَ اللَّذَاتِ؟ هَلِ
 تَرَى الْعُشْنَ الَّذِي يَتَنَاوَلُ هَذِهِ الشُّكْلَ كُلَّهَا عَلَى اخْتِلَافَاتِهَا؟ أَجَلُ زَيْمِ الْيَقَافِ هُنَاكَ! لَكُنْكَ مَا دُمْتَ
 فِي الْعُشْنَ قَائِمًا بِنَبْئِي عَلَيْكَ أَنْ تَنْظُرَ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ أَيْ جَاءَتْ، وَفِي حُسْنِهَا أَيْ انْبَعَثَتْ. فَإِنَّهُ
 ٥ يَجِبُ إِلَّا يَكُونُ ذَلِكَ الْأَصْلَ أَحَدُ هَذِهِ الْأُمُورِ / وَإِلَّا لَكُنْ أَمْرًا مِنْ بَيْنِهَا وَكَانَ جُزْأً. لَيْسَ صَوْرَةُ
 مُبِينَةٍ إِذَا، كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ قُوَّةً مَا أَوْ كُلُّ مَا تَوَلَّدَ هُنَاكَ مَعَهَا كَانَتْ قَلْبَهُ، بَلِ يَنْبَغِي أَنْ يَسْتَوِيَ فَوْقَ
 الْقُرَى وَالصُّوَرِ كُلِّهَا. إِنَّمَا الْأَصْلَ مُتَرَدِّدًا عَنْ الْحَالِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى مِثَالٍ، بَلِ بِمَعْنَى أَنَّهُ
 ١٠ هُوَ مَا تَنْبَغِي مِنْ كُلِّ صَوْرَةٍ نَوْرَانِيَّةٍ. أَنَا الْمَصَاتِرُ / فَمَا دَامَ قَدْ صَلَوْا وَجَبَ فِيهِ أَنْ يَصِيرَ شَيْئًا وَأَنْ
 يَكُونَ لَهُ صَوْرَةٌ يَتَفَرَّدُ بِهَا. وَأَمَّا الَّذِي لَمْ يَكُنْ شَيْءً لِيَحْفَظْهُ، فَتَمَّ صِلَاهُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الَّذِي شَأْنُهُ
 أَنْ يُحْدِثَهُ؟ لَيْسَ هَذَا الْأَعْلَى حَقِيقَةً مِنَ الْحَقَاقِ إِذَا، وَهُوَ الْحَقَاقِ كُلُّهَا؛ لَيْسَ قَطُّ حَقِيقَةً لِأَنَّ
 الْحَقَاقِ كَانَتْ عَنْهُ، مُتَأَخَّرَةً، وَهُوَ الْحَقَاقِ كُلُّهَا لِأَنَّهُمَا تَنْبَغِي. وَمَا دَامَ قَادِرًا عَلَى إِبْدَاعِ

١٥ الأشياء كلها، فما عسى أن يكون قدره؟ إنه بلا نهاية، وإن كان بلا نهاية كان لا قدر له. / فإن المقدار آخر ما في المتأخرات، وينتهي للخير، إن كان للمقدار شيوخاً، ألا يكون له هو ذاته مقدار. ثم إن عظم الذات لا يقدر بالكم، بل يأتي بعد ذلك الأصل شيء آخر يقدر بالمقدار. أما

٢٠ عظمه هو شيئاً لا يكون شيء فوقه فئدة أو يتسع لشماتة. فما عسى أن يكون منه ما يتساوى به الشيء وقد قبل، ثم ليس لديه ما نجهده هو ذاته في أصله؟ ثم إن يقاسه على الذلوم واشتماله على الأشياء كلها لا يشكلان له قياساً كما أنهما لا يجهلان به دون قياس، وإلا فكيف يكون للأمور

الأخرى قياسها؟ لا فرق أيضاً إن لم يكن له شكل. ولعمري، إن كان الشيء معشوقاً، ثم لم

٢٥ يسمك أن يتبين فيه شكلاً أو صورة، أصبحت منه أشد ما تكون له حشاً وحشاً، وحل من العشق فيك آنذاك ما ليس له حد. أجل، إن للعشق هنا لا يقصّب يحذ لأن المعشوق لا حد له هو أيضاً، إنما لا يكون للعشق نهاية ما دام هو المعشوق. فلا فرق إن كان حشته حشاً بوجه آخر، وهو

حش لا حش فوقه. ولت عمري، ما عسى أن يكون حشته ما دام هو ذاته ليس بشيء حشاً؟ لكنه

٣٠ هو المعشوق، فكان للحش هو المتبوع. / إنه العلاقة إذا لكل شيء حش وهو للحش لزمهارة ومبده. ينبوع الحش ويزيده حشاً إذ يغشى بالحش من تلقاء ذاته، فهو للحش أصله وحده الأقصى، وما دام للحش أصله، فإنه يخلع الحش على ما كان له أصلاً ثم لا يجعل الحش لي

٣٥ صورة، بمعنى أن الحش المتبوع يكون بغير صورة/ مع كونه في صورة من وجه آخر. ذلك بأن ما تصوّره هو وحده على أنه صورة، إنما يكون صورة في غيره. لكنه هو منزّه عن الصورة ما دام قائماً في ذاته. إنما المعمور بالصورة هو ما يستمد الحش بالاشتراك وليس الحش في ذاته.

٣٣ ولذلك، عندما تذكر الحش، كن حريصاً على أن تتحاشى صورة بهذا المعنى، بل على ألا تأتيها نصب هيئك، حتى لا تهوى من الحش ذاته إلى ما يهلك فيه إنه الحش بالاشتراك المكدر. فإن المثال منزّها عن الصورة حش ما دام مثلاً، وذلك بقدر ما تجرّده كل صورة، حتى من الصورة الدّمجّة مثلاً. / فإنها بها تقول في الشيء إنه يختلف من غيره، مثلاً نقول في العدل إنه يختلف عن التمتّع مع كون الأمرين كليهما حشاً. وإذا عرف الروح شيئاً خاصاً قل فئده حتى ولو أدرك في آن واحد كل ما في العالم الروحاني. فإن أدرك فرداً، أخذ صورة روحانية واحدة، وإن أدرك الأمور كلها في آن واحد وكانها أمر واحد مُختطف العناصر كان لا يزال في نقصان. يجب أن يتبين ما يستوي فوق ذلك كله من أي طرفي طرفه: / أعني الحش الكلي الذي تختلف فيه عناصرها وهي لا تختلف. فإن في التمس شوقاً إليه وهي لا تدري لماذا ترغب فيه. إنما يدل العقل على أن ذلك الأصل هو الحق حشاً ما دامت حقيقة الأشراف والمعشوق الأعظم في أن يكون عن المثال منزّها. ولذلك أيّ ما رددت إلى مثال ثم دلت

١٥ النفس عليه بِحَثِّ هي عما كان قوة/ فتمره بالصورة. فالعقل يدل على أن القانم بصورة
والصورة والمثال هي أمور يقع القياس عليها كلها. وخفا يعني أنها ليست الكل ولا تكفي بذاتها
وليست من تلقاء ذاتها حَسَنَةً، بل كل ذلك قائم بمزيج. فليقع القياس على هذه الأمور الحَسَنَةِ،
٢٠ على ألا يقال الحق حَقًّا والحسن الحَقائق قِياس. وإن كانت هُذِي حاله، فإن صورة لا تُعَمَّرُ/
وليس هو بمثال. فالْحَسَنُ أَصْلًا وَالْأَوَّلُ إِنَّمَا كَانَ عَنِ الْمَثَلِ تَرْجُمًا، وَالْحَسَنُ فِي الْمَثَلِ الْأَعْلَى
إِنَّمَا هُوَ حَقِيقَةُ الْخَيْرِ الرُّوحَانِيَّةِ. ويشهد على ذلك حال الْفُتَّاقِ، بمعنى أنه ما دام العاشق واقفًا
عند المظهر المحسوس، أدرك المظهر وَلَمَّا عَشَق. نُكِّتَ إِذَا انْطَلَقَ مِنَ الْمَطْهَرِ الْمَحْسُوسِ
٢٥ وأحدث هو ذاته في ذاته أثرًا غير محسوس في نفسه التي لا تتجزأ، نهض العشق حينئذٍ/
فِيُحَاوِلُ الْعَاشِقُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَعشوقه لكي ينعش هذا الأثر إذا أدرك الدُّبُولَ. فلما أدرك بكياسته
أنه لا بُدَّ مِنَ الْإِيقَافِ إِلَى مَا يَكُونُ أَشَدَّ تَرْجُمًا مِنَ الصُّورَةِ لِأَحْسَنِ بِالشُّوقِ إِلَى الْأَشْرَفِ. ذَلِكَ
بِأَنَّهُ، مِنْذُ الْبَدَايَةِ، كَانَ يَشْعُرُ بِشُوقٍ لِنُورٍ عَظِيمٍ تَبَّهَ فِيهِ سُوهُ ضَمِيلٍ. فَإِنَّ أَثَرَ الْمُتَرَّهَةِ عَنِ الصُّورَةِ
٣٠ صُورَةٍ، وَأَقْلَى مَا يُمْكِنُ فِي الْأَمْرِ هُوَ أَنَّ الْمُتَرَّهَةَ عَنِ الصُّورَةِ/ هُوَ الَّذِي يُرَوِّدُ لِلصُّورَةِ، وَلَيْسَتْ
الصُّورَةُ هِيَ الَّتِي تُؤَلِّدُهُ، وَهُوَ يُؤَلِّدُهَا لَدَى إِقْبَالِ الْهَيُولَى. أَنَا الْهَيُولَى يُؤَلِّدُهَا فِي مُنْتَهَى الْبُيُودِ لَا
مَحَالَةٍ لِأَنَّهَا لَيْسَ لَهَا، مِنَ تَلَقُّافِ ذَاتِهَا، شَيْءٌ مِنَ الْمَثَلِ بِمَا فِيهِ أَقْصَاهُ سَكُنًا. فَالْهَيُولَى لَيْسَتْ
هِيَ الْمَعشُوقَةُ، بَلْ مَا يُجَنَّبُ مَثَلًا بِوَسَايَةِ الْمَثَلِ، وَالْمَثَلُ فِي الْهَيُولَى إِنَّمَا مِنَ النَّفْسِ يَنْبُثُ.
٣٥ ثُمَّ إِنَّ النَّفْسَ أَوْفَرُ مَثَلًا وَأَجْدَرُ/ يَوْشَى الْعَاشِقُ، وَالرُّوحُ أَوْفَرُ مَثَلًا أَيْضًا وَأَشَدَّ جِدَارَةً بِأَن
يَعشَقُ. وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ وَجَبَ الْقَوْلُ فِي حَقِيقَةِ الْحَسَنِ الْأَوَّلِيِّ إِنَّهَا عَنِ الْمَثَلِ مُتَرَمَّةٌ.

[٣٤] فلا حجب في هذا الأصل الذي يغير فينا تلك الرغبات الشديدة إن كان فوق أن تناله
صورة ولو كانت صورة روحانية. ثم إن النفس إذا ملك العيش له عليها أمرها، خلعت كل
صورة كانت لديها، حتى تلك الصورة الروحانية المُسَكَّنَةُ فيها. فإنه يستحيل عليها، إن ملكت
٥ شيئًا آخر وانهمكت به، أن تُشَاهِدَ ذَلِكَ الْأَصْلَ وَتُطَاقِبَهُ. / بل ينبغي لها أن تكون خالية من كل
شَرَحٍ وَمِنْ كُلِّ خَيْرٍ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ آخَرَ لِكَيْ تَتَلَقَّاهُ وَحْدَهُ وَهِيَ وَحْدَهَا. قَدْ سَمِعْتَ النَّفْسَ
تُكَلِّمُكَ ذَلِكَ الْأَصْلَ إِذْ يُحِيلُ هُوَ عَلَيْهَا، أَوْ بِالْأُخْرَى يَجْعَلِي لَهَا، لِأَنَّهُ دَائِمًا حَاضِرٌ. فَتَكُونُ النَّفْسُ
١٠ قَدْ عَدَلَتْ بِوَجْهِهَا عَنِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تُحِيطُ بِهَا، وَأَعَدَّتْ ذَاتَهَا بِأَشَدِّ مَا يَكُونُ حَسَنًا/ وَانْتَهَتْ إِلَى
مُحَاكَاتِهِ. وَهُوَ إِعْدَادٌ وَتَحَلُّ مَعْرِفَاتٍ لَدَى مَنْ يُعَالِجُهَا. فَمَا هِيَ إِلَّا وَتَرَاهُ ظَاهِرًا فِيهَا، لَا
يَتَوَسَّلُهَا شَيْءٌ قَطُّ، وَقَدْ جَلَّ فِي كُونِهَا شَيْئَانِ بَلْ أَصْبَحَ كِلَاهُمَا أَمْرًا وَاحِدًا. فلا يسمعك أن
تُمَيِّزَ بَيْنَهُمَا مَا دَامَ هُوَ حَاضِرًا. وَنَحَاكِي حَالَهُمَا حَالِ الْعَاشِقِ وَالْمَعشُوقِ يُرِيدَانِ أَنْ يُوَحِّدَا بَيْنَ
١٥ ذَاتَيْهِمَا. / فَلَا تُجِزُّ النَّفْسَ بَعْدَ يَدْنِهَا وَلَا تَشْعُرُ أَنَّهَا حَاصِلَةٌ فِيهِ، وَلَا تَقُولُ فِي ذَاتِهَا إِنَّهَا شَيْءٌ

مُغايِر: إنَّها الإنسان أو الحيوان أو العنق، بل لا نقول في ذاتها إنَّها الكلّ. فإنَّ في مُشاهدة ذلك كلّ تمكِيناً؛ إما تكون عليه. كما أنَّها لا همَّ لها بذاتها وليست بِمُربِدة، بل مُتَعَدِّمة نحو ذلك الأصل الذي كان حاضراً ما دامت عنه باحة، / فما هي ذِي تنظر إليه بدلاً من أن تنظر إلى ذاتها. حتى وإنَّها لا بال لها بأن تتبيَّن، هي الناطقة، ما عسى أن تكون عليه في ذاتها. فلا عُرُز إن لم تكن يُعْمِله بشيء من الأشياء، حتى ولو عرضوا عليها الشَّء بما فيها وهي على يقين أن شيئاً لن يكون ثم ينفقه فضلاً وخيراً. فإنَّها لن تُسرِع إلى فوق ما هي عليه شُعْداً، إذ إنَّه خُبط طلبها كلّ ٢٥ أمر آخر، مهما سما بِمقامه. / حيثُ يَتَم لها المُحكَّم المصائب والمعرفة بأنَّه هو الذي كانت ترغب فيه، ويسمونها أنْ تُثَبِّط مُطْمَئِنَّةً أنْ شيئاً تُشرف ممَّا لديها لن يكون. لا مجال للضلال هناك؛ وليت شعري، أين تُصِيب ما يكون أصدق من العنق الصُّراح؟ إنَّ ما نقوله فيه، ذلك هو إذا؛ وهو قول يرد مُتأخراً، فننتقل به وهي صامدة وقد طالب الحال لها؛ فلا تكون كالأية إذ نقول بأنَّ الحال قد طالب لها. / كما أنَّها لا نقول قولها على أثر دَعْدَةٍ في البدن، بل بعد أن صارت ذلك الذي أصبحت على ما كان هو عليه في ذاته: حال ثمَّ لها وقد كان مُتَعَدِّ المُحْطِّ رالدها. كلُّ ما لُدَّ لها في ما مضى، من سُلطان وُدَّة ومال وحُسن وعِلْم، كلُّ ذلك أصبح موضع احتقارها الآن، وهي تُجاوِز بهذا الاحتقار، ولَمَّا كانت يُشْجَاهِر لو لم تُعثر على ما فاق كلَّ ذلك شرفاً ومقاماً. وما دامت مع ذلك الأصل، وليست عنه خائفة، فإنَّها لا تخاف من حال عليها بظراً. / وإذا أدرك الفناء ما سواه من حولها، فإنَّ في هذا الفناء أمَّيته المُقصوى، حتى تحلَّ في جواره هو، هي وحدها. أجل، لقد انتهى بها أمرها إلى هذا المقدر السعيد من الحال والسقام.

٣٥ ثمَّ إنَّها تُجسِّ من ذاتها حيثُ، بأنَّها تستصغر لليرقان الذي كانت تتشرح له في زمان آخر، لأنَّ اليرقان كان حركة من وجه ما وهي الآن لا تُريد أن تتحرك. فإنَّها لا نقول شيئاً حتى في ذلك الذي تُشاهده، وهي، مع ذلك، لا تُشاهده إلَّا لأنَّها أصبحت روحاً وكأنَّها تجرَّلت إلى ما كان الروح عليه في ذاته وحلَّت في مقام الروح وحالته. / لكنَّ إذا حلَّت في هذا العالم وجالت من حوله أصبحت المروحانيات في حوزتها واسترسلت في مِرقاتها. حتى إذا رأت ذلك الأصل تخلَّت عن كلِّ ما لديها، مثل ذلك مثلاً لو دخلنا إلى دار كثرت أمتته وكان بذلك جميلاً، فُشاهِد أنواع الأمعة في الداخل ويأخذنا التَّعَجُّب، قبل أن يَتَّع نظرنا على صاحب الدار. فإذا رأته وأحببته لآته ليس في حال / تمثال أصمَّ بل هو جدير بالشَّاهدة حقاً، تُحوِّلنا من تلك الأمعة ونظرنا إليه وحده دون ما سواه. ثمَّ ننظر ولا نُحوِّل النظر فلا تعود ننظر إلى مرفقي مُنْخَلِّ لاستغراق مُشاهدتنا، بل يمتزج نظرنا بما تُشاهد بحيث يتحوَّل ما كان مَرَكِّباً في البداية إلى الرُّؤْيَةِ بالذات، ونُسقط مُشاهدتنا جميع الأمور الأخرى كلّها. وورَّما كانت الصورة

المجازية أحفظ للمقايضة التي نحن بصدد ما لم يكن من يقابل مُشاهد الفكر إنساناً بل إنَّها ما،
 ١٥ لا يظهر للغير بل يملأ نفس المُشاهد. إنَّ للروح إنفاً أوَّلاً قوَّة على اليرفان بها/ يرى ما يتلوي عليه هو ذاته. وله أيضاً قوَّة بها يعرف ما وراءه وقوَّة بإدراك ما وتلق، فيرى أوَّلاً ثم يحصل برؤياه على كونه روحاً وكونه أمراً واحداً في ذاته. فالقوَّة الأولى هي مُشاهدة الروح حكيمة والقوَّة الثانية هي المروح عاشقاً. وإذا فقد المرشد وأصبح في شُوة للكثرة، عند ذلك يُصح
 ٢٠ عاشقاً/ وقد أمسى أمراً بسيطاً يسعد بالزَّعد. والشُوة خير له من التَّرفع عنها وهي من هذا الطراز. لو يرى هذا الروح الأشبه جزءاً جزءاً، فترة جزءاً وطوراً جزءاً آخر؟ كلاً أما العقل فيعلم ويجعل الأمور حوادث تنشأ. أما الروح فاليرفان حاصل فيه دائماً ويحصل فيه أيضاً ما
 ٢٥ ليس باليرفان، بل ما يكون، بمعنى آخر، نظراً في الأصل الذي نحن بصده. / فإنه إذ يرى ذلك الأصل الذي تحصل فيه أمور تولدت فيشعر بها تتولد وفيه تقوم. وإذا شاهد هذه الأمور قيل فيه إله يدرك باليرفان، أنما ذلك الأصل فإنه يدركه بالقوَّة التي شأنها أن تُصح إدراكاً باليرفان. أنما النفس فكأنها تُشوش على الروح المُستقر فيها أمره وتطس معالمه لأن روحها
 ٣٠ أجدر بأن يرى هو الأوَّل. ثم تنتهي المُشاهدة إليها ويُصح/ الأمران أمراً واحداً. أما الخير فيكون مُشتقاً عليه مُدبجاً في بُنيانها، يتخللها ويوحد بينهما، إنه يستوي لرفهما ويُصح لهما السعادة بالشُّور والمُشاهدة. فهو يرفهما بحيث يكونان لا في مكان ولا في حال كون الشيء
 ٣٥ في آخره حيثما يكون الشيء في آخر طبعاً. فإنه هو أيضاً مُنزَّه عن الجهة، / فيه كان المكان الروحاني ولم يكن هو في شيء آخر. ولذلك لم تكن النفس هي ذاتها لتتحرك حيثلو لأن ذلك الأصل لا يتحرك هو أيضاً. وليست بنفس إذا لأنه ليس لذلك الأصل حياة بل هو فوق الحياة. ثم ليست بروح يعرف. لأن ذلك الأصل لا يعرفان له. فينبغي لها أن تُحاكيه. أنما أن تُدركه باليرفان فأمر مُستحيل لأنه ليس يدرك باليرفان. /

٣٦ أنما المسائل الأخرى فنتيئة من البيان، وقد ألمنا أيضاً بشيء من هذه المسألة الأخيرة. على أنه، مع ذلك، لا بُد من أن تتناولها بواجاز فتنتقل منا ذكرنا، ثم نواصل سبيلنا بواسطة الاستدلال. فإن إدراك الخير معرفة أو لمسا إثمها هو الأمر الأعظم، يقول فيه أفلاطون إنه «العلم الأعظم»، فلا يعني بالعلم النظر إلى ذلك الخير أصلاً، / بل يعني علماً بشيء منه يقع قبل هذا النظر. أما التعلُّم عن ذلك الأصل فيجري بالقبس والتشريد اللذهني، ومعرفة ما منه حرج والارتقاء إليه بالتدرُّج. وأما المسير إليه فبالطَّهارة، والفضيلة، وتحلية الباطن، والتَّقريب من عالم الروح والإقامة فيه والاشتراك في ولائهم. / فتصبح النفس معها هي ذاتها ومع غيرها المُشاهد والشُّهود، وتكون ذاتاً وروحاً وحياة كاملة ولا تعود تُشاهد أصلها من الخارج. وإذا

غدت على هذه الحال ثم لها القريب، وبدا الأصل نورًا بعد ذلك، في جوارها، ناشرا نوره على
 ١٥ العالم الروحاني كله. عند ذلك تدع النفس كل علم جانيًا، وقد كانت إلى هذا الحد/ تُساق أخذًا
 باليد وهي في الحُسن قابعة، تسترسل إلى اليرقان بالروح ما دامت من الحُسن عند حُدّه. لكنّها
 لا تلبث حتّى تُنزع من دفتها وتُدعى بها دفنًا شيء كأنّه موج الروح ذاته، وكان هذا السرج يتضمّن
 ميرتها إلى النُقى، فإذا بها تنقل برؤيا إلى الضمير دقيقة واحدة، وهي لا تفري بالأمر كيف
 حدث. إلا أنّها هي المُشاهدة ملأت عليها بالنور عينها وجعلتها لا ترى بهذا النور شيئًا سواه،
 ٢٠ فكان النور هو عينه المُشاهد بالذات. / فلم يكن في هذه المُشاهدة شيء يُرى وشيء آخر هو
 نوره، لا روح عارف وروحاني معروف، بل ضياء ساطع أهدى هذه الأمور وتركها لدى النفس
 المُشاهدة قابعة. أمّا أصلها فليس إلا ضياء ساطعًا أهدى الروح ثم لم ينفذ من ضيائه الساطع في
 حال إبداهه، بل يبقى هذا الضياء الساطع على ما كان عليه في ذاته، ويكون المُنبع قد نشأ بكون
 ٢٥ الأصل فانيًا حقًا. / فلما لم يكن الأصل على هذه الحال، لما استوى المُنبع فانيًا في ذاته.

٣٧ حتى الذين يُسلمون له باليرقان، لم يُسلموا له باليرقان ما كان دونه ومنه خرج. على أنّه
 ليس من المعقول، في ما يرى بعضهم، أن يكون لغيره جملًا. لكن فليدع هذا. إن أولئك القوم
 إذا لم يجدوا شيئًا أشرف من اليرقان فانسوا إليه كونه اليرقان بذاته. فكانه يزداد باليرقان
 ٥ وقارًا/ وكان عرفانه من كونه على ما هو عليه في ذاته، بل من كونه مُكفّلًا هو ذاته بحرمة
 اليرقان. ولعمري، بماذا كانت كرامته: أباليرقان أو بما كان عليه في ذاته؟ فإن كانت
 باليرقان، فليس كرامتها بما كان عليه في ذاته أو كان أقل كرامة عند ذلك. وإن كانت بما عليه
 في ذاته كان قبل اليرقان كاملًا ولم يكن باليرقان مُكفّلًا. وإذا قالوا إنه فعل وليس فُرّة، فلا بُدَّ
 ١٠ له من اليرقان، / كما من قولهم ظفاه وجهين: فإنا أن يمنوا أنّه ذات عارفة على الدوام، وهو
 بذلك مُحقّق، فيلعبون إلى أنّ فيه أمرين بالذات واليرقان، ولا يرونه شيئًا بسيطًا؛ بل إنهم
 يُضيفون إليه ما كان عنه مُحقّقًا مثلما يكون الإبصار مُحقّقًا من العينين ولو كانتا على الدوام
 ١٥ ناظرتين. وإنا أن يمنوا أنّه مُحقّق لانه مُحقّق واليرقان، / فلا يكون عارفًا ما دام يرفنا مثلما أنّ
 الحركة، من حيث كونها حركة، لا تتحرك. فماذا إذا؟ أليس تقولون أنتم أيضًا في الأمور
 الروحانية إنّها ذات وتُحقّق؟ بيد أنّنا نُسلم بأن فيها كثرة واختلافًا في حين أنّ الأول بسيط. ثمّ إنا
 ٢٠ نُسلم باليرقان لما ينبعث من غيره وكأنّه يبحث عما هو عليه في ذاته، وعن ذاته وعن الذي
 أبدعه. / مبني على ذاته في مُشاهدته، فيستوي في أثناء عرفانه، روحًا حقًا. أمّا ما لا ينشأ ولا
 يتقدّم عليه مُحقّق بل لا يزال دائنًا على ما كان عليه في ذاته، فما عسى أن يكون له من داعٍ إلى
 اليرقان؟ ولذلك بالصواب يقول أفلاطون فيه إنه فوق الروح. فإن روحًا غير عارف ليس أمرًا

٢٥ روحانيًا، إذ إنَّ ما كان اليرقان من طبعه لا يُعسى أمرًا روحانيًا ما لم يعمل بمرقائه. / أما ما لم يكن له قُطُّ عمل، فما بالنا تسب له عملاً فتقول فيه، لدى حرمانه من هذا العمل، إنه لا يعمل؟ مثل ذلك مثلما لم قلنا في أحدنا (وهو ليس بطبيب) إنه لا يُعالج الطَّب. فإنَّه ليس للخير قُطُّ عمل لأنَّ عملاً لن يُجدي عليه قُطُّ تقاعاً. هو مُكتَفٍ بما كان عليه في ذاته، وينبغي ألا يكون باحثاً عن شيء سواه ما دلم فوق الأشياء كلها. / أجل، حسب مته، هو وغيره، أن يكون على ما هو عليه في ذاته.

٣٨ بل لا يجوز القول عنه إنه «كان حُتًا»، إذ إنَّه لا يحتاج إلى أن «يكون حُتًا». كما أن القول عنه إنه «خير» لا يجوز عليه أيضاً بل على ما كان حُتًا. أما القول بأنَّه «كان حُتًا» لا يعني قول الشيء في شيء آخر، بل يعني الدلالة على ما كان عليه في ذاته. ثم لا نصفه بأنَّه «الخير» بمعنى أنَّ الخير حاصل فيه، بل بمعنى أنَّه هو والخير على ما كان عليه في ذاته. / ولا نعني أنَّه على صواب إذ نقول فيه إنه «خير» أو إنَّه «الخير» بتخلُّيه بلام التثريف. لكنَّنا لا نسمُّه أن نُعيِّنه تعييناً واضحاً إن نحن حددنا تلك الأداة حدفاً. ولكنَّنا نجعل الأداة شيئاً والمُعرِّف بها شيئاً آخر، لأنَّنا لسنا بحاجة هنا إلى ضمير الاستناد وإقماً بينهما، نطقنا بالطرفين نطقاً واحداً وقلنا: «الخير». -

١٠ ولكنَّ مَنْ عساه أن يرضى بحقيقة مثل هذه لا تقوم في الإحساس والمعرفة بذاتها؟/ فما باله يجهل ذاته ولا يقول: «إنِّي على ما أنا عليه في ذاتي؟» - لكنه لم يكن حُتًا. - ولماذا لا يقول: «إنِّي خير أنا». - ألا، إنَّه يعود ويقول في ذاته إنَّه كان حُتًا. - لكنه بقوله «خير» ما عساه أتى به مزيداً؟ لأنَّنا بوسعنا أن نتصوَّر «الخير» بدون «كونه حُتًا» إن لم نُقله في غيره. أما ما يُدرك ذاته باليرقان إنَّه «خير»، يجب فيه لا مُحالة أن/ يُحكى ذاته باليرقان وهو ما يعنيه بقوله: «إنِّي الخير محضاً على ما أنا عليه في ذاتي». وإلا لأدرك الخير باليرقان، ثم لم يخطر إلى باله اليرقان بأنَّه ذلك الخير، هو ذاته يجب في مرقائه إذاً أن يكون «إنِّي أنا الخير على ما أنا عليه في ذاتي». -

وإذا كان هذا اليرقان ذاته هو الخير، لم يكن مرقائاً بأصلنا هو ذاته، بل كان بالخير مرقائاً، فلم يمدَّ أصلنا هو الخير، بل اليرقان ذاته. / أما إذا اختلف اليرقان بالخير عن الخير ذاته كان الخير قبل اليرقان بما هو عليه في ذاته. وإن كان الخير قبل اليرقان، فما مُكتَفياً بذاته، ولم يمد، ليكون هو الخير في ذاته، مُحتجاً إلى اليرقان بما كان عليه في ذاته. فلم يكن، بكونه الخير محضاً، ليُعرف ذاته، ولكنَّ بكونه ماذا؟ ليس معه سواه، بل كان له بذاته إدراك بسيط ما.

٣٩ ولكن ما دلم شيء ممَّا يشبه اليَتَد أو الاختلاف ليس فيه مع ذاته، فما عسى أن يكون المُدرك لذاته غير ذاته؟ ولذلك يجعل أفلاطون الديالكتيكية حيث يكون روح وذات، وهذا رأي هو

عَيْن الصُّرُوب. فَإِنَّ الرُّوحَ مَا دَامَ مُعْرِفًا بِالْعِرْفَانِ، يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُدْرِكَ الشَّيْءَ عَلَى أَنَّهُ شَيْءٌ آخَرٌ
 ٥ وَعَلَى أَنَّهُ مَا كَانَ هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. فَإِنَّهُ لَا يُعَيَّرُ بِهِ هُوَ ذَاتَهُ وَبَيْنَ الْحَقِيقَةِ/ الَّتِي يَعْرِفُهَا بِمُجَرَّدِ
 كَوْنِهِ فِي ذَاتِهِ أَمْرًا يَخْتَلِفُ عَنْهَا. كَمَا أَنَّهُ لَنْ يُشَاهِدَ قَطُّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا مَا دَامَتْ خِلَافَتُهُ غَيْرَ نَاشِئَةٍ
 لِيَكُونَ هُوَ بِهَا الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا. حَتَّى وَلَوْ تَكُونُ اثْنَيْتَيْهَ قَطُّ. وَبَعْدَ، فَإِنَّ كَانَ شَيْءٌ الْخَبَرِ أَنْ يَعْرِفَ،
 كَانَ شَأْنَهُ الْأَيُّ يَعْرِفُ ذَاتَهُ وَحَسْبَ، هَذَا إِنْ بَاتَ حَقًّا حَقًّا. وَمَا لَمْ يَعْرِفِ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا؟ الْإِلَهَ لَمْ
 ١٠ يَكُنْ عَلَى الْأَمْرِ قَدِيرًا؟ إِنَّا بَوَاحِجُهُ عَالِمٌ يَقُولُ إِنْ كَانَ قَدْ عَرَفَ ذَاتَهُ، لَمْ يَكُنْ بِالْأَمْرِ الْبَسِيطِ، / بَلْ
 وَجِبَ أَنْ يَكُونَ عِرْفَانَهُ لِدَاتِهِ عِرْفَانًا لِيُغَيِّرَهُ، هَذَا إِنْ كَانَ يَسْمَعُ شَيْءًا مِنَ الْعِرْفَانِ لِلذَّاتِ. فَلَقَدْ
 ذَكَّرْنَا أَنْ عِرْفَانًا لَنْ يَكُونَ مَا لَمْ يَكُنْ عِرْفَانًا يُرِيدُ مُشَاهَدَةَ الذَّاتِ عَلَى أَنَّهَا غَيْرُ الذَّاتِ. إِذَا عَرَفَ
 أَصْبَحَ ذَا كَثْرَةٍ فِي ذَاتِهِ: أَمْرًا مَعْرُوفًا، وَأَمْرًا حَاقًّا، وَمُنْعَرَجًا، وَإِلَى مَا سَوَاهُ مِمَّا يُقَالُ فِي
 ١٥ الرُّوحِ. فَضْلًا عَلَى أَنَّهُ يَلِيقُ بِنَا أَنْ نَذْكُرَ/ مَا قُلْنَا فِي حَيْثُ هُوَ أَنْ كُلَّ عِرْفَانٍ، مَا دَامَ عِرْفَانًا، إِنَّمَا
 يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ شَيْئًا مُتَعَدِّ الْمَنَاصِرِ. أَمَّا الْأَمْرُ الْبَسِيطُ، وَالَّذِي يَكُونُ كَلَامًا مُسْتَوِيًّا الْحَالِ فِي ذَاتِهِ
 مِثْلَ الْحَرَكَةِ، إِنْ كَانَ حَالُهُ بِحَيْثُ يُشَبِّهُ الْإِدْرَاكَ لِمَا، فَإِنَّهُ لَا يَشْتَمِلُ عَلَى نَوْرَانِيَّةٍ قَطُّ. ثُمَّ مَاذَا؟
 ٢٠ أَيْسَوِي جَاهِلًا لِنَفْسِهِ وَجَاهِلًا لِدَاتِهِ؟ أَلَا إِنَّهُ مُسَيَّرٌ ثَابِتًا فِي جِلَالِهِ. فَإِنَّ الْأُمُورَ الْآخَرَى/ كَانَتْ عَنْهُ
 مُتَأَخَّرَةً، وَكَانَ هُوَ وَلَمْ يَكُنْ، ثُمَّ كَانَ هُوَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. أَمَّا الْعِرْفَانُ لَدَى الْأُمُورِ، فَإِنَّهُ
 شَيْءٌ مُكْتَسَبٌ، وَلَا يَبْقَى عَلَى حَالِهِ. مَا دَامَتْ هِيَ لَا تَثْبِتُ عَلَى حَالٍ. بَلْ حَتَّى وَلَوْ عَرَفَ خَيْرَنَا
 الْمَحْضِ الثَّابِتِ، لَكُنْ مَعَ ذَلِكَ ذَا كَثْرَةٍ. فَإِنَّهُ مِنَ الْمُسْتَعْمِلِ أَنْ يَتَوَافَرَ لِلْمُتَأَخَّرَاتِ مَعَ الْعِرْفَانِ
 حُصُولَ عَلَى الذَّاتِ، ثُمَّ تَكُونُ عِرْفَانَتِ الْخَبَرِ الْمَحْضِ صُورًا مُجَرَّدَةً قَطُّ لَا شَيْءَ فِيهَا عَلَيْهِ
 ٢٥ تَنْطَوِي. أَمَّا الْمُنَاقِبَةُ، فَحَسْبُنَا كَوْنُهُ هُوَ ذَاتَهُ لِلْأَشْيَاءِ كُلِّهَا أَصْلًا. / وَكَيْفَ يَكُونُ هُوَ مَعَ ذَاتِهِ، إِنْ لَمْ
 يَكُنْ لِيَعْرِفَ ذَاتَهُ؟ الْوَاقِعُ هُوَ أَنَّهُ مُسَيَّرٌ ثَابِتًا فِي جِلَالِهِ. لَقَدْ أَتَى أَفْلَاطُونُ عَلَى ذِكْرِ الذَّاتِ فَقَالَ
 فِيهَا إِنْ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَعْرِفَ، وَلَمْ يَقُلْ فِيهَا إِنْ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَسْتَوِيَ ثَابِتَةً فِي جِلَالِهَا. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ
 ٣٠ الذَّاتِ تُعْرِفُ، وَإِنْ مَا لَا يُعْرِفُ إِنَّمَا كَانَ هُوَ الْمُسْتَوِيَ ثَابِتًا فِي جِلَالِهِ. / عَلَى أَنَّ أَفْلَاطُونُ قَالَ فِي
 أَصْلَانَا إِنْ «شَأْنُهُ أَنْ يَسْتَوِيَ ثَابِتًا» لِأَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ أَنْ يُعَيَّرَ مِنَ الْوَاقِعِ بِمِثْلَةِ أُخْرَى، وَهُوَ مُعْتَقِدٌ فِي
 الْمُتَعَالِي مِنَ الْعِرْفَانِ أَنَّهُ الْأَشَدُّ جِلَالًا وَأَنَّ جِلَالَهُ لَهُ هُوَ الْجِلَالُ حَقًّا.

٤٠] هَذَا وَاسْتَوَاؤُهُ بِحَيْثُ لَا يُعَيَّرُ إِلَيْهِ عِرْفَانٌ، أَمْرٌ يَعْرِفُهُ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ لِمَسُوا ذَلِكَ الْأَصْلَ
 لِمَا، خَيْرَ أَنَّهُ لَا يَدُّ مِنْ أَنْ تُضَيِّفَ إِلَى مَا ذَكَّرْنَا أَتَوَالًا يَطْمَعُنُ الْقَلْبُ إِلَيْهَا، اَللَّهُمَّ إِنْ أَتَيْتَ لِلْكَلَامِ
 أَنْ يَتَّسِعَ لِلذَّلَالَةِ هُنَا. فَإِنَّ لَا يَدُّ لِلْيَقِينِ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَقْرُوفًا بِالضَّرُورَةِ. يَنْبَغِي أَنْ نَعْرِفَ إِذَا مَا يَلِي
 ٥ فَتَفَقَّ عَلَيْهِ، / وَهُوَ أَنَّ كُلَّ عِرْفَانٍ يَنْبَغِي مِنْ شَيْءٍ وَيَكُونُ بِشَيْءٍ آخَرَ عِرْفَانًا. فَإِنْ اتَّحَدَ الْعِرْفَانُ
 بِمَا كَانَ مِنْهُ مُنْبَغِيًا غَدًا عِرْفَانًا مَحَلَّهُ صَاحِبُ الْعِرْفَانِ، فَكَأَنَّهُ يَقَعُ عَلَى هَذَا الْآخِرِ وَيَكُونُ مُتَحَقِّقَةً،

١٠ ويكمل في كونه بالقوة ثم لا يخلف هو شيئاً، بل يكون لصاحبه بمنزلة الكمال له فقط. / أما إذا بقي الوجودان مع الذات، يكتل للذات قيامها في ذاتها، استحالة عليه أن يكون في ما عدا منه شيئاً، إذ أنه، ما دام فيه، لم يكن شيئاً شيئاً. لكنه ما دام للإبداع طاقته، استوى قائماً في ذاته وأبدياً وكان تحققه هي ذاته حينها. فهو متجدد بالذات وثابت في الذات، / وليس بين الوجودان والذات خلاف. حتى ولو كانت هذه الحقيقة تعرف ذاتها، لن يكون الخلاف إلا بالذات فقط بين المعروف والمعارف، ما دام كلاهما أمراً ذا كثرة، على نحو ما دللنا عليه غير مرة. وهذا هو التحقق الأول الذي أبدع للذات قيامها في ذاتها، وهي أمر لا مراً ما آخر كان من العظمة بحيث إن أثره أصبح ذاتاً قائمة في ذاتها. / ولو كان هذا التحقق تحقق الخير فقط، ولم يكن من الخير شيئاً، لما كان إلا للخير أمره ولما عدا أمراً قائماً في ذاته. وما دام هو التحقق الأول والوجودان الأول لم يكن ليتقدمه تحقق ولا عرفان. فإذا ارتقينا من هذه الذات وهذا الوجودان لم تكن تنتهي إلى ذات لو عرفان، بل إلى ولاء الذات والوجودان وغوتهما، إلى ذلك الأمر العجيب الذي لا ينطوي في ذاته على ذات ووجودان، بل يستوي منفرداً في ذاته لا يحتاج قط إلى ما كان منه شيئاً. ولا يجوز وصفه بأنه سبق وحقق فأبدع التحقق، وإلا، لكان التحقق ولما نشأ تحقق. /

٢٠ كما أنه لم ينبوع الوجودان ينفذونه إلى الوجودان أولاً، ولأن لكان مبدعاً الوجودان ولما نشأ. فنقول في الوجودان إجمالاً إنه لو كان للخير عرفانه لَفُتد دون الخير مقاماً، فلم يكن من الخير ذاته. ولست أقول إنه ليس من الخير بمعنى أنه يستحيل على الخير أن يدرك بالوجودان، وهو معنى جائز، بل بمعنى أن عرفاناً، لا يكون من الخير في ذاته، / ولأن لَفُتد الخير وما كان دونه مقاماً أمراً واحداً. فإن كان الوجودان هو الأدنى غداً شأن الوجودان أن يكون مع الذات. فلر كان الوجودان هو الأشرف لَفُتد شأن الذات الروحانية أن تكون أحط منه مقاماً. ليس الوجودان في الخير ذاته إذاً، بل ما دام أحط من الخير مقاماً، ولو كان يُصِيب قُدره من هذا الخير حينه، فإنه في كل محل يختلف عن الخير ذاته. / فبعدم الخير، مثلما كان بريئاً من الأمور الأخرى، بريئاً منه أيضاً هو الوجودان. وما دام الخير من الوجودان في براء، كان مُتَرَفِّعاً عن كل شأنية في ما هو عليه في ذاته، لا يُكَلِّمُ الوجودان بِمُصَوَّرِهِ فَيُجِرُّهُ من صفاته ووحده. وإن تصوَّرناه عارفاً ومبروقاً، أو ذاتاً وعرافاً لازماً للذات، ولودنا بذلك أن نتصوره عارفاً لذاته، / احتجنا إلى خير مُتَعَدِّمٍ على الذي نحن في صدده. فإما أن يكون التحقق والوجودان كمالاً لشيء آخر هو محصلهما، وإما أن يكونا مع هذا الشيء أمراً واحداً قائماً في ذاته. وما دامت هذبي حالهما كان مُتَعَدِّمًا عليهما كليهما أيضاً أمر به يصح الوجودان طبعاً. فإن للوجودان مُدْرَكًا يُدْرِكُهُ لأن أمراً آخر كان عليه مُتَعَدِّمًا. وإذا عرف الوجودان ذاته فكأنه يُدْرِكُ ما بين يديه، وقد شاعده فيه هو ذاته ما كان غيره. / أما الأمر الذي لا يتقدمه شيء سواء لو لم يُصَلِّ به شيء جناه من غيره، فما صباه أن

يُذكر بالعرفان أو كيف يعرف ذاته؟ فما عساه أن يُسمي ما كان عنه باحثاً أو كان فيه راحباً؟ قد يكون الجواب: يتبين قُوته ما أوسعها متى بمعنى أن قُوته كانت عنه مُستقيمة بقدر ما كان هو يعرفها. يعني أن تكون قُوته قُوَتين: / تلك التي يعرفها وتلك التي يُعرف بها، على أنهما مُختلفتان. أمّا إن كانت القُوّة واحدة، فما عسى أن يُصبح ما كان أمرنا عنه باحثاً.

٤١] إنه يجوز في العرفان أن يكون غوثاً أو ثقت به الأمور التي أوتيت من اللاهوت حقّاً وافرّاً، بيدَ أنها ما تبرح دون المُتَّقى، فلذا العرفان بمنزلة البصر لها بيتٌ وهي عميله. ولكن كيف يحتاج البصر، وهو نور في حدّ ذاته، إلى أن يُشاهد النخ؟ أمّا الذي يحتاج إلى البصر، فهو الذي يبحث عن النور بواسطة بصر يُلجأ إليه ما دام هو من تلقاء ذاته ليس لديه الإطلام. فإن كان العرفان نوراً، / ولم يكن النور ليطلب نوراً، لم يكن هذا الضياء الساطع الغنيّ عن النور يُطلب العرفان، كما أنّه لا يُلحق للعرفان به مزيداً. وما الذي يكفل له الروح أو يزيد عليه، والروح ذاته في الحاجة حتّى يقوم بعرفاته؟ إنّ الخير لا يشعر بملكه إذّا، لآله لا يحتاج إلى الشُّعور بملكه. كما أنّه لا يقوم بالثنين، وبالأل يقوم بأكثر من اثنين أخرى: أعني أنّه هو بذاته يقوم، وبالعرفان أيضاً؛ إذ لم يكن هو العرفان عنه، وبالأمر الثالث كذلك إذ لا بُدّ منه فهو المعروف. أمّا ما دام الروح هو العرفان والمعروف فقد أصبح الثلاثة أمراً واحداً وزال بعضها في بعض الآخر، إلّا أنها كانت باختلاف بعضها عن بعضها الآخر متمايزة بعلت في كونها الخير محضاً. ينبغي لك أن تتخلّى عن الأمور الأخرى كلّها إذّا لدى وصولك إلى الأمر الأعظم الذي لا يحتاج قطّ إلى نجدة: / فالتميز نقصان لدى من كان عن كلّ شيء غنياً، لا شك في العرفان أنّه كان له حُسنٌ لأنّ النفس في حاجة إلى المُصوّل على الروح. كما أنّه كان للروح حُسنٌ أيضاً لأنّ كون الروح حُطّاً هو والروح أمر واحد، وهو العرفان الذي أبدعه. ينبغي أن يكون الروح مع العرفان دائماً إذّا، وأن يُذكر دائماً كلّ ما كان عليه في ذاته، أي أن هذا الروح هو ذاك العرفان بالذات / لأنّ الطرفين أمر واحد. فلو كان الروح وحده أمراً واحداً لَنَدّا بذاته مُكتفياً ولما احتاج إلى ذلك الإدراك. وبُعد، فإنّما القول بالمعرف ذاته هو قول قصد به الذين بات ما كانوا عليه في ذواتهم شيئاً ذا كثرة. فيكفون بأن يُحصوا ما كانوا عليه في ذواتهم وبأن يتبنوا أنهم لا يعرفون كلّ ما كانوا عليه كمّاً وكيفاً أو شيئاً منه قطّ، كما أنهم مجهلون الأصل الحاكم لديهم والأصل اللذي به أسسوا ما كانوا عليه في ذواتهم. / أمّا الخير، فإن كان لذاته شيئاً، كان هذا الشيء أعظم من أن يقال ذاته بإدراك أو عرفان أو شعور: بل إنّّه هو ذاته ليس شيئاً لذاته. لا يُخلّي بين شيء وبين أن يفض إلى ذاته، فحسب ذلك ما كان عليه في ذاته. حتّى وآته ليس بخير لذاته، إنّما كان خيراً للغير. فإنّ غيره يحتاج إليه وهو في غير حاجة إلى ما قام عليه في

٢٠ ذاته . ولأارتكبتا وحسبنا الخير / مادامت تلك حاله ، قد فاته ما قام عليه في ذاته . إنه لا يُوجّه وجهه لذاته إذًا ، لأنَّ مَنْ يُوجّه وجهه إلى ذاته يتوافر له شيء يكون أو يصير . فإِنَّه قد تحلّى عن هذه الأمور كلّها لما بات عنه مُتأخّرًا ، ولا يجوز في لازم قَطّ من لوازم غيره أن يكون فيه حاصرًا ، حتّى ولا الذات عينها . وهو مُتَزَّه بالتالي عن اليرفان أيضًا إذًا ما دام اليرفان حيث ٢٥ تكون/ الذات وما دام الطّرْفان كلاهما معًا دافعًا ، اليرفان الأوّل أي اليرفان بالذات وكون اليرفان حقًا . ولذلك ، فلا عقل ، ولا إحساس ، ولا عِلْم قَطّ لأنَّ أمرًا من هذه الأمور لا يُقال في الخير بمعنى أنه يَلْتَزِمه .

٤٢ لقد يَتَكَلَّم عليك الأمر في مثل هذه المسائل ، وتبحث عن تلك الحقائق أين ينبغي أن تُقيمها بعد أن سافك الاستدلال إليها . عند ذاك ، دع ما تعتقده شريكًا في المقام الثاني ، وإياك أن تُلجق بالأصل فُروعه أو بالفُروع ما تأخّر عنها وكان في المقام الثالث . بل اجعل الثانويات حول/ الأوّل والثالثات حول الثانيات . فتدع بذلك كلّ أمر في منزله رابطًا مُتأخّرًا بالعالم العلوي على أنّها تدور حوله وهو ثابت قائم في ذاته . ولذلك بالصواب قيل ما نحن بصدده «إنَّ الأشياء كلّها تدور حول ملك الأشياء كلّها ولاجله كانت الأشياء كلّها» . / ومعنى (أفلاطون) بقوله «الأشياء كلّها» الحقائق كلّها . ويقول «لاجله» لأنّه هو للأمر سبب كونها حقًا ، وكأنّها فيه ترغب . على أنّه أمر يختلف عن الأمور كلّها ولا يشتمل على شيء كان في هذه الأمور حاصرًا . ١٥ ولألّا لما غدا هو الأمور كلّها بعد ذلك لو اشتمل على شيء قَطّ متا بلزم غيره وكان عنه مُتأخّرًا . / فإن كان الروح أمرًا من هذه الأمور لم يكن للخير روح . وحينما يقول أفلاطون فيه إنّ سبب الأمور الجسديّة كلّها ، فهو ، في ما يبدو ، يجعل الحُسن في عالم النُقل ، أمّا الخير فيُؤثّر مقامًا فوق هذا الحُسن كلّهُ . هو يجعل إذًا في المقام الثاني تلك الأمور التي يتعلّق بها ، في ما يقول ، ما كان عنه مُتأخّرًا على أنّه في المقام الثالث . ثمّ يجعل حول هذه الثالثات ما يستوي بوضوح ٢٠ على أنّه / نشأ من الثالث ، فيجعل عالمنا بالنفس مُتملّقًا . فإذا كانت النفس مُتملّقة بالروح ، والروح مُتملّقة بالخير محضًا ، غدت الأمور كلّها ، وهي على هذه الحال ، مُتملّقة بذلك الخير محضًا . ويتمُّ هذا التعلّق بأوساط ، منها القريب ومنها ما كان للقريب مُجاوِزًا ، على أن تحلّ ٢٥ الجسديّات في الحدّ الأقصى وتكون بالنفس مُرتبطة . /

الفصل الثامن

(٣٩)

في العمل المُختار وفي إرادة الواحد (في المُراد)

- ١ هل يجوز أن نبحث هنا إذا كان للأرواح عمل مُباشر؟ أم لا يجدر البحث عن مثل هذا الأمر في الإنسان نظرًا إلى قصوره وإلى قُوَّة الخلوَّة، فيسوغ القول في الأرواح إنهم على كل شيء قادرون، لا يُباشرون طائفة من أعمالهم فقط، بل يُباشرون جميع أعمالهم أجمعًا؟ أم يجب التسليم للواحد فقط بالقُوَّة/ كلها وبالعامل المُباشر كله، ثم لا تُسلم في الأمور الأخرى إلا بالقُوَّة كلها لبعضها وبالعامل المُباشر لبعضها الآخر، وبالطرفين كليهما لفة ثالثة؟ بلى، يجب البحث في هذه المسائل كلها. ولا بُد من الإقدام على البحث عن مثل هذا الأمر في الأوليات وفي الأشراف الأعلى كيف يكون العمل المُباشر لديهم، ولو أجمعتنا على أنهم على كل شيء قادرون. / على أنه ينبغي تدقيق النظر في تلك القُوَّة أيضًا بأي معنى ثقال متنا من أن نصلها بأنّها طائفة طوَرًا ونُحقّق طوَرًا آخر، وهو نُحقّق تنوُّعه فقط. / إلا أنه ينبغي لنا أن نُرجح هذه المسائل إلى حين آخر، فنقتصر للبحث أولًا على ما يمتلئ بنا، ونهضي عادتنا، فنستاءل هنا إذا كان لنا عمل مُباشر. / والذي ينبغي للبحث عنه أولًا هو المعنى الذي نقول فيه عن الشيء إنه عملنا المُباشر، أي على أية صورة ذميمة يكون الشيء إذا قيل بهذا المعنى. فيسعدنا عند ذلك أن نعيّن إن كان يجدر تطبيقها على الأرواح ولا سيما على الإله، أم كان ينبغي ألا نُطبق. وإن وجب تطبيقها وجب النظر في الأمور الأوّلية كيف تكون أعمالها المُباشرة/ والأعمال التي تتعلّق بنهرها. فما عسانا نعيّ عندنا تصوّر عملنا، المُباشر، وما بالنا نطلب عن هذا السؤال جوابًا؟ أمّا أنا فأرى أنّ الظُّروف المُعاكسة تتقادفنا، وتندادفنا المحتيمات وهزات الهوى المفجرة التي تملك على الأتّس أمرها. فنظنّ هذا كله مُستبَدًّا بنا/ يستعبدنا ويسوقنا إلى حيث يُسرُّنا. فنستاءل هنا إن كنا شيئًا أو كان لنا عمل مُباشره. ويكون عملنا المُباشر ما لا فعله بِحُكم المُصادفة والاتّفاق أو الضرورة الحتمية أو الهوى القاهر، بل بِحُكم إرادتنا وهي آنذاك لا يحول بينها وبين تحقّق مُرادها حائل. / وإن كان الأمر كذلك، خدا تصوّرنا للشيء مُتملّئًا بنا تصوّرًا لما يكون خاصّةً لإرادتنا، فيتمّ أو لا يتمّ بقدر ما نكون قد أردناه. فيُصبح المُراد كل ما تمّ بِحُكم

وَيَدُونَ إِكْرَاهًا، وَالْمُبَاشَرُ مَا فَعَلْنَا وَنَحْنُ فِيهِ لِلأَمْرِ أَوْلِيَاءُهُ. وَتَشَدُّ الأَمْرَانِ غَالِبَ الأَحْيَانِ، وَلَوْ
 ٢٥ اِخْتَلَفَا فِي مَعْنِيهِمَا، عَلَى أَنَّ لِهَما أَحْوَالَ/ يَتَضَلَّانِ فِيهَا. قَبِي القَتْلُ مَثَلًا، إِنْ كَانَ فَاعِلُ القَعْلِ
 هُوَ القَاتِلُ، لَمْ يَكُنْ فَعْلُهُ مَرَادًا إِذَا كَانَ جَاعِلًا يَأْتِ المَقْتُولُ هُوَ أَبِيهِ. فَرُبَّمَا فَاتَ المَرَادُ
 ٣٠ صَاحِبَ القَعْلِ المُبَاشَرِ. لَا يَنْبَغِي لِلْمَرَادِ أَنْ يَشْتَمِلَ عَلَى القَوْلِ بِقَرَانِ القَعْلِ قَطُّ، بَلْ عَلَى القَوْلِ
 بِأَحْكَامِ القَعْلِ مُطْلَقًا./ فَلَمَّاذَا يَكُونُ القَعْلُ غَيْرَ مُرَادٍ إِنْ جَهِلَ القَاتِلُ لَأَنَّ المَقْتُولَ هُوَ قَرِيبُهُ، ثُمَّ
 يَكُونُ مُرَادًا إِذَا جَهِلَ أَنَّ القَتْلَ حَرَامٌ. فَإِنْ قِيلَ: كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَحْتَلِمَهُ، قُلْنَا إِنَّهُ لَيْسَ بِفَعْلِ
 مُرَادٍ أَنْ نَجْهَلَ وَجُوبَ التَّحْلِمِ أَوْ السَّبَبَ الَّذِي رَدَّنَا عَنْ التَّحْلِمِ.

٢] هَذَا وَيَجِبُ البَحْثُ فِيهَا بَلِي أَيْضًا. هَذَا القَعْلُ الَّذِي يَرُدُّ إِلَيْنَا عَلَى أَنَّهُ فَعْلَانِ المُبَاشَرِ، إِلَى
 أَهْلِهِ مُلْكَةً مِنْ مِلْكَاتِنَا يَنْبَغِي أَنْ نَنْسِبَهُ؟ قَدْ نَنْسِبُهُ إِلَى التَّرْعَةِ وَإِلَى الرُّغْبَةِ مَهْمَا تَكُنْ، كَالْفَعْلِ الَّذِي
 نَفْعَلُهُ أَوْ نُسَمِّكُ عَنْهُ بَدَافِعَ الغَضَبِ أَوْ الشَّهْوَةِ أَوْ التَّشَكُّرِ المَقْرُونِ بِالرُّغْبَةِ فِي مَا يُجْدِي عَلَيْنَا نَفْعًا.
 ٥ لَكُنَّا إِنْ قُلْنَا بَدَافِعَ الغَضَبِ/ وَالشَّهْوَةِ، لَمْ يَكْ بَدَلُنَا مِنْ أَنْ نُسَلِّمَ بِشَيْءٍ مِنَ القَعْلِ المُبَاشَرِ لِلصَّبِيِّ
 وَلِلْمُهَيْمَةِ وَلِلْمَجْنُونِ وَلِلدَّيْءِ فَقَدْ رُدُّنَاهُ، أَوْ أَصْبَحَ فِي حُوزَةِ التَّقَاظِيرِ السَّحَرَةِ أَوْ الصُّورِ الوَاقِعَةِ
 فِي خِيَالِهَا وَهُوَ لَيْسَ وَثِيقًا. وَإِنْ جَهِلَ القَعْلُ بَدَافِعَ تَفَكُّرٍ مَقْرُونِ بِالرُّغْبَةِ، أَيْ كَوْنِ بَشَرٍ ضَلَّ عَنْ
 ١٠ الصُّرُوبِ؟ بَلْ بِالتَّفَكُّرِ السَّهْدِ وَالرُّغْبَةِ المُسْتَحْتَمَةِ./ عَلَى أَنَّهُ رُبَّمَا سَأَلَ هُنَا سَائِلٌ هَلِ التَّفَكُّرُ هُوَ
 الَّذِي حَرَّكَ الرُّغْبَةَ أَوْ الرُّغْبَةُ التَّفَكُّرَ؟ فَإِنَّ انْبِعْثَ الرُّغْبَاتِ بَدَافِعَ الطَّبِيعَةِ، انْبِعْثَتْ عَلَى أَنَّهَا
 رَغْبَاتُ الْحَيَوَانِ أَوْ المُرُكَّبِ تَبَعَتْ النَّفْسَ شُرُورَةَ الطَّبِيعَةِ. أَمَّا إِذَا انْبِعْثَتْ عَلَى أَنَّهَا رَغْبَةُ
 النَّفْسِ وَحْدَهَا أَمْسَى الكَثِيرُ مِنَ الأَفْعَالِ، الَّتِي اشْتَهَرَتْ بِأَنَّهَا مُبَاشِرَةٌ، خَارِجًا عَنْ كَوْنِهِ عَلَى
 ١٥ هَذِهِ الْحَالِ./ هَذَا وَدُبُّ تَفَكُّرِ صَالِحِ سَبَنِ الْهَرِيِّ، ثُمَّ طَرَأَ خِيَالُ قَاهِرٍ أَوْ مِثْلٍ جَارِفٍ فَجَرَّوْنَا إِلَى
 حَيْثُ كَانَ شَأْنُهُ أَنْ يَجْرُنَا، فَكَيْفَ يَجْعَلُنَا التَّفَكُّرُ أَوْلِيَاءَ الأَمْرِ فَيُنَازِلُ ذَلِكَ كُلَّهُ؟ وَيُوجِبُهُ عَامٌّ، كَيْفَ
 لَنَكُونَ لِأُمُورِنَا أَوْلِيَاءَهَا وَنَحْنُ مُسَيَّرُونَ؟ كُلُّ فِي حَاجَةٍ وَارْتَبَ فِي تَلْبِيسِهَا حَتَّى لَا يَكُونَ لِلْعَمَلِ
 ٢٠ الَّذِي يُسَاقُ إِلَيْهِ زَيْلٌ./ وَتَقُولُ إِجْمَالًا كَيْفَ يَنْبَغُ مِنْ تَلْقَاكَ المَذَاتِ شَيْءٍ مَا لَدَى مَا يَكُونُ مِنْ
 غَيْرِهِ وَأَمْسَى أَصْلُهُ فِي غَيْرِهِ وَمِنْ هَذَا الأَصْلِ قَامَ فِي مَا كَانَ عَلَيْهِ؟ فَإِنَّهُ يَحْيَا بِغَيْرِهِ وَبِمَا عَلَيْهِ كَانَ
 مَقْطُورًا. وَمَا دَامَ الأَمْرُ كَذَلِكَ أُمِيتَ لَغْوِي النَّفْسِ أَيْضًا أَنْ يَنَالُ شَيْئًا مِنْ مُبَاشَرَةِ الْعَمَلِ: فَإِنَّ
 ٢٥ النَّارَ هِيَ أَيْضًا تَفْعَلُ بِمَا تَشَاءُ عَنْهُ. أَمَّا إِذَا تُسِيبَ/ الْعَمَلُ المُبَاشَرُ إِلَى الْإِنْسَانِ لِأَنَّهُ يَشْعُرُ بِمَا
 يَفْعَلُ إِذْ كَانَ النَّفْسَ وَالْحَيَوَانَ، فَإِنَّ كَانَ شُعُورُهُ إِدْرَاكًَا بِالإِحْسَاسِ، مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ إِسْهَامُ
 الإِحْسَاسِ فِي الْعَمَلِ المُبَاشَرِ؟ لَمْ يَكُنِ الإِحْسَاسُ، مَا حَلَمَ يُشَاهِدُ قَطُّ، لِأَنَّهُ يَجْعَلُ أَحَدًا لَفْعَلِهِ
 زَيْلًا. وَإِنْ كَانَ الشُّعُورُ إِدْرَاكًَا بِالمَعْرِفَةِ، فَإِنَّ غَلَمَتْ مَعْرِفَةُ القَعْلِ الَّذِي يَفْعَلُ، أَحَاطَتْ هِيَ أَيْضًا
 ٣٠ بِهِ عَلَمًا قَطُّ، وَأَمْسَى الأَمْرُ الَّذِي يُؤَكِّدُ بِنَا إِلَى الْعَمَلِ أَمْرًا آخَرَ./ أَمَّا إِنْ كَانَ الْعَقْلُ أَوْ الْعِلْمُ هُوَ

الفاعل، فخالف الرغبة وغلبيها، فقد وَجِبَ البحث عن الفعل إلى أي أصل نُزِدَ، وبوجه عام أين عساه أن يقع م. تم إن أحدث العقل رغبة نوعها آخر، وَجِبَ علينا أن نتبين الوجه الذي عليه يُحبذها. أمّا إن عدا للرغبة مُسَبَّحًا وكان الفعل المُبَاشِر بذلك قائمًا، فلا يُصبح الأمر في ٢٥ مُستوى العمل، بل في مقام الروح. ولا عُرْوَة / فَكَلَّ ما جاء من قبيل العمل، وإن يَكُ فيه العقل هو المُتَرَجِّع، إنما جاء مزيجًا لا يَسَعُ للفعل المُبَاشِر خالصًا.

٣] ولذلك ينبغي للبحث أن يدور حول ذلك كله، فإنه يُعَرِّب إلينا البحث عما يتعلّق بالأرباب، إنّا نردّ الفعل المُبَاشِر فينا إلى الإرادة إنَّما، ثم نجعل الإرادة في العقل على أن يكون سديدًا. ورُبُّما وَجِبَ أن نُضيف إلى سداد العقل سداد الجِلْم أيضًا. فإنَّ المرء إذا بدا ٥ على ضوَاب من أمره وهو فاعل، / رُبُّما لم يتم له أن يستغل بفعله مُرادًا بدون تردّد ما لم يعلم لماذا كان على المضوَاب من أمره. بل رُبُّما اتساق إلى ما ينبغي له فعله بصُدقة أو خيال خطير. وما دُمنا نقول عن الخيال إنه لا يتعلّق بنا، فكيف تسلك ما فعلنا بتقصّصنا في العمل الذي نستغلّ به وهو المُراد؟ وإنما أعني الخيال / الذي يصحّ فيه القول إنه الخيال حينًا، ذلك الذي يبعث من ١٠ أحوال أبداننا. فإنَّ الخُلُق من الأطعمة والأشربة يثير فينا ما كأنه سُور، والامتلاء أيضًا. ورُبُّ حُضُر آثار سُورًا أُخْرِى إذا ازدحم السائل البشريّ فيه، على أن يتكيّف ذلك كله بتكيّفات السوائل في الجسم. / فالأفعال التي تحدث من وراء سُور مثل هذه الصُور إذا انبعثت، إنما هي أفعال لا ١٥ ندخلها في حُكْم ما نستغلّ بفعله أصلاً. ولذلك لا نُسلم بالفعل المُبَاشِر أو الإراديّ للأردباء الذين ينطلقون عن تلك الصُور في الكثير من تصوّلاتهم. أمّا الذي أعتقه قُوى الروح من الجسم وأحواله، فذلك الذي نعرفه له بالفعل المُراد المُستغَلّ. / إنّا نردّ الفعل المُبَاشِر إلى غير ما ٢٠ فيها إنَّما، إلى قُوى الروح؟ ونُسلم في المُتَعَدِّمات التي تقوم هنا أنها حُرّة مُستغَلّة حَقًّا. كما إنّا نصف الرغبات التي تنشأ من المِرغَبات بأنّها إرادية، وتبث الحياة على هذا الوجه قائمة لدى ٢٥ الأرباب الذين يَحْيُون بالروح / وبالرغبة المُسترملة وهي مع الروح مُنسجمة.

٤] على أن سألنا رُبُّما سأل هنا عن الفعل إذا تمّ بالرغبة كيف يكون مُرادًا مُستغَلًّا، ما دامت الرغبة تسير بالفاعل إلى الخارج وتحمل فيها مُقصّاتًا، فإنما كان فراغ مُناسًا حتى ولو كان إلى الخير المحض يُساق. ثم لا بُدَّ من السُّؤال في الروح ذاته أيضًا، ما دام مطبوعًا على ما قام ٥ عليه في ذاته، وكان بطبعه فاعلًا/ عَمَّا إذا يوصف بأنه ذو فعل حُرّ مُستغَلّ وفعل مُبَاشِر، وهو الذي شأنه أن يفعل بِحُكْم ما كان عليه في ذاته. كما أنّه يوجب البحث أيضًا عن الأمور الروحانية هل يصحّ فيها القول بأنّها فعلًا مُبَاشِرًا، وهي لا عمل لها. فضلًا على أن الفاعل إنسا بفعل

١٠ بِحُكْمِ ضَرُورَةِ قَرْدٍ مِنَ الْخَارِجِ، إِذْ إِنَّهُ لَا يَفْعَلُ عَيْثًا. فَكَيْفَ يَكُونُ فِعْلُ تِلْكَ الْأُمُورِ فِعْلًا حُرًّا /
 مُسْتَقْتَلًا وَهِيَ خَاصَّةٌ لِمَا قَامَتْ بِطَبْعِهَا؟ لَكِنْ إِنْ لَمْ تَكُنْ مُكْرَهَةً عَلَى أَنْ تَتَّبِعَ غَيْرَهَا، كَيْفَ
 تَوْصَفُ بِأَنَّهَا مُسْتَعِيدَةٌ؟ كَيْفَ يُقَالُ فِي الشَّيْءِ مَدْفُوعًا إِلَى الْخَيْرِ إِنَّهُ مُكْرَهٌ عَلَى ذَلِكَ نَمَّ تَكُونُ
 رَغْبَتُهُ فِي الْخَيْرِ وَغَيْبَةُ إِيرَادِيَّةٍ، مَا دَامَ عَالِمًا بِأَنَّ مِنَ الْخَيْرِ لَهُ أَنْ يُوجِّهَ شَطْرَ الْخَيْرِ وَجْهًا؟ فَإِنَّ الْفِعْلَ
 ١٥ الْقَسْرِيَّ هُوَ / وَدُّعْنِ الْخَيْرَ إِلَى الْمَكْرُوهِ إِذَا مَا دَفَعْنَا إِلَى مَا لَمْ يَكُنْ خَيْرًا لَنَا. وَالرُّقَى فِي أَنْ تُنْزِعَ
 رِمَامُ الْأَمْرِ لَدَى إِقْبَالِكَ عَلَى الْخَيْرِ، وَفِي أَنْ يَلْقَى هَذَا الزُّمَامُ إِلَى آخِرِ هُوَ خَوْفُكَ بِشَرْفِ عَلَيْكَ
 ٢٠ مِيرْدُكَ عَنْ خَيْرِكَ وَيَجْعَلَكَ لَهُ عَيْدًا. وَلِذَلِكَ لَمْ يَكُنِ الرُّقَى لِيَعْلَبَ مِنْ حَيْثُ يَصْبِحُ الْعَرَبُ بِهِ هَاجِرًا /
 عَنْ الإِقْبَالِ عَلَى الشَّرِّ، بَلْ مِنْ حَيْثُ يَمْنَعُنَا مِنَ الإِقْبَالِ عَلَى مَا كَانَ خَيْرَنَا لِيَدْفَعَنَا إِلَى مَا كَانَ
 لَغَيْرِنَا خَيْرًا. ثُمَّ إِنْ قِيلَ فِي الْأَمْرِ إِنَّهُ خَاضِعٌ لِمَا كَانَ طَبْعًا عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ فَتِلْكَ الْمَقَالَةُ تَجْعَلُ الْأَمْرَ
 أُخْرَيْنَ: الْمَعْبُدَ وَالْمُسْتَطَاعَ. أَنَا الْحَقِيقَةُ الْبَسِيطَةُ، الْقَائِمَةُ لِكُونِهَا تَحَقُّقًا وَاحِدًا، غَيْرَ مُخْتَلِفٍ كَوْنِهَا
 ٢٥ بِالْقُوَّةِ عَنْ كَوْنِهَا بِالْفِعْلِ الْمُحَقَّقِ، فَمَا بَالُهَا لَا تَكُونُ طَلِيقَةً حُرَّةً فِي تَصَرُّفِهَا؟ / فَلَيْسَ بِعِنِي الْقَوْلُ
 فِيهَا إِنَّهَا تَحَقَّقُ يَمَا كَانَتْ عَلَيْهِ طَبْعًا، إِنَّهَا فِي ذَاتِهَا، تَخْتَلِفُ عَنْهَا فِي تَحَقُّقِهَا، مَا دَامَ كَوْنُ الشَّيْءِ
 حَقًّا فِي عَالَمِ الرُّوحِ هُوَ التَّحَقُّقُ عَيْثًا. وَإِنْ لَمْ تَكُنْ فَاعِلَةً لَغَيْرِهَا أَوْ تَابِعَةً لَغَيْرِهَا، فَكَيْفَ لَا تَكُونُ
 ٣٠ طَلِيقَةً حُرَّةً فِي تَصَرُّفِهَا؟ بَلْ هِيَ طَلِيقَةٌ حُرَّةٌ وَلَمْ يَكُنِ الْقَوْلُ بِالْفِعْلِ الْمُبَاشَرِ قَوْلًا يُنَاسِبُهَا / / إِنَّمَا
 نَحْنُ هُنَا أَمَامَ أَمْرٍ أَكْثَرٍ مِنْ أَمْرِ الْفِعْلِ الْمُبَاشَرِ. فَإِنَّ فِعْلَ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ هُوَ فِعْلُ مُبَاشَرٍ بِمَعْنَى أَنَّهُ
 لَا يَتَوَلَّاهُ غَيْرُهَا وَأَنْ غَيْرُهَا لَا يَتَوَلَّى تَحَقُّقَهَا. كَمَا أَنَّهُ لَا يَكُونُ غَيْرُهَا لِمَا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا وَلِئَلَّا،
 مَا دَامَتْ هِيَ الْأَصْلُ بِالذَّاتِ. حَتَّى وَلَوْ كَانَ لِلرُّوحِ أَصْلٌ آخَرُ، فَإِنَّ هَذَا الْأَصْلَ لَمْ يَكُنْ عَلَى
 الرُّوحِ ضَرِيئًا، بَلْ هُوَ فِي الْخَيْرِ كَامِنٌ. وَإِذَا تَحَدَّدَ الْخَيْرُ بِهِ، فَإِنَّهُ يَصْبِحُ الْمُبَاشَرُ لِفَعْلِهِ وَالْمُسْتَقْلَ
 ٣٥ بِهِ أُخْرَى أَيْضًا، إِذْ إِنَّ الْإِسْتِغْلَالَ بِالْفِعْلِ وَالْمِبَاشَرَةَ لَهُ مِنْ أَجْلِ الْخَيْرِ يُطْلَبَانِ. / إِنْ كَانَ بِالْخَيْرِ
 مُتَحَقِّقًا إِذَا، غَدَا بِأَنْ يَكُونَ الْمُبَاشَرُ لِفَعْلِهِ أَجْدَر. فَإِنَّ حَقِيقَةَ الرُّوحِ تَنْطَوِي إِذْ ذَاكَ عَلَى الْخَيْرِ،
 تَرْغَبُ فِيهِ مِنْ تَقْلِيدِ ذَاتِهَا وَفِي ذَاتِهَا، مَا دَامَتْ مُوجَّهَةً إِلَى الْخَيْرِ وَجْهًا، وَحَالَهَا حَيْثُ لَا يَغْمُ
 الْحَالُ حَقًّا.

٥ هل ينحصر الفعل المُراد المُستقل والفعل المُبَاشَرُ فِي الرُّوحِ الْعَارِفِ الظَّاهِرِ وَحْدَهُ، أَوْ
 يَكُونُ فِي النَّفْسِ أَيْضًا وَقَدْ غَدَا تَحَقُّقُهَا بِالرُّوحِ قَائِمًا وَعَمَلُهَا بِالْفَضِيلَةِ مُبِيرًا؟ وَلَيْسَ سَأَلْنَا لِلنَّفْسِ
 الْعَامِلَةِ بِأَنَّهَا هِيَ لِفَعْلِهَا مُبَاشَرَةٌ، قَرِيبًا وَجِبَ لَوْ لَا أَلَّا نَسْلَمُ لَهَا بِأَنَّهَا تَوَلَّتْ إِنْجَاحَهُ، إِذْ لَسْنَا
 ٥ لَا نَجَاحَ الْفِعْلَ بِأَوَّلِيَّةٍ. / أَنَا أَنْ تَوَلَّى هِيَ عَمَلُهَا الصَّالِحَ وَقَضَاهُ كُلِّ مَا يَرْحِي الرُّوحَ بِهِ، فَقَدْ
 يَصْبَحُ فِيهَا الْقَوْلُ بِذَلِكَ. وَلَكِنْ عَلَى أَلْبِي مَعْنَى يَكُونُ هَذَا فِعْلًا يُبَشِّرُهُ؟ إِنْ قَائِلُنَا بِشَجَاعَةٍ مِثْلًا لِأَنَّ
 حَرْبًا قَدْ نَشِبَتْ. أَعْنِي: كَيْفَ تَوَلَّى نَحْنُ التَّحَقُّقُ حَيْثُ، ثُمَّ إِنْ لَمْ تَقَعْ حَرْبٌ لَمْ يَكُنْ هَذَا التَّحَقُّقُ

١٠ عملاً نقوم به. / وكذلك القول في كل عمل يتحقق على هذِي الفضيلة، تضرّر فيه الفضيلة، إذا
 سحنت سائحة، إلى تحقيق هذا للفعل أو ذلك. ولو خُيّرَت الفضيلة، حتى تسترسل في
 ١٥ تحقيقاتها، بين إرادتها، أن تشب الحرب فتقيم هي يأسها، / وأن ينتشر الظلم فتُحدّد هي
 الأحكام وتُنظّمها، وأن تَمّ القاعة فتكشف هي عن مساحتها المُرّة، وبين أن تكون الأشبه
 كلها على حالها المَحسن فتخلد هي إلى السكينة، لاختارت الفضيلة السكينة على العمل ولا تترت
 ألا يحتاج أحد إلى علاج صادر عنها. كذلك الطّبيب، مثل هيوغرافس، يود لو أن أحدًا لا
 ٢٠ يحتاج إلى صناعته. / وإن / كانت الفضيلة تتحقّق في العمل فتضطرّ إلى أن تكون عَوْنًا، فكيف
 يتمّ لها الفعل المُباشِر في صفوته؟ أتكون الأعمال ضروريّة إذا، ثم تقول في الإرادة المُتقدّمة
 عليها وفي التكرار إنّها خلّو من الإكراه؟ لكنّ ذلك إن يكن كذلك نحصر الأمر في ما يتقدّم
 ٢٥ الفعل المُحدث ونجعل للفضيلة خُارج / العمل وخُيّرَة استقلالها بالعمل ومُباشرتها له. وما
 القول في الفضيلة ذاتها من حيث كونها ملكة وحالًا؟ ألسنا نقول بأنّها تُقبل على النفس، إذا
 ساءت النفس حالًا، بتنظيمها فتردّ الأحوال والمُرغبات إلى القسط والقولان؟ يأتي معنى نقول إذا
 ٣٠ بأن صلاحنا أمر نحن مُباشِرُه، / وبأنّ الفضيلة لا وليّ لها؟ نقول على الأقلّ بأنّها كانت هذِي
 حالنا بإرادتنا واختيارنا، أو بآله إذا أُقبلت الفضيلة هي ذاتها هيأت العمل المُحرّر المُستقلّ الذي
 مُباشِرُه فلا تدعنا عبيدًا لما كان له في ما مفسى مُستبدّين. إن كانت الفضيلة بمنزلة روح ما إذا،
 ٣٥ وملكة تجعل النفس كأنها أصبحت روحًا، مُدنا إلى الفعل المُباشِر / وظلّنا إله لا يقع في مجال
 العمل بل في روح يحدث من العمل بروحة سائحة.

٦ كيف ودنا هذا الفعل إلى الإرادة إذا، في ما سبق لنا حيث قلّنا في «المُباشِر» إنه ما يقع
 بإرادتنا، وأضدنا أيضًا «أو ما لم يقع». فإن كان قولنا الآن قولًا صوابًا وانفق معه ما سبق ذكره،
 ٥ رُجِب القول بأنّ كلّ من الفضيلة والروح وليّ نصْرُه، وإليهما / يردّ الفعل لا مُحالَة مُباشِرًا كان
 أو حرًا مُستقلًا. ليس لهما وليّ: فالروح قائم في ذاته، أمّا الفضيلة، فتريد أن تكون قائمة في
 ذاتها مُشرقة على النفس لتجعلها خَيْرَة. وما دلم هذا التّطابق نطابقها فحدث هي حرّة، وأبرزت
 ١٠ النفس طليقة حرّة. ولكن إذا وردت / الأحوال والأعمال التي لا بدّ منها، أشرفت الإرادة عليها
 ولو لم تكن إثرها ناشئة. وأقلّ ما يقال هو أنّ الإرادة، مع ذلك، تُحافظ، بين هذه الطّروف،
 على عملها المُباشِر إذ إنّها تتسحب به، هو أيضًا، إلى ما كانت عليه في ذاتها، فليس شأنها أن
 تخضع للعواطف، كأن تُعجّد ما كان على خطر، وإذا ولّت في الأمر خيرًا، تركت في خطَره ما
 ١٥ كان خطَرًا. / بل أمرت بالتخلّي عن الحياة والأموال والجنّ وسحق الوطن ذاته. إنّها إنّما تحفل
 بالمحسن الذي فيها، لا يبقاه ما كان دونها. وهكذا لا يرد إلى العمل أو إلى للخارج ما كان حرًا

٢٠ مُسْتَقِلًّا فِي الْعَمَلِ وَمَا كُنَّا نَحْنُ نُبَاشِرُهُ / بَلْ يَرِدُ إِلَى تَحَقُّقِ التَّفْضِيلَةِ ذَاتَهَا فِي الْبَاطِنِ وَإِلَى عِرْفَانِهَا وَمُشَافَعَتِهَا. يَنْبَغِي لِهُلَّةِ التَّفْضِيلَةِ أَنْ تُسَوِّيَ رُوحًا مِنْ وَجْهِ مَا، فَلَا تُحْصِي مَعَ الْأَحْوَالِ الَّتِي أَخْضَعَهَا الْعَقْلُ وَمَعْدَهَا. فَإِنَّ هَذِهِ الْأَحْوَالِ، فِي مَا يَقُولُ أَفْلَاطُونُ، هِيَ بِمِثْلَةِ ٢٥ مَا يَقَعُ فِي جَوَارِ الْمَدِينِ، فَتُسَلَّدُ بِالْعَادَاتِ وَالرِّيَاضَةِ / لَقَدْ اسْتَبَانَ لَنَا، بِذَلِكَ كُلِّهِ، عَلَى وَجْهِ أَوْضَحٍ، أَنَّ الْخَيْرَ الْمُسْتَقِلَّ فِينَا هُوَ أَمْرٌ مُنْزَعٌ مِنَ الْمَهْيُولِ وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ عَمَلُنَا الْمُبَاشِرُ. وَهُوَ الْإِرَادَةُ وَرِثَتُهُ أَمْرًا نَاقِمَةً فِي ذَاتِهَا حَتَّى وَلَوْ اضْطَرَّتْ إِلَى أَنْ تَنَالِ بِأَحْكَامِهَا مَا كَانَ خَارِجًا هُنَا. فَكُلُّ مَا جَاءَ مِنْهَا وَلَاجِلِهَا تَحَقَّقَ إِنَّمَا هُوَ عَمَلُنَا الْمُبَاشِرُ، سِوَاهُ أَكَانَتْ مُتَوَجِّهَةً إِلَى الْخَارِجِ أَمْ قَائِمَةً فِي ٣٠ ذَاتِهَا. وَكُلُّ مَا تُرِيدُهُ / هِيَ وَتَحَقُّقُهُ بِدُونِ أَنْ يَتَوَقَّعَ عَاقِبَتُهُ، فَذَلِكَ هُوَ عَمَلُنَا الْمُبَاشِرُ أَوَّلًا. أَمَّا الرُّوحُ النَّظَرِيُّ وَالْأَوَّلُ فَإِنَّهُ يُبَاشِرُ عَمَلَهُ بِمَعْنَى أَنْ عَمَلَهُ لَا يَتَجَاوِزُهُ إِلَى غَيْرِهِ، بَلْ يَكُونُ مُتَوَجِّهًا كُلَّهُ إِلَى مَا كَانَ لِلرُّوحِ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. ثُمَّ إِنَّ عَمَلَ الرُّوحِ هُوَ لِلرُّوحِ ذَاتُهُ، وَمَادَامَ الرُّوحُ فِي الْخَيْرِ ٣٥ قَائِمًا فَهُوَ مُنْزَعٌ مِنَ الْحَاجَةِ وَهُوَ فِي الرَّخَدِ / وَكَأَنَّهُ يَحْيَا بِمَا تُرِيدُ إِرَادَتُهُ. عَلَى أَنَّ الْإِرَادَةَ هِيَ الْمِرْفَاقُ، وَلَقَدْ وَصَفَ بِأَنَّهُ إِرَادَةُ الْإِلَهِ بِالرُّوحِ بِتَحَقُّقٍ، إِذْ إِنَّ مَا نَعْرِفُهُ بِالْإِرَادَةِ يَحْتَاطِي هَذَا التَّحَقُّقَ بِالرُّوحِ. فَإِنَّ الْإِرَادَةَ تُرِيدُ الْخَيْرَ، وَالْمِرْفَاقُ يَحْذَرُ ذَاتَهُ إِنَّمَا فِي الْخَيْرِ كَانَ. لَقَدْ كَانَ الرُّوحُ ٤٠ حَاصِلًا عَلَى مَا تُرِيدُهُ إِرَادَتُهُ وَالَّذِي إِذَا أُنْذِرْتَهُ أَصْبَحَتْ / بِإِحْرَاقِهِ جِرْفَانًا. إِنْ جَعَلْنَا فِي إِرَادَةِ الْخَيْرِ فَعَلْنَا الْمُبَاشِرَ، فَكَيْفَ لَا تَتَوَافَرُ الْمُبَاشَرَةُ لِلْأَمْرِ التَّغْيِيمِ فِي الَّذِي تُرِيدُهُ الْإِرَادَةُ مُحَلًّا لَهَا؟ أَوْ ٤٥ إِلَهُ لَا يَهْدُ مِنْ أَنْ تَتَصَوَّرَهُ أَحْظَمَ مَقَامًا إِنْ لَمْ تُرِدْ أَنْ تَوْتَلِيَ إِلَى مَقَامِهِ بِمَا تُبَاشِرُهُ نَحْنُ عَمَلًا.

٧ [] إِنَّ النَّفْسَ طَلِيقَةً إِذَا، إِذَا كَانَتْ بِخَوْضٍ لِلرُّوحِ إِلَى الْخَيْرِ مَسَاجِدَ، لَا يَتَوَقَّعُ عَنْ عَاقِبَتِهِ، ٥ وَكَانَ يَفْعَلُهَا كُلُّهُ حَالَتِهِ فَعَلًا مُبَاشِرًا. أَمَّا الرُّوحُ فَهُوَ طَالِقٌ حُرٌّ مِنْ تَلَفَاتِ ذَاتِهِ. لَكِنَّ الْخَيْرَ فِي حَقِيقَتِهِ هُوَ الْمَرْغُوبُ فِيهِ بِخَدِّ ذَاتِهِ، وَبِهِ يَتِمُّ الْعَمَلُ الْمُبَاشِرُ لِلْأُمُورِ الْآخَرِ، عِنْدَمَا يَسَّعُ بَعْضُهَا أَنْ يُدْرِكَ وَلَا عَاقِبَتَ، وَبَعْضُهَا الْآخَرُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ حَاصِلًا. / فَالْخَيْرُ الْمَحْصَى هُوَ الَّذِي كَانَ مُوَكَّلًا ١٠ لِمَا عَلَيْهِ وَكَانَ حَظِيصًا قَدْرَهُ، كَانَ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ. فَكُلُّ مَا سِوَاهُ يَزِيدُ أَنْ يَرْفِي إِلَيْهِ، وَيَرْتَبِطُ بِهِ وَيَسْتَمِدُّ مِنْهُ ثَوَابًا حَتَّى لَيْسَ لَهُ أَنْ يَتَكَلَّمَ لَهُ بِالْعَمَلِ الْمُبَاشِرِ. فَكَيْفَ يَسْمَعُنَا أَنْ نَهْبِطَ بِهِ إِلَى مَا يُبَاشِرُهُ ١٥ أَنْتَ وَأُبَاشِرُهُ أَنَا؟ إِلَهُ لَعْمَرِي، أَمْرٌ يَكَادُ الرُّوحَ / ذَاتَهُ لَا يَتَسَّعُ لَهُ وَقَدْ حَوَّلَ عَلَيْهِ، مَعَ ذَلِكَ، بِمَشَقَّةٍ. إِلَّا إِذَا سَبَقَ مِنْ لَدُنْ مَشْهُورٍ، قَوْلُ غَرِيبٍ عَلَيْنَا أَوْ يَدُهُ فَهِيَ اتَّصَقَتْ لِحَقِيقَةِ الْخَيْرِ اتِّصَاقًا أَنْ تَسْرِي عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي حَالِهَا. فَلَا حَوْلَ لَهَا عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ، وَلَيْسَتْ عَلَى مَا كَانَتْ ٢٠ عَلَيْهِ مِنْ تَلَفَاتِ ذَاتِهَا، كَمَا أَنَّهَا لَا تَمْلِكُ التَّصَرُّفَ لِلْخَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ وَمُبَاشَرَةِ الْفِعْلِ أَوْ الْإِمَّاكَ عَنْهُ، مَا دَامَ الَّذِي عَلَيْهِ كَانَتْ مُضْطَرًّا إِلَى أَنْ يَضِلَّ أَوْ لَا يَضِلَّ. / هَذَا كَلَامٌ شَنِيعٌ لَا يَدْعُ لَنَا مَخْرَجًا، ٢٥ يَنْطَرِجُ عَلَى نَفْسٍ مُطْلَقٍ لِلْفِعْلِ الْإِرَادِيِّ وَلِلْفِعْلِ الْخَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ فِي حَقِيقَتِهِ، وَلِتَصَوَّرَ الْفِعْلَ الْمُبَاشِرَ

الذي لدينا. فكأنما كل ما قيل كان قولاً عبثاً وألفاظاً تدلّ على أشياء لا قولها لها. وليس يعني هذا
 ٢٠ القول نفي الشبّهة لكل شيء لدى كل شيء قطعاً، بل يعني أيضاً، لا تحلّة، أنّ هذه اللفظة
 التي تدلّ على المُشَبَّه لم تُعرَف ولم تُفهم. أمّا إذا اعترف خصومنا بأنهم يعرفونها فقد سهل
 علينا الرُّدّ عليهم. إذ إنّ تصوُّرنا للفعل المُشَبَّه ينطبق على أمور لم تكن بحيث ينطبق عليها، فيما
 ٢٥ يزعمون. فإنّ للصورة تحلّ كثيراً بالذات ولا تشمل عليها إذ من المُستحيل/ أن يُدع الشّيء
 ذاته أو يمثّ ذاته قائماً في ذاته. بل من طبيعة الصورة الدّمجّة أن تستبين بين الأمور ما منها
 خاصّة لغيرها، وما كان مالِكاً لخصرّف الحَرّ المُستَحَقّ غير واقع تحت حُكم سواه بل كان في
 تحقّقاته هو السَّيّد المُؤلّى. وهو أمر لا يستوي حاضرّاً على صفوته إلّا في الحقائق الأزلّيّة التي به
 ٣٠ تكون أزلّيّة فتبفتح الخير ولا عائق أو يكون هو حاصلّاً فيها. / وما دام هو فوقها فليس من المعقول
 أن تُسمي كأنها تسعى وراءه خير غيره. وبعد، فلم يكن من الضّرّاب أن يقال في الخير إنّهُ استوى
 صدقة والحقائق. فالصدقة والإشفاق إنّما يكونان في المتأخّر وذو الكثرة. أمّا الأول فلا يستعان
 ٣٥ نصه بأنه قام صدقة وإشفاقاً أو أنّه تولّى هو ذاته أمر إبداعه لأنه قط لم ينشأ. / أمّا القول بأنه
 يفعل على نحو ما تقتضيه الحال التي يكون عليها فقول غير معقول أيضاً، إن كنا نرى أنّ عمله
 إنّما يكون حرّاً عندما يُبلّغ ويُحقّق على خلاف طبيعته. كما أنّ القُرود لا يسلبه الاستقلال بذاته
 إن لم يكن القُرود يمنع يديه من غيره، بل يكونه على ما قام عليه في ذاته وكأنّه راضٍ عن ذاته وما
 ٤٠ كان لشيء أن يفوقه قُدراً. / وإلا لوجب على الأقلّ أن تضي الاستقلال بالعمل لما لحدا أوفر ما
 يكون من الخير قطعاً. وإن يكن هذا غير معقول، فإنّه لأبعد من العقل أن نضي عن الخير
 المحض استقلاله بذاته لأنّه هو الخير ولأنّه باقٍ وهو في ذاته قائم غير مُحتاج إلى أن
 ٤٥ يتحرّك نحو غيره ما دام كل شيء ما عدله إليه يتحرّك/ وهو غير مُحتاج في أي شيء إلى
 شيء. ثم إن صُحّ في حله الحقيقة أنّ ما كان قيامها في ذاتها وما كأنّه تحقّقها هما أمر واحد
 - فإنّهما لا يختلفان مادّتها، على الأقلّ، لا نجد هذا الاختلاف في الروح - لم يكن القول في
 تحقّقها إنّهُ يتمّ بكونها حقّاً أمصّ من القول حقّاً إنّهُ يتمّ بتحقّقها. فلا يقال بأنّه يتحقّق على النحو
 ٥٠ الذي طُبع عليه، / أو إنّ تحقّقه وما كأنّه حياته هو وصف يقع على ما كأنّه الذي كان عليه في
 ذاته. بل لم يزل ما كأنّه الذي قام عليه في ذاته بمنزلة المُشَد والمقروء بتحقّقه، يُبلّغ ذاته هو
 ذاته من الطرفين فيكون من ذاته دون ما سواه.

أما نحن فإنّا لا نرى الاستقلال بالذات لدى الخير شيئاً عارضاً، بل نطلق من الاستقلال
 بالذات لدى الأمور الأخرى، وننفي المتصادقات، فنرى الاستقلال بالذات قائماً في ذاته
 مُترجّماً إلى ذاته. إنّنا نطيق عليه بالشجور الأوصاف الشفوية التي نستطيعها من الشفويات

٥. لِمَجْزَا عَنْ إِدْرَاكِهِ مَا يَلِيقُ بِهِ وَصَفًا. فَيَسْمَعُ أَنْ يَقُولَ فِيهِ مَا سَلَفَ ذِكْرُهُ. / عَلَى أَمَّا، مَعَ ذَلِكَ، لَا يَسْمَعُ أَنْ نَجِدَ شَيْئًا يَقُولُهُ يَمْتَلِكُ لَهُ الْحَقِيقَتِي، لَا لِمَجْزَدٍ تَحْدِيدِهِ بِلِ كَوْصَمِهِ. فَقَدْ كَانَتْ الْأَوْصَافُ كُلُّهَا، أَحْسَنَهَا وَأَجْلَلَهَا، عَنْهُ مُتَأَخَّرَةٌ. فَهُوَ أَصْلُهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ وَجْهِ مُغَايِرٍ أَصْلًا. يَنْبَغِي أَنْ نُزْهِمَهُ عَنْ كُلِّ وَصْفٍ حَتَّى عَنْ مُبَاشَرَةِ الْعَمَلِ لِأَنَّهَا مُتَأَخَّرَةٌ وَعَنْ الْإِرَادَةِ الْمُسْتَوَلَّةِ. / فَإِنَّهُمَا أَمْرَانِ يَنْبَغِي أَنْ تَحَقَّقَا عَلَى شَيْءٍ آخَرَ، وَيَتَعَيَّنَ أَتَمُّهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ التَّحَقُّقِ وَوُقُوعِهِ مَانِعٌ، فَإِنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي يَبْقَى التَّحَقُّقُ عَلَيْهَا، وَلَا حَاقِلٌ، هِيَ أَشْيَاءُ تَخْتَلِفُ عَنِ الْمُحَقَّقِ. يَنْبَغِي أَنْ نَنْفِي عَنْهُ كُلَّ مُعْلَاقَةٍ مَعَ شَيْءٍ مِمَّا يَكُونُ. لَقَدْ كَانَ مَا قَامَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَطُّ. بَلْ إِنَّمَا نُزْهِمُهُ عَنِ الرَّصْفِ بِأَنَّهُ «كَانَ»، بِحَيْثُ نُزْهِمُهُ عَنْ كُلِّ حَالٍ مِمَّا تَكُونُ بِالنَّبْطَةِ إِلَى الْحَقَائِقِ. كَمَا أَنَّمَا لَا يَقُولُ فِيهِ وَعَلَى نَحْوِ مَا طَلِبَ. / فَإِنَّ هَذَا الْقَوْلَ يَنْبَغِي وَصَفًا مُتَأَخَّرًا، وَإِنْ أُطْلِقَ عَلَى الْأُمُورِ الْمُرَوَّحَاتِيَةِ فَيُعْنَى أَلَهَا مِنْ خَيْرِهَا أَلَيْسَتْ، وَإِنَّمَا يُطْلَقُ عَلَى اللَّذَاتِ أَوَّلًا لِأَنَّ اللَّذَاتِ أَخْلَعَتْ مِنَ الْخَيْرِ طَبْعَهَا. أَنَّمَا إِنْ ذَلِكَ «الطَّبْعُ» عَلَى «طَبِيعَةِ» الْأُمُورِ الْمَرْمُومَةِ فَإِنَّهَا لَا تُطْلَقُ حَتَّى عَلَى اللَّذَاتِ. وَلِذَلِكَ وَجِبَ الْامْتِنَاعُ مِنْ وَصْفِ الْخَيْرِ بِأَنَّهُ لَمْ يَنْبَغِ مِنَ اللَّذَاتِ. فَإِنَّمَا قَدْ نُزْهِمَهُ عَنِ الرَّصْفِ كَوْنَهُ حَقًّا، وَيَنْبَغِي الْقَوْلُ بِأَنَّهُ «لَمْ يَنْبَغِ مِنَ اللَّذَاتِ» إِنْ لَمْ يُبْلِغْهُ هُوَ غَيْرُهُ. كَانَ مِنَ اللَّزَامِ إِذَا أَنْ يَكُونُ عَلَى حَالِهِ. / كَلَّا! يَجِبُ فِي الْقَوْلِ «مِنْ اللَّزَامِ لَهُ» أَلَّا يُطْلَقَ عَلَيْهِ أَيْضًا. فَإِنَّهُ لَا يَلْزَمُهُ شَيْءٌ وَلَيْسَ لَهُ بَشْيَ عِلَاقَةٍ. إِنَّمَا يَبْقَى الْمَرْمُومُ فِي ذِي الْكِبَرَةِ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ مَا يَكُونُ حَقًّا وَبَيْنَ مَا يَبْقَى عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ وَيَكُونُ لَهُ لَازِمًا. فَبِأَيِّ مَعْنَى يَبْقَى الْمَرْمُومُ عَلَى الْأَوَّلِ؟ إِنَّهُ لَمْ يُمْكِنْ حَتَّى تَسْأَلْ: «كَيْفَ أَقْبَلُهُ؟» هَلْ الْإِتِّفَاقُ هُوَ الَّذِي دَلَّعَهُ أَمْ هُوَ مِنْ ذَاتِهِ فِي ذَاتِهِ؟ / وَأَعْنَى مَا يَحَالُ فِي الْأَمْرِ / إِنْ اتَّفَقَا لَمْ يَكُنْ وَإِنْ صُدَّقَتْ لَمْ تَقَعْ. فَإِنَّ الصَّدَقَةَ تَقْتَضِي شَيْئًا آخَرَ مِنْهُ تَنْبَغِ، دَائِمًا تَقَعُ فِي عَالَمِ الصُّيُورَةِ.

٩. لَكِنْ إِنْ تَصَوَّرْنَا الْمَرْمُومَ أَنَّهُ هُوَ الْخَيْرُ ذَاتَهُ، فَيَنْبَغِي لَنَا أَلَّا نَقِفَ عِنْدَ حَدِّ الْأَلْفَاظِ وَالْأَسْمَاءِ، بَلْ أَنْ نَفْهَمَ مَا تَصَوَّرَ آنَذَاكَ. وَمَا صَدَّقْنَا أَنْ تَصَوَّرَ؟ إِنَّمَا تَصَوَّرُ مَا يَلِي، وَهُوَ أَنَّهُ مَا دَامَ الْخَيْرُ ذَا حَقِيقَةٍ مِثْلَ حَقِيقَتِهِ وَقُوَّةٍ مِثْلَ قُوَّتِهِ، كَانَ هُوَ الْأَصْلُ لَا مُحَالَةٍ. فَإِنَّهُ إِنْ تَوَافَرَتْ لَهُ حَقِيقَةُ أُخْرَى لَكَانَ مَا قَامَ عَلَيْهِ آنَذَاكَ، وَلَوْ كَانَ ذَا حَقِيقَةٍ أَسْفَلَ مَقَامًا لَحَقَّقَ تَحَقُّقَهُ وَقَفًا لِمَا قَامَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ أَيْضًا. / وَالزُّدُّ لِلْمُرَاجِبِ عَلَى مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ أَنَّهُ مِنَ الْمُسْتَحْبِلِ أَنْ يَبْقَى أَصْلُ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا صُدُقَةً وَإِشَاقًا. لَا لِأَنَّهُ يَكُونُ أَسْفَلَ مَقَامًا حَيْثُ لَيْ، بَلْ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ خَيْرًا. عَلَى أَنْ يُؤْخَذَ الْخَيْرُ هُنَا بِمَعْنَى آخَرَ، كَأَنَّهُ يَخْصِدُ بِهِ خَيْرًا مِنْ مَقَامِ أَدْنَى مِثْلًا. لَكِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونُ أَصْلُ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا أَشْرَفَ مَقَامًا عَنْهُ مُتَأَخَّرًا، فَيَكُونُ أَمْرًا مَا قَاتَمَا يَخْذُ. وَأَعْنَى بِأَنَّكَ أَنَّهُ مُعْتَرِدٌ لَا أَنَّهُ عَلَى حَالِهِ / بِمُتَّكِمِ الضَّرُورَةِ. لَقَدْ كَانَ هُوَ وَمَا كَانَتْ ضَرُورَةُ. إِنَّمَا كَانَتْ الضَّرُورَةُ فِي الْأُمُورِ الَّتِي جَنَابَتْ مُتَأَخَّرَةً مِنَ الْأَصْلِ، وَلَيْسَ هُوَ الَّذِي يُلْجَأُ إِلَى الْمُتَّكِمِ مَعَهَا. لَقَدْ كَانَ بِاللَّذَاتِ هُوَ أَصْلُ تَعَرُّدِهِ. إِنَّهُ

ذلك الأمر إذا، وليس أمراً آخر؛ بل كان على ما كان ينبغي أن يكون حقاً. لم يكن ذلك حالاً أصبح له لازماً إذا، بل كان ينبغي له أن يكون على الحال التي قام عليها. وهذا الوجوب هو الأصل لكل وجوب آخر. وهكذا لم يكن على / ما كان عليه بمعنى أن ما قام عليه كان لازماً له. ١٥

فما اتفق له أن يستوي على ما كان عليه، بل استوى في ما كان ينبغي أن يقوم عليه. والآخرى بالقول هو أنه لم يكن على «ما كان ينبغي له أن يقوم عليه»؛ لكنه يجب على الأمور الأخرى أن تتربط بهذا المثلث بأي مظهر حسه أن يظهر لها. فبيني أن يتصور على ما قام عليه هو ذاته في ذاته، فلا تتصور ظاهراً على الوجه الذي كان له لازماً، بل تتصوره المثلث حقاً / والأصل حقاً ٢٠

والخير المحض حقاً، لا على أنه أمر محقق وهو بالخير المحض متقيد؛ وإلا لبدأ بانهاء لغيره. بل إنه ما دام هو الواحد، استوى على ما قام عليه دائماً، فلم يكن وقت ذلك الذي قام عليه في ذاته. لا يصح القول باللزوم حتى على الحق ذاته. ذلك بأنه، إن هذا الشيء لازماً، لهذا الحق لازماً، ٢٥

لكن الحق ذاته لا يكون لازماً. فلم يتحقق للحق أن يستوي في الحال / التي كان عليه حقاً، ولم يأخذ من غيره كونه على ما هو عليه حقاً، بل هي ذي طبيعة الحق أن يكون الحق حقاً. فإن كان الأمر على هذه الحال، كيف يتصور في ما كان وراء الحق وفوقه أن يُسَي كونه على الحال التي قام عليها أمراً لازماً له. فهو الذي أبدع الحق ولم يكن كون الحق حقاً لازماً للحق، بل كان الحق حقاً بمعنى أنه كان للذات وهي في آن واحد ما كانت هي ذاتها عليه في ذاتها وما كان الروح عليه في ذاته أيضاً. فإن هذا كون الحق حقاً لازماً للحق، استطعن أن تقول في الروح إن كونه في ما هو عليه في ذاته هو أمر لازم ما. فكأنما هذا أمراً آخر نتوقع أن يكون الروح، ٣٠

وهو شيء يختلف عما كانت حقيقة الروح في ذاته طبعاً. والواقع هو أن ما لا يتجاوز حد ما قام عليه في ذاته، ولا يميل عما قام عليه في ذاته، ذلك هو الذي يتكلم فيه بالمعنى الحقيقي إنه مُستوفي ما كان عليه في ذاته. فما حسنا نقول في ما كان وراء الحق وفوقه إذا ارتقينا إليه ونفقدنا ٣٥

نظرننا إلى صميمه؟ أنصرف الحال التي تشاهده / عليها بأنها كانت له لازمة؟ كلا! لم تكن هذه الحال أو حال ما مهما تكن، لتقع عليها بمعنى أنها له لازمة. بل لم يكن «لزم»، فُقد لا يتطوع عليه مُطلقاً. فحسبنا القول: «على هذه الحال كان» ولم يكن على حال غيرها، بل كانت هذه هي حاله. حتى وإننا لا نقول فيه «كذلك كان». فإِنَّكَ بقولك «كذلك» تُعده وتجمعه «لهذا الشيء» أو «ذاك». ولا يسع من يشاهده أن يقول «هو كذلك»، لو «إنه ليس كذلك»، إذ إنه بقوله يجعله ٤٠

هو ذاته شيئاً من الأشياء التي توصف بأنها «كذلك تكون». / كان امرنا إذاً أمراً يختلف عن كل ما يصح في القول بأنه «كذلك». إذا شاهدته في لانهائه جاز لك أن تسمي كل الأشياء التي تقع بعده، على أن تقول عنه إنه ليس بشي من هذه الأشياء. غير أنك إن شاهدته، ما دام الأمر أمراً لا بد منه، شاهدته قوة كلية شاملة مسجلة حقاً بما كانت عليه في ذاتها، على أن تستوي وهي

ذلك الذي تُريد أن تكون عليه في ذاتها. والأخرى بالقول هو إلتها قدمت إلى عالم الحقائق ما
 ١٥ تُريد أن تكون عليه في ذاتها. / لقد كانت هي أعظم من كل إرادة وقد جعلت الإرادة عنها
 مُتأخراً. فلم ترد هي ذاتها كونها «في الحال التي قامت عليها» بحيث تُمسي إرادتها طاعة، كما
 أن شيئاً آخر لم يكن ليلعبها «على الحال التي عليها قامت».

١٠ ثم إنه ينبغي أن يسأل الذين يقولون بأن للخير أثق له أن يقوم على ما كان عليه: كيف
 يحكمون على كون الشيء بالاتفاق إن هذا أمراً كاذباً؟ ثم كيف نضي عن الشيء كونه بالاتفاق؟
 قد يقول أحدهم: إن قامت طبيعة ما، لم يصح كون الشيء بالاتفاق عندئذ. فإذا نسب إلى
 ٥ المُصادفة هذا الأصل الذي يظل في الأمور كونها بالاتفاق على ما قامت عليه في ذاته، / فما
 عسى أن ينشأ ما لا يقع من قبيل الاتفاق؟ إنما يظل ذلك الأصل كون غيره، على ما قام عليه،
 بالاتفاق، إذ بعد غيره بالمثال والحد والصورة. وإذا نشأت الأشياء بمقتضى العقل هكذا، فلا
 يُرد سببها إلى المُصادفة، بل إلى ذلك الأصل ذاته. فالمُصادفة لا تقع بين الشوايق والشوايع بل
 ١٠ بين المتلاقيات. / كيف يُرد إلى المُصادفة أصل كل عقل ونظام وحد، وكيف يكون من الاتفاق
 قيام هذا الأصل في ذاته؟ لا شك في أن المُصادفة هي الغلبة في الكثير من الأشياء، ولكن إبداع
 الروح والعقل والنظام خارج عن حكمها. ولعمري كيف يُبدع المُصادفة العقل ونحن نجد لها في
 ١٥ طَرَفَيَّ التقيض. / وإن لم تكن المُصادفة تُبدع الروح، لم تكن تُبدع ما استوى قبل الروح وكان
 من الروح أشرف. فليس لديها ما تطلق منه يُبدع، كما ليس لها قط مقام في الأزيات. وإذا لم
 يكن شيء يُعتمد على الخير محضاً، وكان للخير محضاً هو الأول، وقفنا عند هذا الحد لا محالة،
 ٢٠ ولم نُقل في الخير شيئاً بعد ذلك، بل بحثنا هنا جده عنه متأخراً كيف نشأ. / أنا الخير فلا يرد
 هذا السؤال بشأنه لأنه لم ينشأ هو حقاً.

ما عسانا أنه نقول فيه إذا إن لم ينشأ، وكان على الوجه الذي عليه قام وهو لا يتصرف
 بذاته كما يشاء؟ إن لم يكن مُصَرِّفاً بذاته كيفما يشاء، ومُقيماً في ذاته ذاته بذاته، بل كان عامداً
 إلى ذاته على الوجه الذي عليه قام، استوى بالضرورة على الوجه الذي عليه قام وليس على وجه
 ٢٥ آخر. / كلاً ما يستوي في الحال التي قام عليها لأنه لم يكن على حال أخرى، بل لأنه هو
 الأشرف ما دام على حاله. ولذا، فإن كان التحول إلى الأحسن لا يعرض لكل مستقل
 بذاته، فهذا لا يعني أن التحول إلى الأدنى قد يقع تحت وطأة قوة غير ذاتية. فإن الامتناع
 عن الشر هو امتناع من اللذات وينبت: لم يكن الامتناع بمرءة عن الشر، بل يكون الأمر هو ذاته
 ٣٠ حقاً. ولا تدل الاستحالة على التحول / إلى الأدنى على عجز لدى المُسبك عن هذا التحول،
 بل على مناعة من اللذات وبالذات مُنبوذة. ثم يدل الانحياز عن كل شيء آخر على حقل بالقوة

كان في المنحاز حاصلًا، فلم يكن مُنحازًا بالضرورة، بل كان هو الأمور الأخرى ضرورتها
 ٢٠ وحُكمها. أتقول إذن بأنَّ الضرورة هي التي أقامت ذاتها في ذاتها؟ كلا! ليس الخير قائمًا في
 ذاته أيضًا، ما دامت الأمور الأخرى به في ذاتها قائمة وعنه مُتأخِّرة. فالذي كان وما كان في
 الذات قيام، كيف يتكفل له غيره بقيامه في ذاته، أو كيف يجعل ذاته قائمًا في ذاته؟

- ١١ **ولكنَّ شيئًا لا يقوم في ذاته، ما عساه أن يكون؟ ألا ينبغي الآن نتصرف صامتين تاركين**
 الأمر على إشكاله في فضيحه، فلا بحث عن شيء بعد ذلك. ولعمري، ما عسى أن يكون الذي
 عنه نبحث وليس أمامنا شيء إليه تنتهي، ما دام البحث حركة إلى الأصل تنتهي وفي مثل لهذا
 الأصل تسكن مُستقرَّة؟ فضلًا على أنَّ كلَّ بحث إنما يُتصوَّر بحثًا عن الشيء «ما هو» وكيف
 كان، ولهمَّ كانه «هل كان»، أما كون الشيء حتمًا بمعنى ما نقول في الخير «إنه كان حتمًا»، فإنَّما
 نبيته متأجل عنه مُتأخِّرًا. أنا «لمَّ كان الشيء»، فيعني بحثًا عن أصل آخر، وما من أصل إلَّا
 كان لكل أصل. أنا «كيف كانه للشيء» فيقتضي البحث حتمًا كان للخير لازمًا، ولم يكن للخير
 ١٠ قُطْل لازم. أنا البحث عن الشيء «ما هو» فالأجلد به أن يدلَّ على أنه ينبغي للخير ألا يبحث على
 حقيقة فيه كان عليها مُتطوِّيًا. بل يجب أن نُدرِّكه هو وحده بالروح إن استطعنا، وأن نعلم أنه
 حرام علينا أن نُضيف إليه شيئًا، والظالم بوجه حاتم، أنا نتخيل هذه المُشكلة في الأمر الذي نحن
 ١٥ بهصد - هذا إن تمَّثلنا - من خلال تصوُّرنا مجالًا أو مكانًا كأنه لُحْجَة عظيمة. / ثمَّ إذا تصوُّرنا
 مجالنا سُمُّنا ذلك الأمر إلى المكان الذي نشأ أو الذي نتخيله. حتى إذا أُدخلناه في مثل هذا
 المكان أصبحنا بحيث كأننا نبحث عنه ألى قديم وكيف جاء إليه، فكأنه دُخِل أُدخلنا نطلب سببًا
 ٢٠ ليُفسِّره ولنا هو بمثابة ما كان عليه في ذاته. / فلماذا وكأنه قد رُوي به هنا من الأسافل أو
 الأعمالي. ولذلك ينبغي لنا أن نحذف سبب مُشكلاتنا فنجعل كلَّ مكان غريبًا على نظرنا إلى الأمر
 الذي نحن في صدده. فلا نقرِّضه قُطْ في مكان مهمل، سواء أكان ثابتًا أو لا في هذا المكان
 ٢٥ وفيه مُثبِتًا أم كان قد جاء إليه. / بل نتصوَّره قائمًا وحده حتمًا، على ما كان عليه حتمًا فيروى به أنه
 «كان حتمًا»، لما يقتضيه اللفظ من ضرورة. أما المكان، فشأنه مثل شأن الأمور الأخرى، أن
 يكون مُتأخِّرًا، بل في أقصى المُتأخِّرات كلها. فإذا ما تصوُّرنا هذا المُتأخِّر عن المكان على نحو
 ما نتصوَّره ولم نجعل من حوله ما يكون منه بمثابة دائرة، ولم يسعنا أن نُقدِّره حتى قدره، فلنا إنَّ
 ٣٠ القدر لا يقع عليه عَرَضًا. / فننتفي عنه الكيف أيضًا ولا نتمرَّه بصورة حتى ولو كانت روحانيَّة،
 كما أنا ننفي عنه كلَّ علاقة بينه وبين غيره إذ إنه قائم في ذاته، ولقد قام في ذاته وما كان شيء
 سواه. فما عسى، بعد ذلك، أن يعني قولنا بأنه اتَّفَق له أن يستوي على ما كان عليه؟ أو كيف
 ٣٥ ننطق بذلك كنه في حين أنَّ كلَّ ما سوى ذلك متا يعرف بالله تعالى صليًا. فالأصح هو ألا نقول: /

أَتَقَى للخير أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ، بَلْ أَنْ يَقُولَ: لَمْ يَتَّقْ لَهُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ،
لَأنَّ شَيْئًا لَا يَتَّعَلَقُ بِهِ إِنَّهُ أَتَقَى لَهُ.

- ١٢ ماذا إذا؟ أَلَمْ يَكُنْ للخير مَا قَامَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ؟ أَلَمْ يَكُنْ عَلَى الْأَدَلِّ فَصَرُّنَا هُوَ ذَاتُهُ بِكُونِهِ
حَقًّا مَا قَامَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ وَيَكُونُهُ فَوْقَ الْحَقِّ حَقًّا؟ لَقَدْ عَلِمْتَ الْمُتَّقِيَ إِلَى الْارْتِيَابِ فِي كُلِّ مَا قِيلَ
لَهَا وَلَمْ تَجِدْ مَخْرَجًا. يَجِبُ أَنْ يَرُدَّ عَلَى هَذَا الِاعْتِرَاضِ بِمَا يَلِي: إِنْ كَلَّا مَا يَبْعِدُ عَنِ الذَّاتِ
بِجِسْمِهِ، أَمَّا بِنَفْسِهِ (وَكُلُّ مَا نَفْسٍ/ أَصْلَقٍ مَا يَكُونُ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ) فَإِنَّ لَهُ مِنَ الذَّاتِ نَصِيبًا وَهُوَ
ذَاتٌ مِنْ وَجْهِ مَا. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّهُ مُرَكَّبٌ مِنْ فَصَلٍ وَذَاتٍ، فَلَيْسَ حَقًّا بِذَاتِهَا أَوْ ذَاتِهَا فِي بِذَاتِهَا
ذَاتٌ، وَلِلذَّاتِ لَمْ يَكُنْ بِوَسْمِهِ أَنْ يَصِيرَ وَلِيًّا لِمَا قَامَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. ذَلِكَ بِأَنَّ الذَّاتِ شَيْءٌ وَمَا نَحْنُ
عَلَيْهِ فِي ذَوَاتِنَا يَبْدُو شَيْئًا آخَرَ. فَلَمْ نَكُنْ لِمَا نَحْنُ عَلَيْهِ فِي ذَوَاتِنَا أَوْلِيَاءَ، بَلْ الذَّاتِ هِيَ الَّتِي تَتَوَلَّى
أُمُورَنَا/ مَا دَامَتْ هِيَ الَّتِي تُلْحِقُ الْفَصْلَ بِنَا. وَلَكِنْ مَا ذُنُوبًا، مِنْ وَجْهِ مَا، ذَلِكَ الَّذِي يَلِينَا فِي
تَصَرُّفَاتِنَا، فَأَدْنَى مَا يَسَعُنَا أَنْ نَقُولَ فِينَا هُوَ إِنَّا لِمَا نَقُومُ عَلَيْهِ فِي ذَوَاتِنَا أَوْلِيَاءَ. إِلَّا أَنْ أَقْلَ مَا يَتَّعَلَقُ
عَمَّا اسْتَوَى مُطْلَقًا فِي مَا قَامَ عَلَيْهِ بِذَاتِهِ وَلَمْ يَكُنْ هُوَ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ مَا قَامَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ شَيْئًا آخَرَ،
إِنَّ مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ هُوَ ذَاتُهُ هِيَ وَهُوَ وَلِيٌّ. فَلَا يَتَّعَلَقُ بِغَيْرِهِ مِنْ حَيْثُ كُونَهُ حَقًّا وَلَا مِنْ حَيْثُ
كُونَهُ ذَاتًا،/ بَلْ حُلَّتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَنْ يَصْرِفَ بِذَاتِهِ وَلِيًّا لِدَاثِهِ لَأَنَّهُ هُوَ الْأَوَّلُ بِالنَّظَرِ إِلَى الذَّاتِ. أَمَّا
الَّذِي سَبَقَ فَأَبْدَعَ لِلذَّاتِ مُسْتَغَلَّةً بِذَاتِهَا حُرَّةً، لِأَنَّ الْجَلَّتِي فِيهِ هُوَ أَنَّهُ مُطْبَعٌ عَلَى إِبْدَاعِ الْحُرِّ
الْمُسْتَعْلَى. وَيَسَعُنَا أَنْ نَقُولَ بِأَنَّهُ مُبْدِعُ الْاسْتَغْلَالِ عِنْدَهُ، فَلَا يَشِيءُ يَكُونُ خَاضِعًا أَيْخُضَعُ بِالذَّاتِ
لِدَاثِهِ؟/ إِنَّمَا الذَّاتُ بِهِيَ كَانَتْ حُرَّةً مُسْتَغَلَّةً إِذْ هِيَ مُتَاخِرَةٌ، ثُمَّ إِنَّهُ هُوَ ذَاتُهُ لَا ذَاتَ لَهُ. أَمَّا إِنْ كَانَ
فِيهِ تَحَقُّقٌ مَا وَجَعَلْنَاهُ هُوَ بِذَاتِهِ فَاتِنًا فِي هَذَا التَّحَقُّقِ، فَلَا يَكُونُ بِهِ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَكُونَ مُخْتَلِفًا عَمَّا
كَانَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ. كَمَا أَنَّهُ لَمْ يُمَسَّ هُوَ بِذَاتِهِ وَلِيًّا لِمَا كَانَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِقِيَامِ ذَاتِهِ فِي
التَّحَقُّقِ أَصْلًا لِلتَّحَقُّقِ، إِذْ لَا فَرْقَ عِنْدَ ذَلِكَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ./ أَمَّا إِذَا لَمْ تُسَلِّمْ لَهُ
مُطْلَقًا تَحَقُّقٌ فِيهِ يَقُومُ، وَإِنَّمَا تَحَقُّقُ الْأُمُورِ الْآخَرَى مِنْ حَوْلِهِ فَيُخَالِفُ لَهَا الْقِيَامَ فِي الذَّاتِ، فَأَوَّلَى
بِنَا بِالْأَلِّ تُسَلِّمُ لَهُ بَوَلِيٍّ وَلَا تَوَلَّى فِيهِ يَقُومَانِ. بَلْ إِنَّا لَا تُسَلِّمُ لَهُ بِأَنَّهُ يَصْرِفُ بِذَاتِهِ وَلِيًّا لِدَاثِهِ، لَا
لِأَنَّهُ شَيْئًا آخَرَ يَصْرِفُ بِهِ وَلِيًّا بَلْ لِأَنَّهُ كَوْنُ الشَّيْءِ وَلِيًّا لِدَاثِهِ لَمْ تُسَلِّمْ بِهِ إِلَّا لِلذَّاتِ. أَمَّا الْخَيْرُ
ذَاتُهُ فَإِنَّا رَفَعْنَاهُ أَشْرَفَ مِنْ ذَلِكَ مَقَامًا./ وَمَاذَا يَعْنِي كُونُهُ فِي الْمَقَامِ الْأَشْرَفِ سِوَى كُونِهِ عَلَى مَا
قَامَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ وَلِيًّا لِدَاثِهِ؟ ذَلِكَ بِأَنَّهُ مَا دَامَتْ الذَّاتُ فِي مُسْتَوَى الذَّاتِ مُخْتَلِفَةً عَنْ تَحَقُّقِهَا كَانَ
الْأَمْرُ أَمْرَيْنِ، أَتَى التَّحَقُّقَ إِلَى أَنْ تَصَوَّرَ لَهُ وَلِيًّا كَانَ هُوَ وَالذَّاتُ شَيْئًا وَاحِدًا. وَلِلذَّاتِ عَزَلْنَا
بِاللُّزْمِ كَوْنُ الذَّاتِ وَلِيٍّ وَتَلَقَّيْنَا أَنَّ الذَّاتِ هِيَ لِنَاتِهَا وَلِيَّةٌ. وَلَكِنْ حَيْثَمَا لَا يَكُونُ الشَّيْءُ شَيْئَيْنِ فِي
وَاحِدٍ./ بَلْ يَكُونُ وَاحِدًا مُغْبِرًا، سِرًّا أَكَّانَ تَحَقُّقًا قَطُّ أَمْ لَمْ يَكُنْ تَحَقُّقًا بِحَالٍ، فَلَيْسَ مِنْ

الصواب أن يقال إن الشيء ولي لذاته.

- ١٣ على أنه لم يكن بد من إطلاق هذه الأسماء، وإن تك لا تصدق على ما نحن في صدد،
فلنعد وتذكر القول المصوب في أمرنا. وهو أنه ينبغي لنا ألا نتصور الخير، حتى في اللحن،
بإثنيّة. لكننا نمتد الآن طريق الإقناع، فلا بدّ، مع ذلك، من أن تتجاوز ما يتصّب العقل في
كلامنا. إن سلمنا للخير بتحققاته، جاءت تحققاته/ كأنها تتم بإرادته إذ لا يُحقّق وهو غير
مريد. بيدّ أن تحققاته هي بمنزلة ما قام عليه في ذاته، فكانت إرادته وحقيقته في ذاته شيئاً
واحداً. وإن كان الأمر على هذه الحال كان هو على نحو ما أراد. ولو قيل إنه يريد ويُحقّق على
الوجه الذي كان عليه طبعاً، لم يكن هذا القول أولى من أن يقال إنه استوى بما كان عليه في ذاته
على نحو ما يريد ويُحقّق. / إنه إذا يتصرّف ولياً مطلقاً بما كان عليه في ذاته ما دام هو الذي
يتولّى كونه حقّاً. ثم دونك ما يلي، كلّ حقيقة من الحقائق إنما ترحب في الخير لتفصل كونها
في ما هي عليه في ذاتها. وعندما ترى أنها حسنة حالاً إذ أتبع لها خلاق من الخير، لتفترت
١٥ الحال التي اصطلقتها لذاتها على مفسد ما تُسر لها من الخير. / وذلك مبني على أن من الواضح
في حقيقة الخير بخلاف ذاته أنها ما تكون هي الأشراف ما دام أشرف ما لدى غيرها هو القدر الذي
أصابه منها. وهذا القدر هو المذات المبرّدة التي تتحقّق بالإرادة وهي مع الإرادة شيء واحد
وبوساطة الإرادة كانت في ذاتها قائمة. ثم إنه ما دام الشيء غير حاصل على الخير كان لغیره
٢٠ مريداً/ فإذا حصل على الخير أنشأ يريد ما كان عليه في ذاته، ولم يُصّب خُصوده الخير فيه أمراً
واقفاً بالائتناف أو خارجاً عن إرادته. فيصبح للشيء ما كان هو عليه في ذاته وبه تتحدّد الذات
٢٥ وتنفرد بذاتها مع ذاتها. فإن كان كلّ شيء يُولع بالخير هو ذاته ما كان عليه في ذاته، تبين بجلالة/
أن الخير كان هو القاسم الأول بهذه المتهنئة نظراً إليه هو ذاته، إذ إنه هو الذي يُتيح للأمر
الأخرى أن تكون حقّاً على ما كانت عليه في ذاتها. فإن إرادته أن يكون حقّاً على تلك الحال
التي ذكرناها هي مُتصلة بما يمسو كالذي كان عليه في ذاته. ويستحيل إدراكه بدون كونه مريداً أن
يستوي هو بذاته على ما كان عليه في ذاته. إنه لما قام عليه في ذاته قرين، فيريد أن يقوم هو بذاته
٣٠ حقّاً، وهو بذاته ذلك الذي يريد أن يكون عليه في ذاته. / إنه مع إرادته أمر واحد فلم يكن بذلك
أقلّ زحداً، لأنه لم يتحقّق له أن يستوي على ما كان عليه في ذاته ليصبح شيئاً متمازراً لما أراد هو أن
يستوي عليه في ذاته. وما عداه يكون قد أراد سوى ذلك الذي كان عليه في ذاته؟ ليرص أنه
اختار لذاته أن يتحوّل بذاته إلى ما يريد أن يكون عليه، وأُتيح له أن يُتّك ما كان عليه طبعاً بشي
٣٥ آخر يستوي فيه. فإنه لن يُريد أن يتحوّل إلى شيء آخر، / ولن يجد فيه عيباً كأنه استوى بحكم
الضرورة على ما قام عليه في ذاته. وهذا يعني أنه كان حقّاً هو ذاته على ما أراد، على ما لا يزال

يُريد أن يكون عليه في ذاته. إنما كان الخير حَقًّا في حقيقته إرادة لذاته، فلم تستفهِ حقيقته ولم تُجَلَّ عليه أمره، بل اختار هو ذاته ما كان عليه في ذاته لأنَّ شيئاً آخر لم يكن حتى يكون هو مجزئاً إليه. / هذا ويسعدنا أن نذكر ما يلي أيضاً، وهو أنَّ أمراً من الأمور الأخرى لم يشتمل في ما قام عليه في ذاته على معنى كونه واهباً عما كان عليه في ذاته. قَرَّبَ أمرى به ذراعاً بما كان عليه في ذاته. أما الخير فإنَّ قيامه في ذاته يشتمل على اختياره وعلى إرادته لذاته. وإلاَّ لَصُغِبَ على غيره لأنَّ يكون واهباً عن ذاته / ما دام الأرض عن الذات إنما يتحقَّق بِخُصُوصِ الخير أو بصورته. أما الألفاظ فلا بُدَّ من التسامح فيها إنَّ اضطرَّ الباحث في الخير أن يُلجأ إليها لأجل الدلالة، وهي لا تُباح إنَّ أردنا الدقَّة. فليُفكر معناها في كلِّ حال مع هذا يتَّعَدَّ: «إنَّ سُرْعَ لنا القول».

وإذا قام للخير في ذاته، / وقام معه الاختيار والإرادة كلُّ في ذاته إذ إنه لا يكون بدونهما، وَجِبَ في ذلك كلُّه ألا يكون ذا كثرة. ألا وإنَّه لا بُدَّ أن تُحدَّ إرادته مع ما كان هو عليه في ذاته. فإنَّ إرادته المبحث منه لا مُحالَّة، وكان كونه حَقًّا لكونه من ذاته مُبَيَّنًّا، فاكشفت العقل بذلك لأنَّ الخير هو الذي أبَدَّ ذاته. فإنَّ كانت إرادته / منه مُبَيَّنَّة وكأنَّها فعله، وكانت هذه الإرادة فيه هي وقيامه في ذاته شيئاً واحداً، كان هو ذاته الذي أقام ذاته في ذاته. فلم يَتَّحَ له أن يستري على ما كان عليه في ذاته، بل كان ما أراد هو ذاته أن يكون عليه في ذاته.

١٤] هذا ولا بُدَّ من أن ننظر في المسألة التالية: كلُّ ما يتَّحَلَّ فيه إله كان حَقًّا، إنما أن يكون هو وكونه حَقًّا شيئاً واحداً، وإنما أن يختلف طرذ، من الآخر. فالإنسان الفرد المُتَمِّين مثلاً هو شيء والحقَّ إنساناً هو شيء آخر. فبِذَلِكَ للإنسان الفرد نصيباً من الحقَّ إنساناً. أما النفس فلأنَّها مع الحقَّ نفساً شيء واحد إنَّ كانت النفس أمراً بسيطاً ولم تكن لازمة لغيرها. / وكذلك القول في الإنسان بالذات وفي الحقَّ إنساناً. هذا وقد اتَّفَقَ للإنسان الفرد أن يَنشأ، وهو غير الحقَّ إنساناً، أما الحقَّ إنساناً فلم يَنشأ بالصدفة إذ إنه الإنسان ذاتاً من تلقاه ذاته. فإنَّ أقام الحقَّ إنساناً من تلقاه ذاته ولم يكن بالاشتقاق أو المرضي، / فكيف يتَّحَلَّ في ما يستوى فوق الإنسان بالذات وأبدعه، وفي ما منه انبثت الحقائق كلها إنَّه كان مُصادفةً واشتقاقاً، ألا وإنَّه في طبيعته أبسط من الحقَّ إنساناً ومن كونه الحقَّ حَقًّا على وجه الإطلاق؟ فقد يستحيل القول بالاشتقاق إذ في ما يقرب من البسيط؛ فيستحيل القول به أيضاً في ما كان البسيط المُطْلَق. /

ثمَّ يلحق بنا أن نذكر ما قد سبق ذكره، وهو أنَّ كلَّ من الأمور التي كانت حَقًّا وضمنت لها حقيقة الخير قيامها في ذاتها، (وإن يكن في العالم الجسديَّ أمر من نوعه)، إنما باتت على هذه الحال بكونها مُبَيَّنَّة من الملأ الأعلى. / وأعني بكونها على هذه الحال أنَّها حاصلة على سبب

قيامها في الذات مقروناً بما قامت عليه في ذاتها. ويستطيع من يتأمله حقيقة من هذه الحقائق بعد ذلك أن يذكر «لَمْ كَانَ» كل عنصر من عناصرها: لَمْ كانت العين مثلاً، لو «لَمْ كانت» هذه الأقدام أو تلك لهذا أو لذلك. ثم إنَّ المشبَّ يُؤلَّد في كلِّ أمر كلِّ جزء من أجزائه فيكون/ بعض هذه الأجزاء شيئاً لبعضها الآخر. «لَمْ كانت» طول الأقدام كذا؟ كان ذلك لأنَّ جزءاً آخر كان في وضع مُعيَّن. ولأنَّ للوجه كيفه الخاص، كانت للأقدام حالها الظاهرة. وإنَّ ناسق الأجزاء جميعاً ببعضها مع بعض هو الذي يجعل يوجه عام بعض الأجزاء شيئاً لبعضها الآخر. فإذا ورد السَّؤال عن الجزء «لَمْ كَانَ»، أُجيب لأنَّه هذا هو الحقُّ إنساناً. فباعت كون الشيء حقاً هو سببه ٢٥
وَعُدَّ الطرفان شيئاً واحداً. / كلُّ هذه الأحوال إنَّما جاءت على هذا النحو من مُعيَّن واحد لم يُعطِ عطائه بحسب بل أمد بالكلِّ دَقَّةً واحدة، فأعطى الحقائق «لَمْ كانت» وكونها حقاً. كان إذاً مصدر كون الأشياء حقاً ومصدر «لَمْ كانت» الأشياء حقاً في آن واحد، إذا كان هو الذي أمدَّ الأشياء بهما كليهما. ولكنَّ مهما كان الطَّرَاز الذي جاءت عليه هذه الأمور كان مصدرها من طراز أصدق أصلاً وأشدَّ حقاً وأجدر منها بأن يكون هو الخير في مقامه الأسنى. / إنَّ شيئاً مُشتملاً في ذاته على سببه إذاً لن يكون بالاتِّفاق والمُصادقة ولا يصحُّ فيه «أن يكون بالعرض»، بل هو أخذ كلِّ ما لديه من الأصل الأوَّل. فهو الذي وَلَّد للعقل والسُّبب والذات التي كانت للأسباب شيئاً، ما دامت الأشياء بعيدة عن الكون بالاتِّفاق. فلا غرور إن كان هو الأصل، ويمتزلة القياس الأوَّل لكلِّ ما لم يكن بينه وبين الاتِّفاق مُشازكة. / هو الأصل حقاً والأوَّل، لا يتخلله اتِّفاق ولا وقوع عفوي ولا عرضي: كان هو لذاته شيئاً، فكان من تلقاء ذاته وبذاته. إنَّه كان أوَّلاً هو ذاته، وهو فوق القوَل الحقُّ فيه إنَّه هو ذاته.

١٥ ثمَّ إنَّه في آن واحد هو الممشوق والموشق بالذات والموشق (لما كان عليه في ذاته)، إذ إنَّه لم يكن شيئاً إلا من تلقاء ذاته وفي ما كان عليه في ذاته. ذلك بأنَّه لا يتمُّ له اتِّصال بما كان عليه في ذاته ما لم يكن هو المُشَوَّل والمُتَّصِل به شيئاً واحداً بالذات. أمَّا إذا بات المُتَّصِل والمُتَّصَل به شيئاً واحداً، أو اتَّحدَ لديه ما كانه الرَّاغب/ والمرغوب فيه على أن يكون المرغوب فيه بامتزلة القيام في الذات وكانه المحلُّ، ظهرت من الرُّؤية والذات كليهما من بعد أنَّهما أمر واحد، وإن كانت هذه الحال حاله، عُدَّنا إلى القوَل فيه إنَّه هو الذي أبدع ما كان عليه في ذاته وبات المتصرَّف شيئاً بما كان عليه في ذاته، فلم يكن على ما أراده غيره بل على ما أراده ذاته هو ذاته. / ثمَّ إذا قلَّنا إنَّه لا يتلقَّى فيه شيئاً وإنَّ شيئاً لا يتلقَّاه، جعلناه بذلك، وهو حيثيِّد مُبرِّءاً عن المُصادقة. لا لانا نزلته ونُزَّهه عن كلِّ شيء وحسب، بل لأمر آخر أيضاً. وهو أن نبيِّن يوماً في ذاتنا حقيقة ما تكون على تلك الحال، وهي في برء من كلِّ ما يلحق بنا ونحن نعرِّض للانفعال

١٥ وللْمَصَادِفَةِ / كُلُّ مَا لَدَيْنَا مِمَّا سِوَاهَا إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ صِنْعِ الْمَصَادِفَةِ خَاصَّةً لَهَا وَكَأَنَّهُ بِهِ يَقَعُ .
 فَالْتَصَرُّفُ بِالذَّاتِ وَالِاسْتِقْلَالُ بِالْعَمَلِ إِنَّمَا يَتَّصِفَانِ بِهَذَا التَّحَقُّقِ وَحْدَهُ ، الَّذِي يَسْتَوِي نَوْزًا هُوَ
 ٢٠ «الْخَيْرُ مِثَالًا» ، وَهُوَ خَيْرُ أَعْظَمَ مِمَّا كَانَ مِنْ / قَبِيلِ الرُّوحِ ، لَمْ يَكُنْ لِمُسْتَوَاهُ فَوْقَ الْبِرِّفَانِ أَمْرًا
 وَزَدَ عَلَيْهِ اكْتِسَابًا . فَإِذَا ارْتَفَعْنَا إِلَى تِلْكَ الْحَقِيقَةِ وَأَصْبَحْنَا فِي حَالِهَا وَحْدَهَا ، وَتَخَلَّيْنَا عَنْهَا سِوَاهَا ،
 فَمَا عَسَا مَا نَقُولُ فِيهَا سِوَى إِنَّا أَصْبَحْنَا بِهَا أَعْظَمَ مِنْ أَنْ نَكُونَ أَحْرَارًا وَأَعْظَمَ مِنْ أَنْ نُسَمَّى
 مُسْتَقْلِلِينَ بِدَوَاتِنَا؟ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَخْطُرُ إِلَيْهِ عِنْدَهُ أَنْ يَنْسِبَنَا بِمَا نَحْنُ عَلَيْهِ فِي دَوَاتِنَا إِلَى
 ٢٥ الْأَثْقَالِ أَوْ الْمَصَادِفَةِ أَوْ الْمَحْدُوثِ عَرْضًا؟ لَقَدْ أَصْبَحْنَا الْحَيَاةَ / الْمُتَحَقَّةَ بِالذَّاتِ أَوْ حَلَلْنَا فِيهَا
 وَهِيَ الَّتِي لَا تَشْتَمِلُ عَلَى شَيْءٍ سِوَاهَا بَلْ تَسْتَوِي قَائِمَةٌ وَحْدَهَا فِي ذَاتِنَا؟ وَكُلُّ أَمْرٍ سِوَاهَا ،
 إِذَا حُصِرَ فِي ذَاتِهِ ، فَإِنَّهُ مَا يَكْفِيهِ وَيُنْقِيهِ مِنْ غَيْرِهِ حَتَّى يَكُونَ حَقًّا . أَنَا هِيَ ، فَسْتَوِي ، مَحْصُورَةٌ
 فِي ذَاتِنَا ، عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي ذَاتِنَا .

٣٠ إِنَّ الْقِيَامَ فِي الذَّاتِ أَصْلًا لَا يَكُونُ فِي غَيْرِ ذِي نَفْسٍ أَوْ فِي حَيَاةٍ لَا عَقْلَ لَهَا / وَالْأَلْكَانِ
 عَاجِزًا عَنْ أَنْ يَكُونَ حَقًّا مَا دَامَ أَتَذَكُّ ، فِي ذَاتِهِ ، قَوْصَى وَعَقْلًا شَيْئًا . فَمَهْمَا تَقَدَّمَتْ نَحْوَ مَا كَانَ
 عَقْلًا خَلِمَتْ عَنْهَا مَا كَانَ أَثْقَالًا ، إِذْ إِنَّ مَا كَانَ مِنْ قَبِيلِ الْعَقْلِ لَمْ يَكُنْ بِالْأَثْقَالِ . صَحِيحٌ أَنَّ مَا
 يُقَابِلُنَا فِي ارْتِفَاعِنَا عَقْلًا ، وَلَكِنَّهُ خَيْرٌ مِمَّا كَانَ حَقْلًا . فَإِنَّهُ يَمِيدُ مِنَ الْمَحْدُوثِ بِالْأَثْقَالِ عَلَى
 ٣٥ قَدَرِ مَا كَانَ مُسْتَوِيًّا فِي حَالِهِ . مَهْ يَنْبِثُ الْعَقْلُ فِي بَجْلُورِهِ وَإِلَيْهِ تَنْتَهِي الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا . مِثْلُهُ مِثْلُ
 الْأَصْلِ وَالْجَذْمِ لَدُنْهُ عَظِيمَةٌ كُنْتُ لَهَا حَيَاتُهَا بَيِّنَةٌ مَعْنَوِيَّةٌ مُعْكَمَّةٌ . وَهِيَ أَضَلُّ وَجَلَمَ عَلَى
 حَالِهَا بَاقِيَانِ فِي ذَاتِيهِمَا قَائِمَانِ بِمِثَالِ الْمُدْوَحَةِ لَكِي تَسْتَوِي وَفَقًا لِلْبَيِّنَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ الَّتِي تَلْقَاهَا .

١٦ هَذَا وَمَا دُونُنَا نَقُولُ فِي الْخَيْرِ إِنَّهُ يَبْدُو قَائِمًا فِي كُلِّ وَجْهِ مِنَ الْمُوجُوهِ كَمَا أَنَّهُ لَا يَبْدُو فِي
 وَجْهِ قَدْ ، لَمْ يَكُنْ يَدُّ مِنْ أَنْ نَنْظُرَ فِي الْأَمْرِ لِشَيْئَيْنِ الْحَالِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ نَتَصَوَّرَهَا مَا هِيَ مِنْ وَرَاءِ
 تَدْقِيقِنَا فِي الْبَحْثِ حَوْلَ مَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ . ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي وَجْهِ قَدْ ، لَمْ يَلْحَقْ لَهُ قَدْ أَنْ
 يَكُونَ فِي وَجْهِ مِنَ الْمُوجُوهِ . وَإِنْ كَانَ فِي كُلِّ وَجْهِ مِنَ الْمُوجُوهِ ، بَاتَ فِي كُلِّ وَجْهِ مِنَ الْمُوجُوهِ
 ٥ بِالْقَدْرِ الَّذِي عَلَيْهِ كَانَ . / مِمَّا يُؤْتِيهِ إِلَى أَنَّهُ هُوَ الَّذِي كَانَ الْمُوجُوهُ كُلُّهَا وَالْأَشْوَالُ كُلُّهَا ، بِمَعْنَى
 أَنَّهُ لَيْسَ ثَابِتًا فِي الْمُوجُوهِ كُلُّهَا بَلْ إِنَّهُ هُوَ الَّذِي يَمُدُّ الْأُمُورَ الْأُخْرَى بِأَنْ تَكُونَ فِي كُلِّ وَجْهِ مِنَ
 الْمُوجُوهِ عَلَى حَالِ الْمُجَاوِرَةِ . إِنَّهُ ذُو الْمَقَامِ الْأَعْلَى ، أَوْ بِالْأُخْرَى إِنَّهُ لَيْسَ صَاحِبُ الْمَقَامِ الْأَعْلَى
 بَلْ كَانَ هُوَ ذَاتَهُ الْأَعْلَى . فَبَاتَتْ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا خَاضِعَةً لَهُ . فَلَا يُلْزَمُهَا هُوَ عَرْضًا ، مَا دَامَتْ هِيَ
 ١٠ الَّتِي نَلْزَمُهَا ، / وَأَوَّلَى بِهَا آتٍ تَدْوَرُ حَوْلَهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَنْظُرُ هُوَ إِلَيْهَا بِلِ بِمَعْنَى أَنَّهَا هِيَ الَّتِي تَنْظُرُ إِلَيْهِ .
 أَنَا هُوَ نَكَاتُهُ مُتَوَجِّهُ إِلَى بَاطِنَةٍ فِي ذَاتِهِ وَكَأَنَّمَا يَقَرُّ عَيْنًا بِمَا كَانَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ ، أَعْنَى بِالنُّورِ فِي
 صِفَاتِهِ ، إِذْ إِنَّهُ هُوَ بِالذَّاتِ ذَلِكَ الْأَمْرَ الَّذِي يَقَرُّ بِهِ حَقًّا . وَهَذَا يَعْنِي أَنَّهُ هُوَ الَّذِي جَعَلَ ذَاتَهُ قَائِمًا

١٥ في ذاته ما دام تحققاً لم يزل، وما دام الأمر الأحبّ لعليه هو روح من وجهه ما، / إنما الروح تحققتم؛ فالخير إذا تحققتم هو أيضاً. لكن لم يكن تحققاً من غيره، فكان هو الذي حقق ما قام عليه في ذاته. لم يستوي إذاً على ما اتفق له أن يكون عليه قائماً، بل على ما حقق هو ذاته، ما كان عليه في ذاته.

٢٠ ثم إنه بهذا الكيان الفائق كان إذ بات بمنزلة الزكن لذاته. فكانه ينظر إلى ذاته / نظراً هو له بمنزلة كونه حقاً. مما يؤدي إلى القول بأنه يكاد أن يكون هو الذي يُدعى ذاته، لم يكن إذاً على نحو ما اتفق له أن يستوي، بل على نحو ما أراد هو أن يكون. كما أن هذه الإرادة لم تلح بالمصادفة ولم يتحقق لها أن تكون على ما هي عليه: ذلك بأنها ما دامت إرادة خير ما يمكن أن يكون، ليست إرادة تلح بالمصادفة.

٢٥ فإن ما يجعل كونه قائماً في ما هو عليه في ذاته هو هذه الرغبة إلى ذاته، / وهي نزعها كأنها تحلقه الذي لم يزل في ذاته. والذليل على ذلك هو القول الشخلاف إذا افترض. وهو لو مال إلى شيء كان هرباً عليه لنفد كونه في ما هو عليه في ذاته. لأن كونه على ما قام عليه في ذاته هو هذا الشحوق إما كان عليه في ذاته. وهذا الشحوق إنما هو والخير ذاته شيء واحد. وهكذا كان هو الذي جعل ذاته قائمة في ذاته / على أن تحلقه ما يزل يلازمه. فإن لم يكن تحلقه لئلا يزل كان دائماً ولم يزل وكأنه يفظته (بمعنى أن البقطة لا تختلف عن المتعقطة)، وهي بقطة لم تزل على كونها أمراً فوق العرفان، كان هو على ما كان عليه في حال بقطة. أمّا هذه البقطة فإنها فوق الذات والروح والحياة الناطقة، / على أن يصح هذا القول فيه أيضاً. فإنه تحلق يستوي فوق الروح والحكمة والحياة، وهي أمور منه انتهت لا من غيره. به كان كونه حقاً إذا ومنه انبثق.

١٠ فلم يكن على ما اتفق له أن يستوي، بل على ما أراد هو ذاته أن يكون. /

١٧ ودونك ما يلي أيضاً. إننا نقول في جزئيات العالم المتكثف وفي العالم الكلي أيضاً إن هذه الأمور كلها قائمة على ما كان شأنها أن يقوم عليه، إذا أرادها صناعتها واختار الحال التي قامت عليها. فكانت صناعتها على هذه الحال بعد تصميم وتفكير سابق متعمداً بمنية. خير أنه لم تزل هذه الأمور على حالها وعلى هذه الحال تتشأ، / فكانت بناها المعنوية لم تزل قائمة في مبدعها، نابعة في انتظام فائق. فأصبح كل ما قام في عالم الروح فوق كل حناية وكل اختيار، وبانت الأمور كلها هناك قائمة في حال نورانية. وعليه، فإن تصورها حالاً مثل هذه الحال أنها هي العناية، وتجب أن تصورها بحيث تقتضي / الروح قائماً في ثباته قبل عالمنا الجسدي إذ إن عالمنا الجسدي من الروح انبثقت وبالروح كان. فإن بات الروح قبل الأشياء كلها، وكان روح من هذا الطراز هو أصلاً، لم يتحقق له أن يستوي في ما عليه كان، إذ إنه مع كونه ذا كثرة، متتابع بعضه

مع بعض في ذاته وكأنه مُنْتَظَم في الوحدة. ذلك بأن شيئاً ذا كثرة، مُنْتَظَم بعضها مع بعض، وذا
 ١٥ وحدة تنفذ خلال الكل وتضبطه كلاً وهو يتي معنوية، / فلن يقوم جميعاً على ما كان بمُجرد
 المُصادفة والاتفاق. بل سكان ما بين طبيعة من هذا الطراز وبين ما يخالفها يقدر ما بين البنية
 المعنوية والاتفاق القائم في الخلْق من البنية المعنوية وفي القوضى. وإن كان ما قبل هذا الروح
 هو الأصل، أقام هذا الأصل لا محالة في جوهر الروح للذي أبدع على ما كان عليه في بِنْيَتِهِ
 ٢٠ المعنوية، فَمَدَّ الروح، وقد أُحْكِمَ في بِنْيَتِهِ للمعنوية على مثال ذلك الأصل، آخِذاً منه، / قائماً
 على الوجه الذي يُريده أصله وغداً لهذا الأصل قُوَّتُهُ. كان هذا الأصل مُنْزَهاً عن الامتداد إذا،
 وهو المعنى الفرد المُستطوي على الأشياء كلها؛ إنه وحدة هي العدد ووحدة تفوق ما أبدع جلالاً
 وقُوَّة، وليس من شيء في جلاله وحُسنه. لم يستمد من غيره كونه حقاً ولا كونه على ما هو عليه
 ٢٥ في صفته. إنه بذاته على ما كان عليه في ذاته، / وهو مُتَوَجِّه إلى ذاته، مُنْكَفِت على ذاته في
 باطنه، حتى يشم له بذلك ألا ينظر إلى الخارج أو إلى غيره، بل يتوجّه كلاً، إلى ما كان عليه في
 ذاته.

[١٨] فإذا طلبته لا تطلب شيئاً خارجاً عنه، بل كل ما تأخر عنه إنما يكون مُستَقَرّاً في باطنه. أُنْما
 هو فدعه وشأنه. فإِنَّهُ، هو، كل ما كان خارجاً عنه، وهو الإحاطة بالأشياء كلها وقياسها. أو إنه
 بالأزلي من الأشياء في بواطنها. وما كان خارجاً عنه، فكانه يدور من حوله مُتَّصِلاً به وبه
 ٥ يمتلئ، وهو العقل والروح. بل الأخرى بالقول هو إن / الروح روح بانضمامه بأصلنا وعلى قدر ما
 كان به مُتَّصِلاً ومُتَمَلِّكاً، مادام آخِذاً من ذلك الأصل كونه روحاً حقاً. إن الدائرة تُشْصَل بالمركز
 وتُصَوِّرُها على أنها مُستَمِدَّة قُوَّتُها من المركز. وكأنني بها في مثال للمركز يقدر ما تُشْجِه أَسْمَتُها
 ١٠ إلى المركز وتُشْجِه فيه، / فيجعل كل منها طرفه من جهة للمركز بحيث يكون بمنزلة الذي تسير
 إليه وتكاد تنبثق منه، على أن هذا المركز أعظم مما كان من قبيل الأشعة وأطرافها. لا شك في
 أن الأطراف تنبع وكأنها للمركز، ولكنها مطبوسة حُدودها، فكانت للمركز أقره مادام المركز،
 ١٥ بانساعها للأطراف، / يتشع أيضاً للأشعة التي تتطوي عليه، مهما كان مَدَّها. فيظهر المركز
 بواسطة الأشعة على الوجه الذي كان عليه وكأنه ينسبط فيها بدون أن يكون قد انبسط. كذلك
 ينهي لنا أن تصوّر الروح والحق. إنما ينتحان من الخير وكأنهما من يتدلّمان وينبطان، على
 ٢٠ أن يبقيا مُتَمَلِّكين / بحقيقة الخير النورية. فیدلّ أن على ما يكاد يقوم في الوحدة روحاً وهو ليس
 بروح، إذ إنه وحده أحد. تلك هي الحال في مثلنا. ليس للمركز هو الأشعة أو الدائرة، بل هو
 للدائرة وللأشعة أبوهما. فإنه ينفذ من آثاره ويستند إلى قُوَّة ثابتة فيه ويقدر ما يُولّد الدائرة
 ٢٥ وأُسْمَتُها، ثم لا تفصل هي عنه انفصالاً تاماً. / كذلك يجب أن تصوّر الخير محضاً ما دامت

القوة النورانية تعدو من حوله وهو كانه في وحدته القياس الأصلي لأثره، أعني الروح وهو كانه
 يتحرك بكثرة سائرًا إلى كثرة فيسي بسبب ذلك روحًا. أما الخير فيبقى قبل الروح يبيع الروح
 ٢٠ من قوته. فأين المصداقة بعد ذلك، وأين القيام في الذات حقًا / وأين الخلود بالاشفاق؟ أتى
 لكل ذلك أن تقع صلة قط يه وبين قوة من هذا الطراز شأنها بإبداع الروح وهي مُبدعة حقًا؟ وإن
 ما نجده في الروح نجده وهو على حاله، وهو أيضًا ثابت في ذلك للوحد بنوع أعظم بكثير مما
 يكون عليه في الفروح. مثل ذلك مثل نور تشتت مُشتتًا من مصدر واحد، فكان ما تشتت منه
 ٢٥ أثرًا، وكان ما انبعث عنه هو النور الحق. / ولم يكن الروح، وهو الأثر المُشتت من نوع مُختلف
 عن أصله، فلم يكن بالاشفاق بل كان لكل جزء من أجزائه معنى وسبب. على أن الخير للسبب
 سببه؛ إله السبب بالمعنى الفائق إذاً وكانه أوفر سببية وأحق حقًا. يشتمل على كل الأسباب
 ١٠ النورانية التي شأنها أن تكون وهي منه مُنبئة، / فلا يُسي سببها لما يُشقق له أن يقع، بل لما كان
 على نحو ما أراد هو. وليست هذه الإرادة عديمة المعنى، كما أنها ليست إرادة بالمُصادفة أو
 أنه على نحو ما افترض لها. بل هي إرادة كُتت على نحو ما كان ينبغي لها أن تتم إذ إن شيئًا لا يقع
 بالمُصادفة في الملأ الأعلى. ولذلك يُسميه أفلاطون أهبًا «الواجب» و«المُلازم»، وهو على
 ١٥ قدر وسعه يؤدو لكل على أنه ينبغي للخير أن يستوي على ما كان عليه في ذاته. / فإن أسى هو
 الواجب لم يكن بالواجب عينًا. وإن بات هو التناوب كان على أشد ما يكون استقلالًا بأمره
 نظرًا إلى الأمور الأخرى، ونظرًا إلى ذاته أولاً. فلم يتم وكانه افترض له أن يستوي على ما كان
 عليه في ذاته. بل إنه هو الذي أراد أن يكون ذلك الذي كانه استوى عليه في ذاته، ما دام
 ٢٠ للواجبات مُريدًا وما دلم للواجب وحقيقته شيئًا واحدًا. / وليس واجبًا بمعنى أنه للأعراض
 محلها، بل بمعنى أنه هو المُشقق الأول مُعكًا عن ذاته أنه هو ذلك الذي ينبغي له أن يستوي
 في ما كان عليه في ذاته. بهذا القول يجب أن نصفه ما دُتتا عاجزين عن وصفه مثلما نشاء.

١٩ فلندركه إذا وقد جئنا إليه بما ذكرنا، على أنه يسمنا أن نشاهده، لا أن نصفه بالقدر
 الذي نرهبه. فلما شاهدنا الخير في ما كان عليه في ذاته وكلفنا عن القول مُطلقًا، جئنا الخير
 ٥ مُنبئًا مما كان عليه في ذاته وهو بحيث تكون ذاته، لو توافرت له ذاته، خاضعة له / وكأنها منه
 مُنبئة. كما أننا لا نجوز، بعد مُشاهدته، على أن نذكره قائمًا بالاشفاق، حتى وإننا لا يسمنا أن
 نطلق بشيء حقيقته. ولقد صُوق من جزؤ، ولم يسمه، وقد نهض، أن يُخبر عن الخير أين هو
 ١٠ والخير، مع ذلك، يُشبه أن يظهر للأُنس أمام عيانها. / فحينما اتجهت النفس بأنظارها أبصرته
 إلا إذا عدلت عن الرتبة وقولت ناسية أخرى فلم تُفكر بتد قُط فيه. ورؤيا كان ينبغي لنا أن نفهم
 بهذا المعنى ما كان القدماء يؤوون به لدى ذكرهم دما وراء الذات وما فوقها. لا ينبغي لهذا

القول أن الخير أبعد الذات قطع، بل إنه ليس خاضعاً للذات ولا لما استوى عليه في ذاته
 ١٥ أيضاً. / كما أن الذات ليست أصلاً، بل هو الذي أبعد الذات فلم يُبدعها لما كان هو عليه
 في ذاته، بل أبدعها وتركها خارجة عن ذاته، ما دام غير مُحتاج إلى أن يكون حقاً هو الذي جعل
 الأشياء تكون حقاً. ولم يُبدع بالتالي ما كان حقاً، وكونه هو ما استوى عليه في ذاته.

٢٠ ماذا إذا؟ رب قال يقول: ألا يتج عن ذلك الذي سبق أن الخير ينشأ بعد أن كان قد نشأ؟
 فإن أبعد «ما كان هو عليه في ذاته»، أبعد ذلك ولما يكن حقاً، ولكنه كان حقاً وكونه مُتقدماً على
 «ما كان عليه في ذاته» ما دام هو الذي أبعد. ينبغي أن يقال لهذا القائل إنه يجب في الخير ألا
 ٥ يُصْلَب مُبدعاً، بل مُبدعاً بمعنى أن إبداعه / إبداع «مُتَّك» ليس الغاية منه تسوية شيء آخر كان
 من الخير مُسبقاً، بل الغاية هي تحقُّق الخير. وهو تحقُّق لا يتم عملاً، بل هو الخير بالذات
 كلاً. فلا يتطوي الخير على اتينية بل يقوم وحده في فردانيته. يجب ألا نخشى على المُتَّك
 ١٠ الأول من جعله لا ذات له: إنما ينبغي أن يُسمي هذا المُتَّك / وكأنه هو ذاته قيامه في ذاته. فإن
 انخرطنا فيما في الذات لا تحقُّق له، كان الأصل ناقصاً وأصبح المُتَّك شأن الأكمل في الأشياء
 أكملها. ولكن إن أضفنا المُتَّك إليه سلبناه أختبئه. إن كان المُتَّك أمراً أكمل من الذات إذا،
 ١٥ وكان الأكمل هو الأول، أسى المُتَّك هو الأول. فإذا حقَّ كان / هو مُتَّك حقاً، ولم يكن
 بمعنى أنه كان قبل أن ينشأ. ففي لحظة تحقُّفه لم تكن لحظة قبل أن ينشأ، بل كان هو قائماً كلاً.
 ولما لم يكن المُتَّك فيه خاضعاً للذات، كان هذا المُتَّك مُطلقاً خالص الخُرَّة واستوى هو
 على حاله بما كان عليه في ذاته. فإن كفل له غيره كونه حقاً، بطل كونه الأول المُتَّك منّا كان
 ٢٠ عليه في ذاته. / وإذا صدق القول فيه إنه هو المُتَّك لما كان عليه في ذاته، أسى هو الذي أمدَّ
 ذاته بما كان عليه في ذاته. ذلك بأن ما استوى مُسبقاً للشيء طبعاً، كان في الأصل هو الذي
 ألام هذا الشيء في كونه حقاً. فلو كان زمان ابتداء معه الخير في كونه حقاً، لَحُقَّ القول في الخير
 ٢٥ إنه أبعد ذاته. أننا إن فام هو على ما كان عليه في ذاته وما كان أول، / وَجِبَ أن تُصوِّر إبداعه لما
 استوى عليه في ذاته بمعنى أن هذا الإبداع والخير ذاته هما أمر واحد على السواء. فكونه حقاً
 إنما هو إبداعه وما كانه ولادته الأزلية. منّا يؤدي إلى القول فيه إنه هو المُتَّك بما كان عليه
 في ذاته. فلو كان باثنين لأطلق هذا القول عليه بالمعنى الحقيقي؛ ولكنه ما دام مُنفرداً صَحَّ فيه
 القول إنه المُتَّك قطع إذ إنه ليس لديه ما يتصرف به. وكيف يكون هو مُتَّكاً ولم يكن ما
 ٣٠ يتصرف به؟ ألا، إنما يقال المُتَّك هنا نظراً لما كان قبل الخير كان، لانه كان الخير وما كان
 شيء قبله. وإن لم يكن شيء قبله، كان هو الأول. ولست أعني الأول بالرئية بل بالرؤية
 وبالفئة وهما الاستقلال الخُر في صفته. وإن كان الاستقلال هنالك في صفته، فلا مجال

هناك إلى ما يتصرف به غيره. إن الخير كلاً في ذاته على حال الاستقلال بالذات إذا. ولتسري، ما حسي أن يكون منه؟ ثم لا يكون ما كان هو عليه في ذاته، ولم يكن يُشعَّق، أو لم يكن ٢٥ تحقِّقه؟ فإن كان شيء ثم لم يكن في الخير على أنه تُعقِّقه، ما كان الخير خيراً محضاً، ولما كان مستقلاً بذاته خيراً، ولما كان على كل شيء قديراً. ذلك بأنه ثم يكن الخير لذلك الشيء زيه المتصرف به، فلم يكن على كل شيء قادراً. فأقل ما يُمكِّن في الأشياء التي لا يقدر عليها أنه لم يتولَّ هو ذاته إبداعها.

٢٦ هل كان بوسعه أن يُبْعِد إذا ما قام عليه في ذاته على غير ما أبدع؟ كلا! وإلا نفينا عنه إبداع الخير أنه لا يسهه أن يُبْعِد شراً. فإن القدرة لم تكن هناك بمعنى القدرة على إبداع الضد، بل بمعنى القدرة التي لا تأتي ولا تزعزع، وهي على أشدها قدرة ما دامت تلتزم الوحدة لا تزيد عنها. / فضلاً على أن القدرة على إبداع الضد هي كالعجز عن الاستمرار في الأشرف فينبني ٥ لا إبداعه، الذي نحن في صدد، أن يكون إبداعاً يتحقَّق دفعة واحدة، إنه يُقَسِّم الإبداع. ومن حسي أن يرفه وهو إبداع قام بإرادة الإله بل كان إرادته؟ أو يكون هذا الإبداع بإرادة مُبْعِد أبدعه ١٠ ولما يكن؟ وما حسي أن يتلوي عليه من إرادة/ وهو من حيث قيامه في ذاته لا إرادة له؟ فإني يكون له إرادة من ذات لم تُعقِّق؟ ألا كانت إرادته كامنة في ذاته وهي لا تختلف قط عن ذاته. أو نقول أبشاً: أي شيء كان في الخير ولم يكن كانه الإرادة؟ كان الخير كله إرادة إذا، وكل ما ١٥ فيه يرد. كما أنه لم يكن قبل الإرادة شيء قط،/ فكان هو الإرادة أولاً. ثم إنه كان مثلاً أراد أن يكون على الوجه الذي أراد، وكان ما تبع الإرادة هو الذي أبدعت إرادته من هذا الطراز. على أنها لم تُبْعِد فيه شيئاً جديداً، إذ إنه كان هو ذاته ما قام عليه في ذاته. أما القول عن الخير إنه ٢٠ مُسبك لما كان عليه في ذاته، فيجب أن نفهم معناه، إن تحريتنا الصواب في التلوي،/ أن الخير هو الزكن للأشياء بقدر ما كانت الأشياء حتماً. إنما تكون حتماً بمعنى أنها تُشاركه في كونه وإليه تُرَدُّ كلها. أما الخير فهو مُبْعِد من ذاته، فلا يحتاج إلى ما يُسبك أو يُحركه في كونه، بل كانت ٢٥ الأشياء بما كان هو عليه في ذاته. أو بالأحرى يكون قط شيئاً آخرى لأنه لا يحتاج لستوي على ما كان عليه في ذاته، إلى شيء من الأشياء. فمتى تذكره/ أو تصوِّره ذبح عنك كل ما سواه. فإذا خلعت عنك الأشياء كلها وتركته هو وحده، لا تبحث عن شيء تُضيفه إليه بل عن الذي رُبما لم ٣٠ تُجرِّده منه في تصوُّرك له. وقد يسمك أن تدرك أنت بذلك أمراً لا يتشعق لشيء آخر يُقال فيه أو يُصوِّر. وهو أمر تعالى في استوائه،/ فكان وحده الحُرُّ المُستقلَّ حتماً إذ لم يكن خاضعاً حتى لما استوى عليه في ذاته، بل كان هو ذاته فقط، وهو ذاته حتماً ما دلت كل شيء من الأشياء الأخرى هو ذاته وغيره أبشاً.

الفصل التاسع

(٨)

في الخير وفي الواحد

- ١ إنما كانت الحقائق حَقًّا الواحد، سواء أعيننا ما كان بينها حَقًّا بالمعنى الأولي أم ما قام منها بمعنى ما، أيًا كان، في عالم الأشياء. ولعمري، أي شيء يكون حَقًّا إن لم يكن واحدًا في ذاته؟ فإذا جُرِّدَ الشيء من وحدته بطل كونه ما يُعرَف به. لم يكن للجيش حَقًّا إلا بوحده، وكذلك القربى في التجزئة أو في القطع. / حتى إنه لا دلو ولا سفينة إلا بالوحدة، ما دامت الدار دارًا واحدة والسفينة سفينة واحدة أيضًا. حتى إذا جُرِّدنا من وحدتهما بطلت كون الدار دارًا وكون السفينة سفينة. فالمقادير المتصلة لن تكون حَقًّا ما لم تضمن لها الوحدة، وأدنى ما يقال فيها إذا قطعنا هو إنها بقدر ما تفقد وحدتها يتبدل كونها حَقًّا. وكذلك هو أمر الأجسام في الثبات والحيوان. كل منها واحد في ذاته، حتى إذا أضلت من وحدته وجُزِّم بالتحطيم إلى كثرة نُقُذ الذات التي كان عليها يتطوي، ولم يعد ما كان عليه في ذاته. أما الأشياء الأخرى التي أصبح عليها بعد ذلك فيكون كل منها حَقًّا بقدر ما يكون واحدًا في ذاته. حتى الصخرة إنما تتوافر عندما يكون الجسم عامرًا بالوحدة. والحسن عندما تضبط الأجزاء في خوزة الوحدة، والفضيلة في النفس إذا اتحدت وتناست في ذاتها. وما دامت النفس هي التي تحكم ضبط الكل بالوحدة فتجبل وتتمر بالصورة وتُسَنِّق، أفنقول فيها إذا انتهينا إليها إنها هي التي تُبْد بالوحدة وإنها هي الواحد حَقًّا؟ بل نقول إنها إذا أمُدت / للجسم بالأوصاف الأخرى لم تكن هي ما أمُدت به، كان تكون هي الصورة والمثال مع ألقها مختلفان عنها. فكذلك ينبغي لها إن خلعت الوحدة، أن تُفُذ خالصة الوحدة وهي ليست الوحدة. بل إنها تصنع الشيء الجزئي واحدًا في ذاته وهي تنظر إلى الواحد، مثلما ألقها تصنع الآدمي وهي تنظر إلى الإنسان بالذات فتأخذ الإنسان بالذات مع الوحدة التي تكون فيه كاملة. / فكل أمر معروف بأنه واحد في ذاته إنما هو واحد بقدر الوحدة التي تطوي عليها ويقدر ما يكون ما هو عليه في ذاته. فالأقل حَقًّا من الحق أقل حَقًّا من الوحدة والأكثر حَقًّا منه أكثر حَقًّا منها. فلا غرور إن باتت النفس، ولو لم تكن هي الوحدة، أوفر حَقًّا من الوحدة نظرًا إلى كونها أوفر وأصدق حَقًّا. لكنها ليست الواحد في ذاته. ولا زُب

٢٠ أنها واحدة في ذاتها، بيد أن الواحد كان أثق لها عرضاً: / فإتبعنا اثنين، هي والواحد، وهو
 الشان في الجسم والواحد. فالشيء المنفصل، كالجوة مثلاً أبعد ما يكون عن الوحدة، ثم إن
 المنفصل أقرب، والنفس أشد قرباً أيضاً لأنها مشتركة في ذاتها في الوحدة. هذا وإن قال قائل:
 ليست النفس نفساً لأنها لم تكن بوحدة فأنى قوله بالنفس إلى أن تصبح هي والواحد أمراً
 ٢٥ واحداً، / قلنا إن الأشياء الأخرى هي أيضاً قائمة مع كون كل منها واحداً. ولكن الواحد، مع
 ذلك، يختلف عنها. فليس الجسم والواحد شيئاً واحداً؛ إنما يصيب الجسم خطه من الوحدة.
 ٣٠ ثم إن هذه النفس الواحدة هي ذات كثرة ولو لم تكن مؤلفة من أجزاء. / فالقوى فيها متعددة
 كالقوة على التكبر، والقوة على الرغبة، والقوة على الإدراك يضمن الواحد بعضها إلى بعض
 وكأنه يمتددها. إن للنفس بكونها واحدة ذاتها تُصير غيرها واحداً في ذاته إذا. فكلها تتلقى الوحدة
 من غيرها هي أيضاً.

٢

هل يصح في الجزئي الواحد في ذاته أن تكون ذاته ووحدة أمراً واحداً، في حين أنه
 يصح في الحق كلاً والذات كلاً أن تتوحد فيه الذات مع الحق والواحد؟ مما يؤدي بمن اكتشف
 الحق إلى أن يكون قد اكتشف الواحد أيضاً وبالذات حينها إلى أن تكون هي الواحد. فإن كانت
 ٥ الذات هي الروح / مثلاً كان الروح هو الواحد أيضاً، فصر الروح هو الحق والواحد أولاً،
 وأشرك الأمور الأخرى في الحق، كما أنه يشركهما بالقدرة ذاته، في الوحدة. ولعمري، ما
 الذي يسمنا أن نقول عن الواحد إلا أنه الحق ذاته؟ فلماذا أن يكون هو والحق أمراً واحداً، لأنه لا
 ١٠ فرق في المعنى بين «إنسان» و«إنسان واحد»؛ وإنما أن يصبح الأمر وكان لكل شيء عدده. / فإن
 قلت الاثنين في أشياء قلت الواحد أيضاً في شيء كان وحده. إذا كان العدد شيئاً من الأشياء إذا،
 هذا الواحد شيئاً هو أيضاً لا محالة فوجب البحث عنه ما هو. أما إذا كان حملاً من أعمال النفس
 عندما تحصى الأشياء متباعدة من شيء إلى آخر، فلن يكون الواحد شيئاً من الأشياء. لكن البحث
 ١٥ قد دلنا على أنه إن فقد الشيء كونه واحداً يظل لا محالة كونه شيئاً. / فلا بد من النظر في ما إذا
 كان الواحد والحق في كل جزئي أمراً واحداً، وفي ما إذا كان الحق والواحد أمراً واحداً بوجه
 الإطلاق. ولكن إن كان الحق في كل جزئي كثرة واستحال على الواحد أن يكون كثرة، فعدا
 الطرفان بينهما على خلاف. إن الإنسان هو على الأقل حيوان ناطق وأجزءه أخرى كثيرة ومي
 ٢٠ أشياء كثيرة تُضبط بالوحدة. فيكون / الإنسان شيئاً والواحد شيئاً آخر ما دام الأول يتجزأ والآخر
 لا يتجزأ. ثم إن الحق الكلي متعلق في ذاته على الحقائق كلها، فهو بأن يكون ذا كثرة أخرى،
 فيسبب مستظلاً عن الواحد ولا يشتمل عليه إلا بمعنى أنه يصيب منه بالاشتراك. هذا وإن للحق
 ٢٥ حياته وروحه لأنه ليس بجثة حامدة؛ فعدا الحق ذا كثرة. حتى ولو كان الحق روحاً فقط، / لعدا

بذلك ذا كثرة لا محالة. وهو أوفر كثرة أيضاً إن كان على المثل مُشتملاً. فليس الأمر المثالي واحداً فرداً، بل هو بالأحرى عند سواء أكتنا نعتي كل أمر مثالي أم الأمر المثالي الكلّي. وهو واحد بمعنى ما نقول في العالم إنه واحد. والواحد هو الحد الأول بوجه عام، أما الروح والمثل ٢٠ والحق، فليس كل ذلك هو الحد الأول. فكل مثال إنما خرج / مُركباً من أمور كثيرة وهو مُتأخر، لأن الأمور التي خرج المثل مُركباً منها كانت الأولى. أننا استحالنا القول في الروح إنه الأول، فتبيننا ممّا يلي. إن الروح قائم في اليرقان لا محالة والروح الأشرف على الأقل، ذلك الذي ينظر إلى ما كان عنه خارجاً إنما يقوم في يرقان ما كان قبله. فإذا وجّه وجهه إلى ما كان ٢٥ عليه في ذاته / وجّه وجهه إلى ما كان أصله. ثم إذا كان الروح هو العارف والمعروف. غذا أمراً مزدوجاً وما كان بسيطاً فما غذا واحداً. أننا إذا نظر إلى غيره نظر لا محالة إلى ما كان أشرف منه وقبله. أو إنه ينظر إلى ذاته وإلى ما كان أشرف منه فيكون بذلك أيضاً أمراً من المقام الثاني. ١٠ والوجه الصحيح الذي يجب أن تصوّر الروح / عليه هو أنه من ناحية في جانب الخير الأول وينظر إليه، وهو من ناحية أخرى قائم مع ذاته، يُذكر باليرقان ما كان عليه في ذاته، وإن الذي كان عليه في ذاته هو الحقائق كلها. فشتان ما بين أن يكون الواحد إذ كان مُتعدد العناصر. وليس شأن الواحد أن يكون هو الأشياء كلها لأنه بذلك لن يكون واحداً؛ كما أنه ليس من شأنه ١٥ أن يكون روحاً إذ يصبح بذلك هو الأشياء كلها / مادام الروح هو الأشياء كلها. وليس هو بالحق أيضاً لأن الحق هو الأشياء كلها.

٣ فما عسى أن يكون الواحد وما هي الحقيقة التي يطوي عليها؟ لا عجب في أن يكون القول عنه أمراً صعب المثل، ما دام القول حتى في الحق وفي المثل أمراً ليس بالسهل. لكن المعرفة هنا مُتوافرة لنا لأنها مُعتمدة على المثل. إلا أنه يقدّر ما تمضي النفس نحو المُجرد من المثال تُصبح عاجزة عن الإدراك. ذلك بأنّها لا يضبطها حدّ عندده وهي كأنّها تتطبع بطابع ٥ مُتعددة وجوهه، / فتداهي وتغشى من ألا تُصيب شيئاً. فلا عَزْوْ إن أجهدنا مثل هذه الأحوال فيسرّها أن تهوي إلى الأسفل حتى إذا طال عدولها من تلك الأمور وصلت إلى المحسوس واعطأنت فيه كأنه شيء ثابت. مثل ذلك مثل البصر وقد أعياه الأشياء الصغيرة فسره أن يقع على الأشياء الكبيرة. ولكن / النفس إن أرادت أن ترى هي بذاتها، وما هي لا ترى إلا بالاتحاد ولا تتوحد إلا بكونها أمراً قائماً في الوحدة، فإنها تكاد تنظر ما تبحث عنه مُخفّكة منها لأنها لا تختلف ١٠ في ذاتها عما نعرفه. ومع ذلك فإنّ من كان شأنه أن يبحث بحثاً فلسفياً ينبغي له أن يسير على هذا المنهج وما دام موضوع بحثنا هو الواحد، وكنا نُدقّق النظر في أصل / الأشياء كلها، أعني الخير والأول، ونجب ألا نبتعد عن جوار الأوليات هابطين إلى أسافل الأشياء. بل ينبغي للباحث

إذا مضى نحو الأوليات أن يُجَرَّد ما كان عليه في ذاته من الجسديت وهي أقصى الأشياء سُفْلاً،
 ٢٠ ويؤمن من كل رذيلة ما دام يسعى إلى إدراك الخير محضاً. / ثم ينبغي له أن يرتقي إلى الأصل
 فيه على ما كان عليه في ذاته، ويرد العناصر الكثيرة التي يتألف منها إلى أمر واحد لأن شأنه
 أن يُشاهد الآن الأصل والواحد. ينبغي له إذاً أن يصبح روحاً وأن يُسلم نفسه للروح ويُثبتها فيه،
 حتى، إذا تَقَلَّطَتْ، تنطق ما يُشاهد الروح. فبالروح يُشاهد الواحد، ويجب ألا يلتصق بشيء من
 ٢٥ الإحساس أو يتلقى / ما قد يَرُدُّ من الإحساس إليه. بل بالروح الظاهر يُشاهد ما يستوى وهو على
 أشد ما يكون زكاة، وبالروح في صميمه. فإذا حمد المُتَّهِة لشاهدة أمر من هذا الطراز إلى
 مقدّر أو شكل أو حجم، وتصوره مع تصوّره لتلك الحقيقة، لم يكن الروح هو المهادي في
 ٣٠ الشاهدة حيث لا. ذلك بأن الروح لم يقطر للظفر في مثل هذه الأشياء بل للظفر / آنذاك إنما هو
 عمل الإحساس والظفر التابع للإحساس. فيجب أن نأخذ من الروح ذاته الخير عما كان في
 وسعه. إن الروح يستطيع أن يُشاهد ما قبله، أو ما منه أو عنه كان. إن الأمور القائمة فيه لطاهرة
 ٣٥ بسيطة، بل أشد زكاة وبساطة أيضاً هي الأمور التي قبله / أو بالأحرى الأمر الذي قبله. فما عاد
 لهذا الأمر روحاً، بل كان على الروح مُتَقَدِّماً. إنما الروح هو شيء من بين الحقائق وليس ذلك
 الأمر شيئاً، بل هو قبل كل شيء. حتى وإنه ليس يَتَّقِ، لأن للحق ما كان يستزله الصورة وهي
 صورة الحق في حين أن ذلك الأمر بريء من كل صورة حتى ولو كانت صورة روحانية. لما
 ٤٠ دامت حقيقة الواحد هي الشبهة للأشياء كلها، لم تكن شيئاً من الأشياء. / ليس الواحد شيئاً
 إذاً، لا بكيف ولا بكم، وليس روحاً أو نفساً. لا يتحرك كما أنه لا يسكن؛ لا يقيم في مكان أو
 زمان. بل هو المثال الفرد المُتَّهِد بما كان عليه في ذاته، أو بالأحرى المُجَرَّد عن المثال ما دام
 قبل كل مثال، قبل الحركة وقبل المشكون. فإتسع هذه الأوصاف في الحق، وهي التي تجعل
 ٤٥ الحق ذا كثرة. وما باله / يحتمل ساكناً إن بك غير مُتَحَرِّك؟ لأن ضرورة أحد هذين الوصفين أو
 كليهما إنما تتناول الحق: فالساكن ساكن بالمشكون ولا يكون هو والمشكون أمراً واحداً. متى
 يُؤدِّي بالمشكون إلى أن يُلْقَى عَرَضاً للواحد عَرَضاً فلا يبقى بسيطاً بعد ذلك، وإن دهوانه الشهب
 ٥٠ فلا نعي بذلك لنا نقول عَرَضاً ما فيه هو، بل فيما نحن لآنا نصيب نحن منه شيئاً، / في حين أنه
 هو يبقى في ذاته ثابتاً. وإذا تَحَرَّينا اللَّحْظَةَ في قولنا، لم نُثَلِّ عنه إنه «هذه» أو «ذاك». بل إذا تُريد
 حيث لا أن نُعبر عما نشعر به إذ نُصِيع وكأننا نُحيط به من الخارج، عن كُتُب تارة وعن بُعْد طَوْرًا
 بسبب المُشْكَلات التي تتعلّق به.

٤ [] والمشكلة في هذا الأمر على أشد ما تكون لاته لا يدرك بالعلم أو بالبرهان كما هو شأن
 سائر الأمور الروحية، بل بحضور هو وراء العلم وفوقه. إن النفس تشعّر بِبُعْد الشَّعْثَةِ بينها وبين

- ٥ كونها واحدة في ذاتها، ولا تتوحد في ذاتها توحدًا تامًا عندما تُدرك بالوَلَم شيئا. فالوَلَم عقل /
والعقل ذو كثرة. فتصل النفس على الواحد وتقع في العدد والكثرة. وينتهي للنفس إذا أن تتجاوز
الوَلَم إلى ما فوقه والآ تخرج قَطُّ من كونها واحدة؛ يجب أن تتعد من الوَلَم والمتعلّقات ومن
١٠ كل شيء آخر حتى من الحس فلا تُشاهد. كل حَسَن إنما كان عن ذلك الأمر مُتَأَخِّرًا ومُتَبَيِّنًا /
مثلما ينبعث من الشمس نور النّهار. ولذلك يقول أفلطون فيه إله لا يُنَلَّ عليه بالقول أو
بالكتابة. ولكنّا نقول ونكتب لِنَبِثَ إليه ونحوّل الانتباه من المعاني إلى المشاهدة، فكانما
١٥ ندلّ على الطريق إله من أوله أن يُشاهد شيئا. إنما غرض الوَلَم معرفة الطريق والشير فيها؛ / أنا
المُشاهدة فهي عمل من يَتَبَيَّنُ بذاته. ولكن رُبَّمَا لم نُقِيل على المُشاهدة ولم نُدرك النفس للبهل
الروحاني معنى، فلم نَشعر ونَحْفَظ في ذاتها بما هو كائن حال العاشق عندما يرى معشوقه الذي
٢٠ فيه يرتاح إذا رآه. فتلقَى النور حقًا عند ذلك ونشره على نفسنا كلها / لأننا نكون قد ازددنا من
الواحد قُرْبًا. ولكن أوزارًا كانت تُثَقِّلنا في لوقتنا وتعرفنا عن المُشاهدة. فما كنا وحدنا
مُرتَقِينَ، بل كنا نعمل في جنباتنا ما يقع بيننا وبين الواحد حائلًا أو لوقتنا ولما نكون في
٢٥ الوحدة مُتَسَلِّقِينَ. ليس الواحد عن شيء بعيد، وهو عن كل شيء بعيد. / فهو حاضر وهو
غائب إلا لدى من يسمهم أن يتلقوه وقد تهيأوا بحيث أصبحوا على نفسه. فكانهم انصلموا به
ولمسهو بالمحاكاة التي بينهم وبينه، وبالقُوَّة المُستقرَّة فيهم والتي تُجائس تلك التي منه
النبعث. حتى إذا أصبحت هذه القُوَّة في الحال التي كانت عليها عندما انبعثت من الواحد،
٣٠ صار بوسعهم أن يُشاهدوه على نحو ما ينبغي أن يُشاهد. وما لم نَتَو إلى هذا المُستوى، / بل
بقينا في الخارج بسبب ما ذكرنا أو لحاجة إلى المُشَرِّح الهادي الذي يُمَيِّز لنا اليقين مما يتعلّق
بالواحد، فلنُلْقِ الشَّكَّ عليهم علينا. ولتحاول بعد ذلك، أن تُفَلِّح عن الأشياء كلها ونبي وحدنا مع
ذواتنا. أما إن لم تكن لِنَقْتَنِع بما ورد في ما سبق الكلام وتخلّقنا عن الارتقاء، فلنُتَدَبَّر ونفكرنا ما
٣٥ يلي. /

- ٥ كل من يرى أن الصفات شديدة بالاشتقاق والقوّة وأن أسبابًا جسمانيّة تُحرك بها يكون
أبعد عن أن يَفْقَه للوَحْد ولصورة الواحد معنى. فلا يتوجّه إليه كلامًا بل إلى من يُسَلِّم بوجود
٥ حقيقة غير الأجسام ويعود إلى النفس مُرتَبِّيًا. لكنّه ينبغي له / أن يفهم حقيقة النفس على وجهها
الصحيح، ولا سببًا لها من الروح أتت وأتتها بالفضيلة عابرة للعقل الذي أصابها بالانتراك
والذي كان هو أيضًا من الروح مُتَبَيِّنًا. وينبغي لنا أيضًا أن نَصَوِّر الأفكار قائمة وهي كأنها في
١٠ انفصال وتحرّك. كما أن المَلُوم هي معاني في النفس / تظهر على ما هي عليه واقعة في النفس إذ
خَلَّ الروح فيها وهي للمَلُوم سببها. حتى إذا رأينا كالتشيء محسوسًا لآه مُدْرَك وهو مُشْرِف

- النفس وولادتها (فهو العالم الروحاني ذاته)، وَجِبَ القول فيه إنه ثابت وإنه حركة ساكنة ما دام
- ١٥ يشتمل على الأشياء كلها وهو أيضًا الأشياء كلها، / في كثرة لا تباين فيها مع أن فيها كذلك تباينًا. فإنه ليس في كثرة الروح تباين مثل الذي يقع بين المعاني التي تصوورها معنى بعد معنى، كما أن ما تنطوي عليه هذه الكثرة لا يختلط بعضها ببعض الآخر. كل أمر يبدو للعيان على حياله مثلما هو الحال في العلوم، حيث نجد المعلومات كلها كلاً لا يتجزأ، وكل معلوم، مع ذلك،
- ٢٠ مُنفصلًا عن المعلومات كلها. إن هذه الكثرة المُتَّصِل بعضها ببعض، لهذا العالم / الروحاني، هو في جوهر الأول. والعقل يدلُّ بالضرورة على أن هذا العالم ثابت حقًا ما دُنا نُسَلِّم بأن النفس ثابتة حقًا، على أنه هو فوقها. لم يكن هو الأول، مع ذلك، لأنه ليس واحدًا وليس بسيطًا. فالبسيط هو الواحد وأصل الأشياء كلها. كان هذا الأمر إذاً ولم يكن ما هو بين الأمور أشرفها إذ
- ٢٥ إنه لا بُدَّ من أن يكون شيء قبل الروح الذي يُريد أن يُسمي واحدًا وهو ليس بواحد بل على مثال الواحد. ذلك بأنه الروح لا تشتت من ذاته، بل يقيم حقًا مع ما كان عليه في ذاته، فلا يُجزئ ما قام عليه في ذاته لأنه في جوهر الواحد وبعبء. إلا أنه جَزَأَ إن جاز لنا التعبير، أن يتعد عن الواحد. كان الأمر المصحب المُتَّصِل على الروح هو الواحد إذاً. إنه لم يكن حقًا، وإلا لأُطلق
- ٣٠ الواحد هنا من سواه، / وأنه لا يليق به إسم مهما نُحَرِّصُ النُصَّة في ما نقول. ولكن لا بُدَّ له من تسمية. فأجمع المُرَّاي على أن الاسم الذي يليق به هو «الواحد»، من غير أن يكون شيئًا ثم يُسمي ذلك الشيء واحدًا. ولذلك صحت معرفته، وكان بالأحرى معروفًا عنه تولد، أصني بالذات.
- ٢٥ فإنه هو الذي يسوق الروح إلى الذات. أُنْما حقيقته فهي بحيث تكون الثمينة للأمور غيرها، / وهي قُوَّةُ تَبْذِيعِ الحقائق بانية على ما كان عليه في ذاتها، فلا تُقص ولا تُصَح في ما أبدته، لأنها كانت وما كان ما أبدته. إنما نُسميها الواحد لاضطرارنا إلى أن ندلَّ بعضها بعضها عليها،
- ٤٠ فلهدي بالاسم إلى تصوُّر أمر لا يتجزأ ونُحاول بذلك أن نُقيم النفس في الوحدة. / على ألا لا نعني بالواحد هنا وبها لا يتجزأ ما نعني في ذكر النقطة أو الواحد المتعدد. فإن الواحد بهذا المعنى هو أصل الكم، وليس للكم قوام قبل الذات وقبل الذي كان على الذات مُتَّصِلًا. فلا ينبغي أن نُرمِلَ المفكر في هذين الثمينين بل نُستلَّ بهما لما بينهما وبين الواحد من قياس بالبساطة
- ٤٥ وبالاغلات من / الكثرة والتجزؤ.

٦] والآن يأتي معنى نقول فيه إنه واحد، وكيف ينبغي أن يقع التفسير بين المرغان؟ ألا إننا نُتصرِّفه واحدًا بأعظم من الوحدة التي يَرُدُّ إليها الواحد التعددي والنقطة. فإن النفس هنا تتجرَّد من المقدار وكثرة العدد فتتهي إلى العُشْر في مُتَّصِلها وتُسْتَد إلى أمر ما لا يتجزأ. لكن هذا الأمر قائم في ما يتجزأ هو في غيره. / أُنْما أمرنا هنا كان في غيره أو في ما يتجزأ، كما أنه

ليس مُمتنعاً عن التجزؤ بمعنى أنه الصَّغر في شتاه. إنه بين الأمور كلها للأعظم، لا بالمقدار بل بالقوَّة. ولا غرو أن يكون اللتزة عن المقدار عظيمًا بقوَّته ما دام الذي يقع بعده غير مُتجزئ، وغير قائم في أجزائه بقوله لا يأحجامه. يجب أن تصوِّره غير مُتله إذا لا بمعنى المعجز/ عن حصر مقداره أو عدده، بل بمعنى المعجز عن الإحاطة بقوَّته. وإذا أدركته ببرقائك على أنه روح أو إله، فإنه الأعظم. ثم إذا وسَّخته في ذكرك وجدته هنا أيضًا أعظم من إله يسعك أن تصوِّره أشدَّ وحدة من عرفائك. إن الواحد قائم في ذاته، لم يعلأ عليه شيء عَرَضًا. / لقد يسعنا أن نتصوَّر وحدته بأنه الاكتفاء بذاته. يجب فيه أن يستوي وهو على أشدَّ ما يكون اكتفاءً بذاته واستقلالًا بذاته، وعلى أبعد ما يكون عن التخصُّص. كلُّ ذي كثرة، غير واحد في ذاته ناقص ما دام مؤلَّفًا من عناصر كثيرة. فنحتاج ذاته إلى الواحد لتكون واحدة. أما الواحد فلا يحتاج إلى ما كان عليه في ذاته، لأنه كان هو ذاته. لا بُدَّ لذي الكثرة/ من الأجزاء التي بقدرها كان؛ ثم إن كلَّ جزء من الأجزاء التي ينطوي عليها مُرتبط بالأجزاء الأخرى، فيحتاج إليها ولا يقوم في ذاته؛ فيبدو ذو الكثرة ناقصًا في أجزائه وكلاً. وما دُنا نحتاج إلى شيء يقوم أشدَّ ما يكون اكتفاءً بذاته، ونُجب أن يستوي الواحد، وحده، لا يحتاج إلى ما كان عليه/ في ذاته ولا إلى غيره. فإنه لا يطلب شيئًا ليقوم به أو ليقوم عليه أو يستوي في حُسن الحال. لقد كان للأمر الأخرى سببها ولم يُصيب منها ما كان عليه في ذاته؛ أنا حُسن الحال، فألَى له وهو عن ذاته خارج؟ لم يثنى له أن يكون على حُسن الحال، لأنه حُسن الحال هو ذاته. ثم إنه ليس له مكان إذ إنه لا يحتاج إلى حُرْمِي/ كما لو كان عاجزاً عن أن يعمل ما قام عليه في ذاته. فالمتحتاج إلى رُكن يقوم عليه إنما هو ما لا نفس له، والحجم الذي يهوي ما لم يجد رُكناً إليه يستند. إنه هو الرُكن للأمر الأخرى، به قام كلُّ أمر في ذاته ونال المَعْلُ الَّذِي أَعْدَّ له. إنما كان ناقصًا ما قام بطلب المكان؛ أما الأصل فلا يحتاج إلى ما كان عنه مُتأخراً؛ هو للأشياء كلها أصلها، / فكان من الأشياء كلها غنياً لأنَّ الشَّحَاج إنما كان مُحتاجاً لِرُخْبته في أصله. فلو غدا الواحد مُحتاجاً لَطَلَبَ ألا يكون واحداً لا محال، فأصبح مُحتاجاً إلى ما يتيسره. لكنَّ كلَّ ما يُعرف مُحتاجاً، كان إلى حُسن الحال مُحتاجاً، فلهذا إلى ما يُنجِّيه مُحتاجاً. ممَّا يُؤدِّي إلى أن خيراً لم يثت الواحد. فإنه لا يُريد شيئاً/ بل كان هو الخير للخلق، فلم يكن خيراً لما قام عليه في ذاته بل هو الخير لغيره إن اتَّسع شيء ليصيب منه شيئاً. لا عرفان يستلزم للغيرية، ولا حركة. كان هو وما كان عرفان أو حركة. فما عسى أن يترك بالغير فأن؟ ما كان عليه في ذاته؟ وإذا، فإنه كان قبل الوجود جامعاً، فكان مُحتاجاً إلى الوجود حتى يعرف ما قام عليه في ذاته، وهو المُكتفي بما قام عليه في ذاته. / لا نقول إذاً، لأنه لا يترك ولا يعرف ما كان عليه في ذاته، بأنه جاهل. فإنَّ الجهل يقع بوجود الجاهل وعيره معه، إذا جهل أحدهما الآخر. أما الذي كان وحده، فلا يعرف شيئاً ولا يتأمله مجهول، وما دام

واحدًا وحده، فإنه مع ما كان عليه في ذاته ولا يحتاج إلى عرفان ما قام عليه في ذاته. بل ينبغي
 ٥٠ ألا يُضاف إليه كونه مع ذاته حرصًا على كونه/ واحدًا وحده، فيُنفى عنه العرفان، وكونه مع
 ذاته، وعرفانه بما قام عليه في ذاته وما سوى ذلك كله. يجب ألا يُصنّف في مقولة العارف، بل
 الأولى به أن يسلك في مقولة العرفان يتضمنونه. والعرفان بهذا المعنى ليس هو الذي يعرف
 وإنما يعرف هو لتعريب المعرفة، وما كان للرب أن يكون مُسيبًا وهكذا لم يكن سبب الأشياء
 ٥٥ كلها واحدًا منها. / حتى لا يجب ألا يوصف بأنه للخير الذي يشدُّ به غيره، بل هو، من وجه آخر،
 الخير الذي كان فوق كل خير سواه.

٧ وإن أبهت عليك معرفته لأنه ليس شيئًا من تلك الأشياء، فف عندنا، ثم انطلق منها
 وشاهد. ثم شاهد، ولكن لا تزم بفكرك إلى الخارج. فإنه لا يتم في جهة وقد حرم غيره مما
 كان عليه في ذاته، بل هو حاضر إلى من استطاع أن يلحسه وهو غائب عما كان من الأمر عاجزًا.
 لقد يستحيل علينا، في الأحوال الأخرى، أن نعرف شيئًا ونحن مُدركون بالعرفان شيئًا آخر
 ٥ نكون إليه مُتصرفين. / بل ينبغي ألا نُضيف شيئًا إلى ما نعرفه حتى يكون هو ذاته المعروف.
 وكذلك يجب القول هنا في كوننا مع الواحد. يستحيل إدراكه بالعرفان وفي النفس انطباع أمر
 ١٠ آخر لا يزال نافذًا أثره، كما أن النفس لا يتخللها أمر ويُمسكها ثم تنطبع بانطباع ما يتعاقبه. بل
 تكون على ما قيل في الهيولى وهو أن لا يُد لها من أن تكون خالية من كل شيء إن كان شأنها أن
 تنطبع بالأنبياء كلها. وهذا حال أولى بالنفس أن تكون عليه، فتُسمى مُتجردة من الوصال إن كان
 ١٥ شأنها ألا يتزل فيها حائل يحول بينها وبين/ أن تحفل وتشتت بالحقيقة الأولى. وإن بات الأمر
 كذلك، وجب خلق كل ما كان في الخارج وتوجه الوجه إلى الباطن ترجعًا تامًا خوفًا من التمثيل
 إلى ما قام في الخارج. بل ينبغي لك أن تجهل الأشياء كلها، في حال خلقتها بنا أولًا، ثم من
 ٢٠ بعد في مُثلها، وأن تجهل أنك أنت في مُشاهدته قائم. / حتى إذا اتحدت به وكأنت أُنمت ما له
 عليك من واجبات قُلت وجمًا تُخبر غيرك، إن استطعت، كيف كان الاتحاد هناك. ورؤسا جاء
 من هذا الطراز الاتحاد الذي تمّ دليوسه فعرف بأنه كان دليوس نديما. لقد نذكره ذلك
 الاتحاد وعلى إثره وضع الأحكام، إذ كانت غاية الوصال الذي حقل بها من اللاهوت أن
 ٢٥ يُشرع بعد ذلك الأحكام. / على أنّا وإن قلنا باللياسة أنها لا تليق بنا، فليق في الأبراج إن شئنا.
 وذلك هو بالذات حال من كثرت مُشاهدته. يقول أفلاطون إن الواحد ليس من أحد في برانيته،
 بل هو منا كلنا في جواريتنا ونحن لا ندري. فإنه نُقرّ منه إلى الخلو، بل الأخرى بالقول هو إنّنا
 ٣٠ نُقرّ من ذواتنا إلى الخلو. لا يستأخذنا أن نُدرك ما عت ولينا أو نطلب غيره وقد هلكنا. فالصبي
 إذا خرج من أطواره وأصابه جحون لن يعرف أباه. أمّا من حصل الولم بما قام عليه في ذاته،

لذلك يعرف أيضًا أنني كان محيته .

- ٨ إن نفسًا إذا ألفت للعالم بما كانت عليه في ذاتها، علمت أيضًا بأن حركتها لا تكون مستقيمة إلا إذا انصدمت . فإن حركتها طبيعيًا مثل التي في الدائرة لا تدور حول ما في الخارج بل حول مركز . فالمركز هو ما تنبعث منه الدائرة، فتتحرك حول ما كانت منه مُنبِئة/ وتربط به مُنجمعة في اتجاهها إليه بما قامت عليه في ذاتها . إنه هو اللبّي ينبغي أن تتحرك النفوس إليه، ولا يتحرك إليه دافعًا إلا نفوس الأرباب . إذا أسرع النفوس إليه أصبحت زبانيات . فالزباني هو الذي يتملّق بالواحد؛ أنا الذين يقفون منه بعيدًا فهم العوام وهي الهانم . فهل كان مطلوبنا ما هو من النفس كأنه المركز؟ آلا إنه يجب أن تصوّره شيئًا آخر، بمنزلة ما تتقاطر عليه المراكز كلها لأنه على قيس المركز في دائرتنا الجسدية . فليست النفس دائرة بمعنى أنها شكل هندسي، بل لأن فيها وخولها تلك الحقيقة القديمة، فمن هذا الأمر جاءت نفوسنا، بل هي أولى بأن تكون مُفصلة جميعًا . أما الآن فقد أسكّ البدن بجزء من عليه في ذواتنا . / مثل ذلك مثل امرئ كانت أقدمه في الماء وكان هو فوق الماء بسائر جسمه . إذا فوق الجسد بما لم ينفرد به الجسد بنا، فتفصل بهذا الجزء منا، وهو بمنزلة المركز لما نحن عليه في ذواتنا، بما كان للأشياء كلها كأنه مركزها . على هذه الحال تكون خواكز الدوائر الكثيرة/ مع مركز الكثرة المحيطة . عند ذلك لرتاح آمين . فلو كانت هذه الدوائر جسمانية ولم تكن دوائر نفسية، لبات اتصالتها بالمركز اتصالًا مكانيًا وحيثما يقع المركز ولغت هي حوله . لكنه ما دامت هذه النفوس أمورًا روحانية، وكان الواحد فوق الروح،/ يجب أن تصوّر الاتصال قائمًا بقوى أخرى، على نحو ما يكون الاتصال طبيعيًا بين الماروف والمعروف وأعظم . فإن الماروف يحضر بكونه مُماثلًا للمعروف، وكون الطرفين أمرًا واحدًا . فيُصلان بما بينهما من نجاس ولا فاصل يفصل . أما الأجسام فإنها تمنع الأجسام من أن يُشارك بعضها بعضًا الآخر؛ ولكن الأمور المُنظمة من الجسمانية لا تنفصل بأجسام . فلا يكون قبايُن بعضها عن بعض قبايُنًا مكانيًا، بل قبايُنًا بالغيرية والجلال؛ وإذا زالت الغيرية حضر بعض الأمور غير المُستخالفة إلى بعضها الآخر . أما هو فيكون حاضرًا دائمًا لأنه ينطوي على غيرية؛ أما نحن فنكون حاضرين عندما لا ننطوي على غيرية . ثم إنه لا يرغب فينا لقيم من حولنا،/ في حين أننا نحن، نرغب فيه لقيم من حوله . إذا لسا دائمًا إليه ناظرين ولكنه من حوله دائمًا مُقيمون . بل مثلنا كقول جوقة نُنغّي وهي حول قائدها نُقيم فقد يتأثّر لها أن تلتفت إلى خارج المشهد . أما إذا بقيت مُوجّهة وجهها إلى قائدها، فقد كان غناؤها حسنًا وكانت مُقيمة هي حقًا من حول قائدها . / وكذلك القول في أمرنا نحن؛ إذا نحن مُقيمون من حوله، وعندما نكف عن الإقامة من حوله تلقى الخف حتمًا ونهلك . إلا أننا

لا ننظر إليه ذاتنا؛ فإذا نظرنا بقلتنا للكمال ولزمتنا، فما شد لنا صوت وكنا حوله حقاً وكان
١٥ وقصنا الشلهم./

٩ وفي هذه الرقعة تُشاهد النفسُ مَعين الحياة، ومَعين الروح، وأصل الحق، وسبب
الخير وجُلُودها هي ذاتها. على أن هذه الأمور لا تتلذذ منه اندلاخاً فتُفصمه، إذ إنها ليست حجباً
• وإلا لكانت مُبجَحاته فليدة. فإنها أَرَبِيَّةٌ لأنَّ أصلها يَتَنَبَّأُ مُتساوية أحواله،/ لا يتجزأ إليها بل
يَتَنَبَّأُ على حاله كلاً. ولذلك كانت تلك الأمور باقيات كما أنَّ النور باقي ما دامت الشمس باقية.
فإنه ليس بيننا وبينه انفصام ولا انفصال، ونفوسُ طليعة الجسد إليها فأخذت تُجذبنا إليها.
١٠ إنما تُنتَشِسُ ونَحْفِظُ ما نحن عليه في ذواتنا إذ إنه يُعطى ثم لا ينسحب،/ بل لا يزال يُمدُّنا ما دام
على ما كان عليه في ذاته. وإلا لَمَا تكون حَقّاً ما دُمنا نُعَمِلُ إليه ونُجد في ذلك حُسْنَ الحال لنا:
على أن البُعد عنه هو انفصام في كوننا حَقّاً. عند ذلك تُستجِمُ النفسُ من سُرودها، فتُخرج
و تُرتقي مُسرعة إلى المقام الزبدي من الشَّرِّ ساحتها، فتدخل إلى المرفأين وتُتَجَمُّعُ من الإنفصال. عند
١٥ ذلك تكون الحياة الحَقَّة. / فإنَّ الحياة هنا، الحياة بدون رُبٍّ، هي أثر للحياة بِحَاكِئِها، أما
الحياة هناك فهي تُحَلِّقُ الروح وهو تُحَلِّقُ به بُدْوُ الحياة الأرباب في نَسَمَةِ حادثة تُفصلها
بالواحد. وإليها أَيْضاً يُدْبِعُ الحُسْنَ، ويُدْبِعُ العَذْلَ، ويُدْبِعُ الفُضيلة. تُشَمِسُ النفسُ حَامِلًا
٢٠ بكلِّ ذلك وإِنَّمَا جَمَعَهَا ذات حَمَلِ رُبِّها. / وذلك هو الأَصْلُ لها والغاية. أما الأَصْلُ فلائها
من هناك جاءت، وأما الغاية فلائها الخَيْرُ مِثْلُ مِثْلِكَ، فإذا ما أصبحت هناك حادثة إلى ما
كانت عليه في ذاتها. وهكذا كانت الإقامة هنا في الأشياء الجسدية بمنزلة «الهُبوط» لها
وهو المضى، وفقدان الأجنحة. ويدلُّ على أنَّ الخير هو مِثْلُك العشق الذي فُطِرَ مع النفس،
٢٥ وأدى إلى فِئَةٍ اقتران المِشْقَى (إيروس) إلى النفس (بِشْيي) في الأكوام الفُتْيَةِ والأسامير. ما
دامت النفسُ أَمْرًا ليس الإله، وكانت من الإله مُنْبِئَةً، فهي تُشَمِقُ لا مُحَالَةً. ثم ما دامت
هناك كان مِشْقَها جِشْقًا رِيتِيًّا، أما هنا فيكون جِشْقُ المِثْلِ. فإنَّها مِثْلُك أفروديس الرِيتِيَّة، أما
٣٠ هنا فنصبح أفروديس المِثْلِ وكانت باقية. / كلُّ نفس هي أفروديس. ولهذا ما يُشِيرُ إليه ما ورد
في «ولادة أفروديس» وفي «الوشق الذي معها نشأ». فالنفس إذا تَعَمَّقَ الرُبُّ إذ تسترسل على
٣٥ سَجِيئِها تُفَرِّدُ أن تُعَدَّ به بِحُثِّه يريه كحُبِّ العذراء لأبيها الزَوْج. / لكنَّها عندما جَلَدَتْ إلى عالمِ
الضَّرورة أصبحت بمنزلة التي خُذِعَتْ بِزُهود الزَّوْج وعَلَّتْ جِشْقَها بِعِشْقِ آخر دُتِرَتْ، بعد
انفصالها عن أبيها، فَنَسَمَتْ. حتى إذا ما عادت وكرمت الشَّعْبُ الدُّنْيَوِيَّ وتَعَطَّرَتْ من
الدُّنْيَوِيَّاتِ، فَيُتَبَّعُ لِلزَّوْجِ إلى أَيْمَانِها وَخُسْتِ حَالِها. أما مَنْ يَجْهَلُ هذه الحالة، فليَتَصَوَّرْ
٤٠ على حِجَابِ «الزَّوْجِ» الذي يُعَسِّرُ به الأُمُورَ الدُّنْيَوِيَّةَ كيف يكون الثَّوَرُ على الأُمُورِ التي تُتَبَّرُ

عشقنا على أشده. ولتذكر أيضاً أن هذه المشوقات هي فانية ومضرة، وأن هذا العشق يشق
 رسوم وهو لا يلبث. ذلك بأنه لم يكن مشوقنا هو المشوق حقاً، ولا خيراً محضاً، كما أنه
 ٥٠ ليس ما كنا عنه نبحث. فالممشوق الحق هو هنالك: نتحد به/ ونأخذ منه حقائقاً ونملكه حقاً،
 ولا نفسه إلينا غشاً جساتياً من الخارج. وقد يعلم ما أعني ذلك الذي شاهد. وهو أن للنفس
 حياة متحدة آنذاك وقد أخذت في السير نحو الواحد وأقبلت وأخذت منه حظها. فتعلم، وهي
 ٥٠ على هذه الحال، أنه قد حضر ذلك الذي يمد بالحياة الحقّة/ فلا تحتاج إلى شيء بعد ذلك.
 بل لا بدّ لها من أن تخلع عنها كلّ ما سواه، وتثبت فيه هو وحده وتتحول إليه وحده وقد حرّمت
 كلّ ما بقي بها عائلاً. فتختلّ إلى الخروج من ههنا، وتسير بالأغلال التي تصلنا بالطرف الآخر،
 ٥٥ حتى نفسم الواحد إلينا بكلّ ما نحن عليه في ذواتنا ولا يبقى/ جزء من أجزائنا إلّا ولا متنا به
 الإله. عند ذلك نصبح لنا مشاهدة الواحد ومشاهدة ما نحن عليه في ذواتنا بقدر ما تجوز
 المشاهدة. فينهض ما نحن عليه في ذواتنا ساطعاً، بالتور الروحاني حافلاً، أو هو بالأحرى
 نور طهر وحفّ ودقّ. لقد أصبحنا الإله والأولى بالقول إننا قد كُنّا الإله حقاً، فإنّا مجلدون
 ٦٠ حيث، ولكنا نسمع بالدهول بعثرنا إذا عاد النّقل وأدركنا./

١٠ لما بال النفس لا تبقى هناك؟ ذلك، بأنها خرجت من ههنا ولم يتم لها الانساق في كماله.
 ولكنه يأتي زمان تكون فيه المشاهدة متواصلة فلا ينبت من البدن بعد ذلك كثر على المتكثّر.
 وليس المتكثّر فينا هو المشاهد، بل شيء آخر إذا تعطلّ المشاهد عن المشاهدة، لا يتملّ هو
 ٥ عن العظم/ القائم في الأدلة والبراهين وحديث النفس مع ذاتها. فإنّ الشهود والمشاهد لا
 يكونان من قبيل العقل، بل من قبيل ما كان أعظم من العقل وقبله ومشرقاً عليه، وكذلك
 الأمر في المشاهدة. وإنّ نّشاهد، إذ نّشاهد، ما نحن عليه في ذواتنا، أنّا من ذلك الطراز
 ١٠ كذا، بل إنّ كلّاً متا متوحّد مع ذاته/ وهو ذلك الطراز ويشعر بأنه هو ذاته من هذا الطراز
 لأنه أصبح بذاته أمراً بسيطاً. ووكما يجب ألا يوصف بأنه يرى. ولكنا نقول، لما لم يكن
 من ذكر الأمرين بدّهنا، المشاهد والمشاهدة على أنه ليس الطرفان أمراً واحداً، لما في هذا
 القول من غلو. نقول إذا: إنّ المشاهد عند ذلك لا يرى المشاهد ولا يميز، حتى وإنّه لا يتصور
 ١٥ أمرين. بل أصبح هو أمراً آخر/ يتخلّ في كونه هو ذاته أو من ذاته. فنلّا أمراً من الأمور
 المسهمة في الملا الأعلى. لقد أصبح من الواحد وهو واحد بانطباعه على الواحد كما ينطبق
 المركز على المركز. وحتى في الدوائر الجيئة، حين ينطبق أحد المركزين على الآخر يؤلفان
 مركزاً واحداً، ولا يكونان مركّبين إلّا إذا انفصلا. وبهذا المعنى نقول الآن (بعد المشاهدة) عن
 الواحد بأنه أمر آخر. ولذلك كانت المشاهدة شيئاً يصعب علينا وصفه. فكيف يسعنا أن نصفه

٢٠ بأنه يختلف عما ونعمن لا نراه عندما شافناه، / على أنه شيء يختلف عما بل على أنه مع ما نحن عليه في ذواتنا أمراً واحداً؟

- ١١ وهذا ما نعتبه الوصيَّة في الأسرار الدينيَّة بالآ فكشفت تلك الأسرار لغير الخواص. فما دام السرُّ الدينيُّ أمراً غير مكشوف متَّمت الوصيَّة من كشفه لِغَيْرِ الذي أسعده الحفظُ فشاهد هو بذاته. إنَّ ذلك الذي تحوَّل إلى الواحد لم يكن اثنين إذاً، بل كان هو المُشاهد مع المُشاهد
- ٥ واحداً على أنَّ الأمر لم يكن أمر مُشاهدة بل أمر اتِّحاد. فإذا تذكَّر المُشاهد ما جرى له لدى اتِّحامه بالواحد حصلت فيه بذاته صورة عن الواحد. وهكذا كان واحداً إذاً، لم ينطلي بذاته على فرق في ذاته بالقياس إلى ما كان عليه في ذاته وإلى وظائفه الأخرى. لا يبحث منه إليه حرَّاك: لا
- ١٠ تحسُّب لديه ولا رغبة في شيء آخر في ارتقائه. / بل لا حديث نفس ولا عِرْفان. لقد بطل في كونه هو ذاته كلاً. إن كان ذلك شيئاً يجب أن يُذكر. فكانه جذب أو ملكت المُشاهدة عليه أمره
- ١٥ فحلَّ ساكناً في حال التَّقرُّد الساكنة، لا يميل بذاته قط إلى ناحية، لا ولا إلى ما هو عليه في ذاته. إنه لساكن فكانه الثَّبات عيه. / إنه لا همَّ له بجان الأمور، بل هو فوق الحُسن كلاً محلِّق وفوق
- ٢٠ موكب المُضائل، يطوف فكانه ذلك الذي دخل إلى «جَناب القدس» تاركاً وراءه الثَّماثيل في الهيكل. وهي التي نمود وتظهر له أولاً إذا خرج وقد ثبت له المُشاهدة من الباطن وثمَّ له الاتِّحاد
- ٢٥ هنالك، وهو ليس اتِّحاداً/ يتشال أو صورة، بل اتِّحاداً بالإله ذاته، ولا كالأحوال التي تكون مُشاهدات من المقام الثاني. أو إنها وإيما لم تكن هذه مُشاهدة، بل الثَّبات وهو من نوع آخر: هو
- ٣٠ فناء، وبسيط وجود في الذات؛ وهو رغبة في مُن وسَكينة وثَّبة إتيستين، ما ذمنا مُشاهد القائم من القدس في جنابه. فلو/ كان نظرنا على وجه آخر، لما حضر علينا شيء. إنما كلُّ هذه
- ٣٥ الأقوال أمثال يُشير بها الحُكماء من بين المُلَّاء في الثَّاول إلى ذلك الإله كيف يُشاهد. أمَّا الكاهن الحكيم فإنه يفهم الأنغاز فيُحقِّق المُشاهدة الحقَّة في جَناب القدس وقد حلَّ فيه. وإن لم
- ٤٠ يحلَّ وهو يظنُّ أنَّ جَناب القدس أمر غير مرئيٍّ/ لأنه الأصل والأرومة، فإنه يعلم أنَّ الأصل إنما يُشاهد بالأصل وإنَّ الثَّجائس إنما يُشاهد بما يُجانبه. فلا يُقول أمراً من الأمور الرُّبانيَّة التي
- ٤٥ تستطيع النَّفس أن تتكلَّل بها لها. ثمَّ إنه، قبل المُشاهدة، ينتظر الباقي من المُشاهدة ذاتها والباقي بالقياس إليه عندما يعلم الأشياء ويرتقي فوقها الذي كان، وما كان من الأشياء
- ٥٠ شيء. / وإنه ليس من طبيعة النَّفس أن تنتهي إلى ما يكون المَدم مُطلقاً. إذا مضت سَفْلاً وصَلَّت إلى الشَّرِّ، أعني إلى المَدم، لا إلى المَدم المُطلق. وإذا أسرعَتْ علُوّاً لم تنته إلى ما
- ٥٥ كان غيرها بل إلى ما كانت هي عليه في ذاتها. ولما لم تكن آنذاك في غيرها، لم تكن في ما هو المَدم، بل في ما قامت عليه في ذاتها. على أنَّ كونها في ذاتها وحدها لا في المَتم الذي وراء

الذات وفوقها . إذا شاهدنا ما نحن عليه في ذواتنا وقد تحوّلنا إلى الواحد ، حددنا ما نحن عليه في ذواتنا صورة الواحد . ثم إذا انطلقنا مما نحن عليه في ذواتنا وارتقينا إليه ، وإنا لنحن الصورة ، وإنه لهُوَ القياس الأصلي ، كُنا من مَطافنا في النهاية . وإذا مُدِينَا/ من شُهودنا عُدْنَا لِنِسْبَةِ الْفَضِيلَةِ فينا مُدْرِكِينَ ما نحن عليه في ذواتنا معمورًا بِالنَّظَامِ - فَتَوَسَّلْ أَتِلْكَ مَا بِنَا مِنْ خِفَّةٍ ، وَنَعُودْ لِنَسْلُكِ طَرِيقَ الْفَضِيلَةِ ابْتِغَاءَ الْوُصُولِ إِلَى الرُّوحِ وَطَرِيقَ الْحِكْمَةِ ابْتِغَاءَ الْوُصُولِ إِلَى الْوَاحِدِ . وَتِلْكَ هِيَ حَيَاةُ الْأَرْبَابِ وَالرُّبَانِيِّينَ وَأَهْلِ السُّعَادَةِ ؛ الْإِتِّعَاقِ مِنَ الدُّعُيُوتِ ، وَالْمُزَوِّفِ عَنْهَا وَلِفِرَارِ كُلِّ مَكَا ٥٠ وَحِدَةٍ/ إِلَى الْوَاحِدِ وَحِدَةٍ .



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و اطلاع‌رسانی